



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Unidad de Posgrado

**La normalidad filosófica en Francisco Romero como
normalidad educacional de la filosofía en
Latinoamérica**

TESIS

Para optar el Grado Académico de Magíster en Filosofía con
mención en Historia de la Filosofía

AUTOR

Carlos Miguel SÁNCHEZ PAREDES

ASESOR

Mg. Carlos Guillermo VIAÑA RUBIO

Lima, Perú

2020



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Sánchez, C. (2020). *La normalidad filosófica en Francisco Romero como normalidad educacional de la filosofía en Latinoamérica*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

HOJA DE METADATOS COMPLEMENTARIOS

Código ORCID del autor	https://orcid.org/0000-0002-5312-5443
DNI o pasaporte del autor	08452390
Código ORCID del asesor	https://orcid.org/0000-0001-5110-5943
DNI o pasaporte del asesor	43072572
Grupo de investigación	“—”
Agencia financiadora	“—”
Ubicación geográfica donde se desarrolló la investigación	Jr. Puerto Rico 670, San Martín de Porres, LimaPerú. <ul style="list-style-type: none">• -78.3026500• -5.9077900
Disciplinas OCDE	Filosofía https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.03.01

UNIDAD DE POSGRADO
ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS DE
GRADO ACADÉMICO DE MAGISTER

A los diecisiete días del mes de diciembre de dos mil veinte, siendo las 16.00 horas, vía Google Meet, se reunió el Jurado de Grado integrado por los profesores Dr. Jaime Villanueva Barreto (Presidente), Mg. Carlos Viaña Rubio (Asesor), Dr. Miguel Ángel Polo Santillán (Informante) y Dra. Verónica Sánchez Montenegro (Informante) para calificar la sustentación de la tesis titulada **La normalidad filosófica en Francisco Romero como normalidad educacional de la filosofía en Latinoamérica**, presentada por el señor **Carlos Miguel Sánchez Paredes** Bachiller en Filosofía, para optar el Grado de Magíster en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía.

Hecha la exposición y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, éste acordó la siguiente calificación de acuerdo a lo establecido por el Reglamento General de Estudios de Posgrado.

MUY BUENO (18)

Habiendo sido aprobada la sustentación de la tesis, el Jurado recomendó que la Facultad proponga que se le otorgue el grado académico de Magister en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía al bachiller **Carlos Miguel Sánchez Paredes**.

El acto académico de sustentación concluyó a las _____ horas.


Dr. Jaime Villanueva Barreto
Presidente
Profesor Asociado D.E.


Mg. Carlos Viaña Rubio
Asesor
Profesor Auxiliar T.P.


Dr. Miguel Ángel Polo Santillán
Informante
Profesor Principal T.C.


Dra. Verónica Sánchez Montenegro
Informante
Profesor Auxiliar T.C.

Trincheras de ideas valen más que trincheras de piedra.

José Martí (1891)

¿Cómo puedo dialogar, si me siento participante de un “ghetto” de hombres puros, dueños de la verdad y del saber, para quien todos los que están fuera son “esa gente” o son “nativos inferiores”?

Paulo Freire (1970)

Si filosofar es descubrir el sentido primero del ser, no se filosofa entonces abandonando la situación humana: es preciso, por el contrario, sumergirse en ella.

Maurice Merleau-Ponty (1953)

Sobre que la filosofía, no sea una ciencia son muchos los que pueden estar de acuerdo. Los problemas surgen sobre todo porque la filosofía se ha convertido en una disciplina universitaria. Naturalmente, esto nos viene bien, porque si no fuera así no sé quién nos pagaría, pero queda siempre en el fondo una incertidumbre o un motivo de equívoco, porque incluso siendo una disciplina universitaria, no puede ser tratada como un saber acumulativo, experimental, objetivo. Se presenta entonces la cuestión: si no es ciencia, y no es tampoco un saber progresivo y acumulativo, con datos de referencia objetivos, ¿qué es?

Gianni Vattimo (2012)

Aunque la asociación de los filósofos en las organizaciones de universidades y academias acreciente su obra para la sociedad, su elemento vital es y será la libertad de su pensamiento que no tolera menoscabo, y de ella dependen no solo su carácter filosófico, sino también la confianza en su veracidad absoluta y con ella su influencia

Wilhelm Dilthey (1907)

La filosofía ha gozado –al menos desde los tiempos de Sócrates– de un prestigio no siempre discutido, como elemento indispensable en la formación educativa, justo por su contribución para despertar en el educando una conciencia crítica.

Fernando Salmerón (1991)

Cuando la sociedad olvida lo que significa la filosofía, está perdiendo algo que, desdichadamente, solo la filosofía misma es capaz de explicar.

Carlos Fernández Liria y otros (2017)

AGRADECIMIENTOS

Durante todos estos últimos años, llevar a buen puerto el producto que ahora entrego me ha supuesto una laboriosa revisión bibliográfica y muchas horas de lectura de un ingente material impreso pertinente –libros, estudios, material hemerográfico, etc.–, con el propósito de dar exhaustivo sustento a cada una de las afirmaciones que aquí defiendo. Lo cual me ha significado, también, mucha redacción de manuscritos. Quiero decir que esta investigación no me habría sido posible darle término sin el respaldo de algunas personas a quienes quiero dejar en este papel ahora expresa constancia de mi perpetua gratitud.

En primer término, mis colegas de la Institución Educativa “Palmas Reales” (Los Olivos) que mencionaré a continuación han sido extremadamente generosos conmigo en proporcionarme su apoyo material. Me refiero a los señores profesores Ruth Aller Osorio, Luz Caururo Sánchez, Carmen Casas Espinoza, Felipe Horna Yarlequé, Juana Baldeón Sulca, Mónica Morejón Granda y Edith Evangelista Chávez; colegas quienes no han dudado en apoyarme proporcionándome grandes cantidades de papel para la redacción de los manuscritos mencionados en el párrafo anterior.

A mis alumnos y alumnas de 4° y 5° de Secundaria-2018 de la Institución Educativa “Palmas Reales”, con quienes hemos podido organizar unos inolvidables debates acerca del pensamiento liberacionista del doctor Augusto Salazar Bondy. En todos estos debates, he tenido el placer inmenso de participar y aprender muchísimo de estos jóvenes. Ellos evidencian un potencial intelectual y espiritual que el Ministerio de Educación no sabe valorar correctamente, negándoles la oportunidad de filosofar y mejorar su ser personal. Abrigo la secreta esperanza de que algún día el Minedu repare en, y corrija, su craso error.

En el mismo sentido, debo agradecer aquí a mis alumnos y alumnas de los cursos de Filosofía en el Centro Preuniversitario de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En muchas clases, sus diálogos, preguntas y cuestionamientos me han incitado a reflexionar sobre los contenidos expuestos en este papel, y no pocas veces me he visto obligado a reenfocar o replantear algún discurso de los formulados aquí. Naturalmente,

como firmante absoluto de este papel, asumo en todos sus extremos la plena responsabilidad de la totalidad de las afirmaciones en él mantenidas. Sin duda, en un estudiante, la búsqueda cartesiana de ideas claras y distintas constituye un *deber moral*.

Por último, a Carmen, mi esposa, agradezco su apoyo moral permanente.

Lima, verano del 2020.

ÍNDICE

	Pág.
INTRODUCCION.....	7
CAPÍTULO I SÍNTOMAS DE UN DESPERTAR VOCACIONAL.....	15
1.1 Preámbulo.....	15
1.2 ¿Qué dijo Romero acerca de la normalidad filosófica latinoamericana?.....	15
1.2.1 El discurso en el PEN Club, 1934.....	15
1.2.2 Sobre la filosofía en Iberoamérica, 1940.....	23
1.2.3 Enrique José Varona, 1941.....	27
1.3. Análisis y Discusión.....	32
1.3.1. La filosofía como función ordinaria (y dialéctica) de la cultura.....	32
1.3.2. Monólogo prenatalizado, dialogicidad normalizada y discurso universal	40
1.3.3. La normalidad filosófica, un fenómeno educacional en movimiento.....	50
CAPÍTULO II DIÁLOGO CON ALGUNAS VOCES DISCREPANTES.....	71
2.1 Preámbulo.....	71
2.2 El nihilismo ultimista de Horacio Cerutti Guldberg.....	73
2.2.1 Preámbulo.....	73
2.2.2 Normalidad filosófica e inautenticidad de la filosofía.....	73
2.2.3 La desescolarización de la filosofía.....	95
CAPÍTULO III LA NORMALIDAD FILOSÓFICA COMO UN DESAFÍO EDUCACIONAL EN FRANCISCO ROMERO.....	109
3.1 Preámbulo.....	109
3.2 El programatismo moral romeriano y la normalidad filosófica.....	110

3.3	La apuesta militante y programática de Romero.....	119
3.3.1	En la cátedra universitaria.....	119
3.3.2	En la Cátedra Korn.....	125
3.3.3	Romero, misionero cultural.....	146
3.3.4	Romero, normalizador en las sombras.....	166
	CONCLUSIONES	179
	BIBLIOGRAFÍA	182

INTRODUCCIÓN

DEL MULTIFORME VÍNCULO ENTRE ΠΟΛΙΣ, ΠΑΙΔΕΙΑ Y ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

La historia política de Occidente, en especial la de los fundadores de la filosofía, los antiguos griegos, testimonia lo conflictiva que ha sido, con no poca frecuencia, la relación entre el filósofo y la πόλις. El caso de Sócrates es de por sí elocuente, que pone en evidencia lo peligrosa que es la profesión del filósofo, como señala Luciano Canfora.

Pero después, el *homo academicus*, como le denomina Bourdieu, aspiraría a tener reconocimiento social: que la πόλις, lejos de condenarle al ostracismo político, le reconociera méritos, o adquiriera prestigio. Solo en la Modernidad, ese ostracismo es sustituido por la universidad, una suerte de ghetto en el cual, aislado de la sociedad, pasa a formar parte de una élite letrada encargada de la administración oficial de los saberes. Como señala al respecto José Carlos Bermejo,

(...) la misión de la universidad ha de consistir en la producción del conocimiento y en su enseñanza, dentro de un marco político y social en el que se parta del reconocimiento de los derechos humanos. Esa misión presupone un tipo de persona, que es el profesor, que obtiene su dignidad, no de la rentabilidad que su conocimiento puede poseer, sino del valor del conocimiento en sí mismo y de los valores éticos y estéticos que están asociados a él (Bermejo, 2009, p. 32).

Pero el vínculo histórico entre el filósofo y la πόλις también ha tenido su lado positivo. Desde antiguo, la filosofía, se puede afirmar con claridad, ha cumplido una función educacional en la πόλις. Sobran los testimonios al respecto. Por ejemplo, Platón, en su república ideal, concede gran importancia a la educación de los filósofos que habrán de gobernarla. En la παιδεία antigua, es fundamental el papel que desempeñaba el filósofo como educador, fomentando, por ejemplo, el ideal de una vida basada en la razón¹. Aunque a veces se aislaba del conjunto social y se recluía en centros de estudio especiales,

¹ Como Sócrates, cuando decía (Apol., 38a) que “ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ” (una vida sin examen no merece la pena ser vivida).

como la Academia platónica, la imagen social del filósofo como educador en la πόλις siempre ha estado presente. Incluso, ha habido momentos históricos en que la filosofía ha impregnado la παιδεία, como cuando, por ejemplo, la filosofía antigua, en sus diferentes autores y épocas, ha influido de manera notable en la filosofía y teología medievales.

En el contexto de la πόλις, la búsqueda de la verdad ha significado que, en aquella, se ha buscado enseñar a las personas a obrar con rectitud moral, lo cual, sin duda, ponía en evidencia el carácter *moral* de esta forma de saber. En razón de ello es que se puede afirmar, pues, que la filosofía, en general, ha cumplido un rol esencial en la formación del espíritu humano mediante el cultivo del conocimiento y la búsqueda desinteresada de la verdad.

Si bien el ideal filosófico de vida era abierto y asociado a la παιδεία vigente, con el tiempo, solo una minoría era la que podía acceder al cultivo de ese ideal específico, que tenía que ver con la adquisición de virtudes, aun cuando una de estas virtudes sea la adquisición de conocimientos. Al final, ello contribuía a la separación del filósofo como un intelectual del resto del conjunto social, y pasaba, como dije, a integrar una élite distinguida, la élite letrada.

Solo en la Modernidad europea, la filosofía, con el correr del tiempo, se hubo de convertir en una *profesión*, cuando alguien podía dedicarse de un modo exclusivo a “enseñar filosofía” a cambio de un estipendio, cuando no recibían la protección política de algún gobernante mecenas. Mutatis mutandis, en nuestra América este proceso hubo de repetirse a partir de la Colonia, pero, sobre todo, a partir del siglo XIX, cuando había un espíritu un poco más liberal en el plano de las ideas.

Algunos profesores, generalmente venidos de Europa, como, por ejemplo, don Sebastián Lorente, pusieron las bases para una educación filosófica siempre vinculada a los ideales educacionales que se iban definiendo. Este vínculo entre la παιδεία vigente y el espíritu filosófico pronto reclamará hacerse más estable, de acuerdo a los cánones europeos vigentes por entonces, y por ello habrá quienes se dediquen a la enseñanza de la filosofía a tiempo completo, como sucedió en su momento con don Alejandro Deustua. A esta situación, que se presentó asociada a otros insumos más, el filósofo argentino-andaluz Francisco Romero Delgado la denominará “normalidad filosófica”.

¿Qué particularidades presenta en Latinoamérica este vínculo entre la παιδεία vigente y la filosofía? Como habré de explicar en esta disertación, el ideal filosófico asumido aquí, si bien era repetitivo del europeo del momento, como un primer momento del nuevo aprendizaje americano, luego, al normalizarse, irá creando las condiciones para, en una instancia histórica posterior, hacerse cargo de sí mismo y lanzarse a la búsqueda de su mismidad. Además, como explicaré en su momento, este vínculo educacional tuvo un doble aspecto, que he denominado, respectivamente, administrativo y formativo.

En 1965, el celebrado sociólogo estadounidense Lewis A. Coser daba comienzo a un precioso estudio sobre la evolución histórica de los intelectuales en Occidente escribiendo que

(...) así como las especies animales solo crecen en ambientes que les son propicios para su crecimiento, los grupos humanos solo se desarrollan si encuentran escenarios institucionales favorables (...) solo en estos tres últimos siglos los intelectuales han alcanzado una notable importancia en la cultura (Coser, 1968, p. 19).

La institucionalización de las conductas sociales, por consiguiente, es algo típicamente humano, propio de las sociedades humanas. Y lo es también, en consecuencia, el mundo del *trabajo*, de por sí ya toda una institución económico-social.

El proceso histórico de la filosofía no ha sido excepción a lo anterior. Como todo ejercicio humano, ha tendido a socializarse y, por tanto, a institucionalizarse, a hacerse una actividad cuyos alcances teóricos no se diluyen en los confines de la mera subjetividad intelectual de cada quien, sino que implican un despliegue normal al abrigo de una institución que aliente, anime y subvenga su labor de contribución al espíritu humano. por ello es que en la Modernidad, en “los tres últimos siglos”, como dice Coser, han alcanzado un prestigio académico-profesional en Occidente, lleno altas y bajas, sí, pero prestigio al fin.

Al fin y al cabo, como decía el economista hindú Amartya Sen,

(...) los individuos viven y actúan en un mundo de instituciones. Nuestras oportunidades y perspectivas dependen sobre todo de las instituciones que existen y de cómo funcionan. Las instituciones no solo contribuyen a aumentar nuestra libertad, sino que su papel puede evaluarse de manera razonable a la luz de su contribución a aumentarla. La concepción del desarrollo como libertad permite evaluar sistemáticamente las instituciones (Sen, 2000, p. 178).

En consecuencia, el desarrollo de los filósofos como profesionales, como hombres de saber, está en relación directa al respaldo que obtengan de una institución que ampare, apoye y/o subvenga su quehacer académico-profesional. En la sociedad moderna, sometida a los dictados del mercado, altamente tecnificada y estratificada, donde campean discursos meritocráticos y en la cual la cualidad de ser filósofo profesional forma parte del capital humano de cada filósofo, la labor de estos está, pues, indeliblemente vinculada a instituciones académicas, las universidades por ejemplo. Con ello, además, está, irremediamente, vinculada al sistema educacional, del cual el filósofo institucionalizado obtendrá determinados beneficios académico-profesionales, pero con cuya παιδεία y con sus ideales de educación del pueblo se hallará, pues, indisolublemente comprometido.

Al amparo de la institución universitaria –la historia lo demuestra– podrá el filósofo obtener garantías de apoyo y tolerancia a su libertad de pensamiento y, en general, a que pueda desplegar, con su labor intelectual, aquella distinción que hacía Kant en 1784 entre *uso público* y *uso privado* de su razón (Cfr. Kant, 1987a). La institución universitaria, como señala Sen, tendría el deber de facilitar y respaldar dicha libertad de pensamiento del filósofo, puesto que tiene el deber de fomentar la libertad de los miembros de su comunidad.

Todo lo anterior, en el caso de la filosofía en Latinoamérica, ha sido factible gracias al “giro institucional” que ella experimentó en el siglo XX, como consecuencia del proceso de su normalización y de su incorporación al contexto sociocultural como una función ordinaria de la cultura, como señalaba Romero. En este caso, como dirían los sociólogos Berger y Luckmann, el hábito (de filosofar) se trasmutó en una *institución*. Es decir, los procesos de habituación (al filosofar) anteceden a su institucionalización, la cual implicará diversas formas de interacción social –la *solidaridad americana* entre los filósofos, de que hablará Romero (Cfr. Berger y Luckmann, 1998).

En Latinoamérica, la filosofía, de ser, en el siglo XIX, un hábito preponderantemente individual, aislado de mayor intercambio o contacto entre sus pares, como diría Coser, la pasó a convertirse, ya en el siglo XX, en una actividad más institucional. Es decir, experimentó el mencionado “giro institucional”. Esto propició, como examinaré en su momento, la “profesionalización” de la filosofía; la cual, al experimentar esta condición, ganó para sí todo el activo y el pasivo que conlleva el que una forma del saber incluya, como parte esencial de su cotidianeidad, el ser una “profesión”. Ese giro institucional, pues, abrió la posibilidad de que hoy, profesionalizado el ejercicio de la filosofía, los filósofos problematicen cuál es su lugar en la sociedad de libre mercado, en la cual el trabajo –*todo* tipo de trabajo, incluso el profesional– está sometido al dictamen omnímodo del capital, y qué rol habrán de desempeñar si está entre sus planes conservar aquel espacio sociocultural ganado gracias al proceso de normalización de la filosofía.

La normalidad filosófica significó, pues, en el siglo XX, una institucionalización del quehacer filosófico en Latinoamérica. Significó la conversión de la actividad filosófica en una institución política, social y cultural que canalizaría la labor filosófica de todos los involucrados, insertándola como un componente indisimulable de todo el sistema educacional. Primero ancló en la universidad y luego, desde allí, se expandió al resto de instituciones del sistema educacional nacional, incluyendo en esto a la educación secundaria. De este modo, la filosofía se convirtió en una función ordinaria de la cultura latinoamericana al integrarse, con personería jurídica propia, al contexto social específicamente educacional. Pero, manteniendo intacta su naturaleza propia, de ser *filosofía*, esto es, un saber holístico, crítico, cuestionador y problematizador por excelencia.

Desde tiempos antiguos, la filosofía fue concebida como un puro amor teórico al saber por sí mismo, sin mayor interés práctico; y esta idea ancló en la tradición occidental de tal modo que la normalidad filosófica latinoamericana fue heredera ideológica de esta idea, y comenzó como tal, asumiendo ese perfil tradicional del filósofo como mero amante de la sabiduría por ella misma. Como bien dice al respecto el profesor argentino Guillermo Obiols,

(...) la relación entre la filosofía y su enseñanza es bastante conflictiva. Inicialmente podemos concebir que hay una actividad filosófica o una actividad del filósofo que, como quiera que se la entienda, parece que puede ser considerada ajena a la enseñanza. Hacer o producir filosofía sería una actividad marcadamente individual y, en cambio, la enseñanza de la filosofía supone una exposición pública. ¿Es la enseñanza solo un medio de vida del filósofo? ¿Perjudica la enseñanza a la actividad filosófica? ¿Es la enseñanza filosófica una parte necesaria de la actividad filosófica? (Obiols, 2002, p. 57).

En mi opinión, el resultado histórico de esto ha sido un aislamiento social del filósofo y su reclusión en las cuatro paredes de la Academia, lugar “natural” moderno de (y para) la filosofía, sin mayor vínculo con la realidad social ni con el resto del sistema educacional formal. Por ello decía Augusto Salazar Bondy que,

(...) más todavía queda por hacer en lo que toca a la formación de un público culto capaz de recibir y estimular la obra de los pensadores peruanos. La filosofía, normalizada como está, es aún solo una isla en el conjunto de la cultura nacional (Salazar, 1965b, p. 457).

¿Es la enseñanza de la filosofía el mal menor de la filosofía? Algunos creen que la actividad filosófica no involucra su enseñanza y miran con desdén el que la filosofía se la pueda “enseñar” (Cf. Obiols Op.Cit.:57ss). En mi opinión, quienes piensan de esta manera mantienen, como dice Obiols², una idea “tecnicista” de la enseñanza, a la cual conciben como una mera cátedra reproductora y repetidora. Dentro de su muy limitado concepto de enseñanza no les cabe ni remotamente la posibilidad de una educación filosófica “suscitadora”, como la llamaba Salazar (Cf. Salazar 1967b:18), que facilite la gestación de un “público filosófico” en el contexto del “clima filosófico” de que habla Francisco Romero.

Viéndole un ángulo utilitario a la filosofía, ¿quién, si no el filósofo, es quien tiene todavía mucho por hacer para la gestación de ese público, un público que en nuestro tiempo no se limite a ser solo “culto” sino, además, empoderado de una ciudadanía reflexiva, crítica y comprometida con su comunidad (incluso planetaria), con su tiempo, con nuestro mundo? ¿Acaso no es de carácter educacional ese esfuerzo del filósofo por

² Siguiendo el enfoque de Daniel Feldman (1999).

atraer a otros a engrosar las filas de la comunidad filosófica? ¿O es que acaso pensar filosóficamente es privilegio de solo una minoría iluminada, de una élite del conocimiento, de una suerte de oligarquía del saber, que disfruta de las delicias académico-profesionales producidas por el proceso de normalización de la filosofía en Latinoamérica? ¿No pueden acaso ni la filosofía ni los propios filósofos quitarse de encima algún lastre colonialista, en tiempos en que se continúa hablando de descolonizar el saber? ¿No son estos desafíos permanentes para la filosofía en Latinoamérica?

En sentido estricto, el presente es un trabajo que versa sobre aquello que en 1939 el maestro español-mexicano transterrado³ José Gaos denominó “filosofía de la filosofía”. Constituye una reflexión crítica sobre la naturaleza de la filosofía en Latinoamérica; de modo particular, sobre la naturaleza educacional de la manera cómo la filosofía se incorporó al contexto de la cultura latinoamericana. Es una pretensión de atrapar con la razón la naturaleza, causas y consecuencias de dicho evento. En síntesis, de su “por qué” y de su “para qué”.

De modo especial, este examen pretende poner de manifiesto el carácter *educacional* de este evento ideológico y académico. La incorporación de la filosofía al aparato burocrático universitario⁴ abrió la posibilidad de que, vía la enseñanza, pueda la filosofía irradiarse a otras conciencias potencialmente filosofantes, y ensanchar, de este modo, el número de interesados por este tipo de estudios. Con lo cual quedarán abiertas las puertas para la posibilidad de la progresiva gestación de una futura comunidad filosófica latinoamericana.

Si, como decía, la historia muestra el fuerte vínculo educacional entre la filosofía y la παιδεία vigente, entonces hoy, con todos los desafíos que el siglo XXI coloca frente a la filosofía, es más vivo aún el reto de renovar y estrechar ese vínculo. Y, qué mejor que pasando revista histórica al significado educacional de la normalidad filosófica, un fenómeno ocurrido con la filosofía en Latinoamérica en el primer tercio del siglo XX. En consecuencia, el propósito fundamental de esta investigación es poner de manifiesto el carácter de fenómeno educacional de la normalidad filosófica latinoamericana. Para dar cumplimiento a este propósito, he organizado mi disertación en cuatro capítulos, del

³ Así solía autoproclamarse.

⁴ Y por intermedio de la universidad se irradió al resto del sistema educacional formal.

modo que siguiente: en el Capítulo I, presento al lector un resumen de la palabra de Francisco Romero acerca de la normalidad filosófica, acompañada de mis comentarios y reflexiones propias sobre este fenómeno. Luego, en el Capítulo II, discuto con algún parecer en contrario a la normalidad filosófica, como aquel del filósofo mexicano-argentino Horacio Cerutti. Finalmente, en el Capítulo III, respondo a algunos argumentos de Cerutti con el propio testimonio viviente de Romero, pretendiendo mostrar los excesos en que incurre en algunas de sus apreciaciones y que la normalidad filosófica no necesariamente es como la entiende Cerutti.

CAPÍTULO I

SÍNTOMAS DE UN DESPERTAR VOCACIONAL

1.1. Preámbulo

Después de casi una década de haberse entregado él mismo a tiempo completo a los estudios filosóficos y a la cátedra, abandonando definitivamente su inicial y exitosa carrera militar, encontramos al filósofo argentino de origen andaluz Francisco Romero Delgado inaugurando, en el *Colegio Libre de Estudios Superiores* de Buenos Aires, la noche del 19 de noviembre de 1940, la *Cátedra Alejandro Korn* de filosofía, cuyo Secretario empezó siendo él mismo.

No me caben dudas de que este gran acontecimiento que significó la creación de dicha *Cátedra*⁵ debió entusiasmar sobremanera a Romero, al extremo que un mes más tarde, exactamente el 29 de diciembre de 1940, movido seguramente por el notable éxito que dicha *Cátedra Korn* empezaba a cosechar, pero también como haciendo un recuento de fin de año y comienzo de década, publicó, en el diario bonaerense *La Nación*, un breve escrito titulado *Sobre la filosofía en Iberoamérica*. En dicho escrito, por segunda vez y con un poco más de detalle, Romero desarrollará su tesis acerca de que la filosofía latinoamericana había llegado ya a una etapa de su desarrollo histórico que él denominaba como de *normalidad filosófica*.

En este capítulo inicial mostraré al lector cuál ha sido la palabra de Francisco Romero acerca de dicha normalidad filosófica y en base a cuáles síntomas es que, según él, se la puede identificar en el proceso histórico de la filosofía en Latinoamérica. Decía que el artículo de 1940 no constituyó la primera oportunidad en que Francisco Romero se hubo de referir de manera expresa a la normalidad filosófica latinoamericana. ¿Cuál fue, entonces, la primera ocasión? Veamos.

1.2. ¿Qué dijo Romero acerca de la normalidad filosófica latinoamericana?

1.2.1. El discurso en el PEN Club, 1934

⁵ Y que examinaré con algún detalle en el Capítulo III de esta disertación.

La primera declaración expresa que se conoce de Francisco Romero acerca de la normalidad filosófica latinoamericana data de la noche del 15 de setiembre de 1934, cuando le cupo la oportunidad de pronunciar un laudatorio en el curso de una cena de recepción en honor a Manuel García Morente, quien por entonces iniciaba una visita a la Argentina.

En aquella ocasión, lo primero que Romero habrá de mencionarle al ilustre visitante es que, pese a que en Buenos Aires estaba aún en germinación una vocación colectiva por la filosofía, ella acusaba encontrarse todavía en un estado incipiente en la busca filosófica de la verdad⁶. Esa noche, Romero afirmó que

(...) existe hoy en Buenos Aires un interés muy real por la filosofía. Se la estudia con aplicación, con entusiasmo. Probablemente nos falta todavía un sentido cotidiano y austero del trabajo filosófico, y buscamos con exceso la novedad brillante, la sorpresa, lo extraño, lo inesperado. Somos impacientes –y, sin embargo, buscamos la verdad. Y a veces, cuando la verdad tarda, creemos que no llegará nunca, o que no existe, o que hemos errado el camino. Desconocemos u olvidamos que la verdad no se rinde entera a las primeras solicitudes, sino que hay que conquistarla día tras día, en un largo y afanoso esfuerzo de toda la vida (Romero, 1950a, p. 129).

¿Qué revelan estas palabras de Romero? En mi opinión, Romero está reconociendo que por entonces se estaban incubando síntomas inequívocos de una vocación colectiva por la filosofía, y por ello se la estudiaba con aplicación y entusiasmo; sin embargo, por ser una vocación en ciernes, todavía no ha acabado de comprender que la busca filosófica de la verdad toma su tiempo, que implica o genera un *proceso histórico*, o, para decirlo en palabras del propio Romero, un “largo y afanoso esfuerzo de toda la vida”.

Colocados ante la novedad histórica del trabajo filosófico y las exigencias que este planteaba, no alcanzábamos todavía a entender cuál era la naturaleza puntual del saber filosófico y qué tipo de actitudes reclamaba su novísimo cultivo por parte de los latinoamericanos. Se trataba de situaciones propias de una cultura que no había hecho

⁶ Pese a que desde 1896 existía ya una facultad de Filosofía, la de la Universidad de Buenos Aires, cuyos orígenes se remontan a 1888, cuando el Consejo Superior de la Universidad aprobó su creación (Cfr. Buchbinder, 1997, p. 31).

todavía de la filosofía un asunto *público*, es decir un tema de interés público, y que, ideológicamente de seguro, seguía aferrada a moldes intelectuales teológicos o coloniales.

Empero, decirle todo esto a un filósofo europeo en 1934 no necesariamente constituía una declaración de sumisión o una suerte de inferioridad disimulada. Más bien, pienso que es el sincero reconocimiento de la asunción de una *condición histórica real* de la filosofía en Latinoamérica, la cual genera esa *impaciencia* mencionada. Es decir, se trata del sentimiento que es generado por la conciencia de saber que algo nuevo se da inicio entre nosotros y que involucra en su “novedad a los contenidos fundamentales de la tradición ideológica occidental. Ese algo nuevo por el cual hay un creciente interés es la filosofía, un producto cultural occidental con un dilatado pasado a cuestas⁷.

Aquello que desde hacía buen tiempo ya había en Europa y faltaba todavía entre nosotros es, al decir de Romero, la *normalidad filosófica*; esto es, “(...) la filosofía concebida como común función científica, como trabajo y no como lujo o fiesta” (1950a, p. 130). La filosofía concebida como una primicia del espíritu; como un quehacer habitual, orgánico, corporativo y no como algo aislado u ocasional, como aquellos *cometas* de que hablaba Nietzsche. Insertado en la línea del tiempo histórico latinoamericano, un saber de esta índole jamás podía ser un lujo porque Latinoamérica no se hallaba en una hora histórica en la cual cupiesen ese tipo de perspectivas. La situación de coloniaje y dependencia en que Latinoamérica se encontraba, así como la gesta emancipadora que tuvo lugar en el siglo XIX reclamaban, en todo caso, reflexión, crítica e imaginación, actitudes del espíritu que insertasen a la filosofía en el contexto de la cultura y la cotidianeidad histórica de Latinoamérica. El desafío –que a la postre devino en antecedente– ya estaba abierto. Cuarto de espadas a ganador.

Pero, más allá de esperar impasiblemente imposibles de la filosofía, está el trabajo filosófico, de construcción paciente y constante. Esto hará que la filosofía llegue a ser algo “normal” entre los latinoamericanos, un quehacer intencionadamente realizado y no cifrado al acaso voluntarista de cada quién. Por eso dice Romero que:

⁷ Cuyo impacto en Latinoamérica generó lo que Miró Quesada denominaba la *vivencia del desenfoque* (Cfr. Miró Quesada, 1974 y 1988).

(...) la normalidad filosófica sobreviene con el convencimiento de que la filosofía es una tarea que exige esfuerzo, aprendizaje, continuidad. Cuando grupos de estudiosos se ponen al trabajo resueltos a apropiarse los resultados del esfuerzo anterior y a agregar, si son capaces, una partícula propia. Cuando no se espera una revelación repentina y sorprendente, porque se ha comprendido que no hay otra revelación filosófica que la que integran veinticinco siglos de indagación en torno a un puñado de temas capitales. Cuando ralea la especie de los que dicen al especialista, delante de una taza de café: “Ahora que tengo un rato libre, explíqueme lo que es y por dónde va el pensamiento contemporáneo”. Yo creo que usted cuenta entre los que más han hecho para establecer en el dominio de la cultura hispánica esto que yo denomino la normalidad filosófica (1950a, p. 131).

Así pues, ese aprendizaje, esa apropiación, esa indagación mencionadas por Romero perfilan la raigambre educacional de la normalidad filosófica, con lo cual esta queda definitivamente sellada.

En su discurso, Romero manifiesta a García Morente que (este) cuenta entre quienes más han contribuido en el mundo de habla hispana a la normalidad filosófica. La enseñanza fue institucionalmente establecida para asegurar la creación de un *espacio* oficialmente reconocido para un filosofar menos romántico, prenatalizado, voluntarista, sumido en la satisfacción cuasi hedonista de la mera subjetividad, y más realista, actual, profesional, vinculado a la *esfera educacional*, abierta, oficial, legal y legítima, que inclusive genera derechos y deberes para el filósofo y la misma filosofía (a ser *enseñada*, por ejemplo). Por lo demás, por eso mismo, el filósofo habrá de desempeñar ocasionalmente la *función docente*. Este esfuerzo *normalizador*, por una parte, alentará en los individuos la gestación de procesos de subjetivación en tanto que garantiza el ejercicio del filosofar; pero, asimismo, acarreará beneficios y deberes para el ejercicio de aquella función docente.

En este proceso de normalización de la filosofía juega un papel importante, pues, su enseñanza. Por ejemplo, al resaltar la función normalizadora que a su juicio la enseñanza de García Morente había desempeñado en España, Romero refiere que, para muchos, el filósofo español era *solo* un escritor. De ahí que para mucha gente el filósofo, por extensión, sea *solo eso*: un escritor, un prolífico autor de libros o artículos de corte filosófico pero que muy pocos leen. Para Romero, esta es, sin embargo, solo *una*

dimensión del quehacer filosófico⁸. Por ello es que le dice a García Morente que “pese a ser usted escritor nativo y de raza, hemos podido comprobar en estos pocos días de convivencia que su capacidad docente en la cátedra iguala y aun supera sus dotes de escritor” (1950a, p. 133). La elocuencia de Romero me releva de mayores comentarios.

Dicho de otra manera, la normalidad filosófica se gana también por la *docencia*, esto es, *enseñando* a otros la filosofía y a filosofar, haciéndoles partícipes de un filosofar en construcción y que, conforme transcurra el tiempo, se enriquecerá y engrosará su bagaje y su ámbito hasta convertirse en una *tradicción*. Normalidad filosófica y enseñanza de la filosofía conforman, por consiguiente, un binomio indisoluble. Para Romero, el ejemplo de García Morente es claro al respecto:

(...) la virtud docente es ante todo don de comunicación, afán vivo de trasladar a otro la verdad que poseemos. El mero expositor alcanza su punto más alto con la claridad, pero el enseñante agrega a la claridad la caridad: la caridad intelectual de enseñar al que no sabe, que no se satisface con ponerle delante de los ojos la verdad desnuda (1950a, p. 133).

Dicha *virtud docente* fue clave en el proceso de normalización de la filosofía. Tal “caridad intelectual” fue decisiva para la construcción de una *comunidad filosófica latinoamericana*, que permitió la difusión del pensamiento filosófico europeo y jalonó la inserción de Latinoamérica en la corriente filosófica universal.

Naturalmente, hay que hacer la advertencia de que la instauración de un filosofar institucionalmente ejercido puede tener lugar tanto en los lindes de una institución educativa pública como en una institución educativa que sea gestionada de manera privada, o inclusive no sujeta a los dictámenes del sistema educacional formal auspiciado o patrocinado por el Estado, como veremos que aconteció con la antes citada *Cátedra Korn*, como espacio de comunicación e interacción filosóficos abierto y no constreñido al sistema educacional formal⁹.

⁸ En el Capítulo III de esta disertación examinaré qué significó esto en el ámbito latinoamericano.

⁹ Al respecto, véase el Capítulo III de la presente disertación, en donde me ocupo de la *Cátedra Korn*.

En consecuencia, se puede afirmar que enseñar filosofía constituye una forma de establecer una abierta *comunicación* que coadyuva a la normalización de la filosofía en un contexto sociocultural. Filosofar, buscar la verdad *apasiona*, despierta vivos sentimientos de amor a la verdad, y el filósofo se *entusiasma* y experimenta la imperiosa necesidad de contagiar a otros de su entusiasmo filosófico por la verdad, de comunicarse con otros, de dialogar y debatir acerca de aquello en lo que cree; de *explicar* a otros cuáles son sus convicciones, el valor filosófico que para él ellas poseen. También, de discutir las ideas; de leer libros filosóficos y de diversa temática y hablar de ellos, estando conectados con todo lo que acontece en el mundo. Por aquí encuentro el *ἀρχή* de la necesidad de *enseñar* filosofía.

Más que ser un mero expositor de filosofemas, entonces, en el filósofo, para Romero, vibra la vocación del *enseñante*, de aquel que experimenta y siente el llamado, el *vocare*; el llamamiento a la *caridad intelectual* de explicar a otro lo que para él es la filosofía, lo que para él significa *aprender* filosofía. Porque, y aunque no se pueda *enseñar* filosofía, sí ha de ser posible *aprenderla*, y puede ayudarse a otro a que la aprenda. “Enseñar a aprender”, esto sí ha de ser posible, porque, como explica Romero en el discurso que nos ocupa, “se trata de aplicar una especie de método socrático, de incitar a los ojos a que miren en cierta dirección, de escalonar y jerarquizar las etapas que deben ser recorridas” (1950a, p. 133). Llevar a cabo estas operaciones coadyuva al proceso de normalización filosófica. Y a usted, apreciado lector, debe quedarle claro que eso fue lo que el propio Romero hizo a lo largo de toda su trayectoria filosófica, como mostraré en el Capítulo 3 de esta disertación.

Enseñar filosofía, o enseñar a que se aprenda a filosofar como parte de un programa normalizador, no consistirá, en consecuencia, en una pasiva y acrítica recepción de información transmitida de modo mecánico e igualmente pasivo por un enseñante: consistirá en aprender a recorrer el camino de la filosofía pero acompañado de otro, o bajo la dirección, supervisión de otro, o en permanente y asiduo *diálogo* con *otro*, al modo socrático, generándose un contexto, una tradición, una historia. En tal sentido, la filosofía, podemos afirmarlo sin temor ni temblor, es, pues, una forma de *encuentro* con el *otro*; un encuentro que, así, se adjudica hoy de una clara y novísima perspectiva *intercultural*.

Recuérdese que el propio García Morente postulaba, en aquel entonces, la completa imposibilidad de decir de antemano en qué consiste la filosofía: a priori, decía, no se puede saber qué es la filosofía. Hay que *vivenciarla*, hay que *hacer* filosofía para finalmente saber en qué consiste, solo después de *haberla hecho*.

Decía García Morente al inicio de sus famosas conferencias de Tucumán, en 1937.

La filosofía es, por de pronto, algo que el hombre hace, que el hombre ha hecho. Lo primero que debemos intentar, pues, es definir ese «hacer» que llamamos filosofía. Debemos por lo menos dar un concepto general de la filosofía, y quizá fuese la incumbencia de esta lección primera la de explicar y exponer qué es la filosofía. Pero esto es imposible. Es absolutamente imposible decir de antemano qué es filosofía. No se puede definir la filosofía antes de hacerla; como no se puede definir en general ninguna ciencia, ni ninguna disciplina, antes de entrar directamente en el trabajo de hacerla (García Morente, 1964, p. 1).

Pero, si bien no se podría transmitir pasivamente la filosofía, o no tiene sentido hacerlo, al recorrerla, al “vivenciarla”, como quería García Morente, es posible ir conociéndola y aprendiéndola, y poco a poco, como consecuencia de dicha interacción, ir formándose un concepto de ella. Esto será un *aprendizaje* de la filosofía. También se aprenderá lo que es la filosofía *haciéndola* en diálogo con *otro*, de una manera formal y sistemática, en una *lección* o *clase*, con un proceso *pedagógico* de por medio, que se trace habilidades a desarrollar y metas (educativas) que cumplir, incluyendo la posibilidad de *evaluar* (juzgar) tal proceso de aprendizaje según los productos o resultados que se obtenga. En otras palabras, aquí subyace un proceso educativo formal de aprendizaje de la filosofía. Y la normalidad filosófica genera el marco corporativo o institucional –*administrativo*– para que tenga lugar dicho proceso y proporcione resultados pedagógicamente controlables. Y esto, como vemos, posee un indiscutible jaez educacional.

Es por ello que Romero afirmaba de García Morente que “es en la cátedra donde su capacidad docente se manifiesta en toda su amplitud y en todo su brillo” (1950a, p. 134). Como toda enseñanza, la de la filosofía implica una relación *empática* entre el profesor y su auditorio. Dicha empatía es parte de las condiciones metodológicas de posibilidad de aprender filosofía. La pedagogía de García también tenía un carácter normalizador, y en ella, decía Romero,

(...) el auditorio se identificaba con el expositor, hacía suyas las palabras apenas caían de sus labios, parecía adivinar lo que diría después. El conferenciante parecía recibir a cada instante la reacción más sutil del auditorio, acomodarse a él exactamente. Y al pronunciarse las palabras finales, era como si se rompiera un sortilegio, y cada uno recobraba su individualidad, temporalmente suprimida durante la lección (1950a, p. 134).

En el devenir de esta enseñanza, no se hace tabla rasa del pasado, ni cada pensador o filosofema es una reliquia arqueológica desprovista de mayor nexo con el presente. La enseñanza de la filosofía vincula al presente con el pasado activando la tradición filosófica, y cada autor o corriente cobra un nuevo sentido, posibilitándose que el filosofar alimente la *tradición*, la enriquezca y diversifique. La enseñanza de la filosofía, en un contexto normalizado, sirve de nexo, de pretexto para reenganchar a la filosofía con su historia. Por ello, refiriéndose a la enseñanza de García Morente, Romero expresaba en su discurso lo siguiente:

(...) y así como la historia de la filosofía se anima con un calor de actualidad, así también el presente filosófico nos lo muestra usted vitalizado, recortado en la misma tela de nuestra vida diaria, como algo que el filósofo profesional se limita a profundizar y a formular. Los temas más recientes, los más arduos también por desacostumbrados y medio informes todavía, se han convertido por usted en accesibles en sus líneas capitales a auditorios numerosos y no especializados. No solo ha enseñado usted, sino que ha introducido el orden en los conocimientos de muchos libres curiosos de filosofía, y esto lo he oído de labios de más de un preocupado oyente después de sus lecciones (1950a, p. 135).

El énfasis puesto por Romero, en este discurso, en los aspectos *pedagógico* y *educacional* de la normalidad filosófica obedece a que se trata, pues, de una manera de activación de la filosofía que cumple la noble función de generar una *παιδεία* que hermane a los hombres en el contexto de una *πόλις democrática*; de vincularlos en la busca de la verdad; de empoderarlos propiciando una ciudadanía *comprometida*; contando, para mayor abundamiento, con la posibilidad de que, si el trabajo filosófico normalizado adopta un carácter académico-profesional, entonces será técnicamente más riguroso, sistemático, altamente especializado y convertido en un ejercicio profesional con

posibilidad de ser remunerado por generar derechos y deberes en el enseñante, lo mismo que en la propia filosofía. Por manera tal, pues, que si la normalidad filosófica supone la enseñanza de la filosofía, y esta nos mueve a construir un corpus filosófico que se inserta dentro de la corriente del pensamiento occidental, entonces la normalidad filosófica ha de erigirse en algo así como el reloj histórico de la filosofía en Latinoamérica, que señala su ingreso histórico dentro de la tradición del filosofar occidental orgánico.

Se puede afirmar, por consiguiente, que fue clave, para que se cristalice dicha normalidad filosófica, el que la filosofía pueda ser *enseñada* y, por tanto, incorporada a los proyectos educativos nacionales latinoamericanos imbuidos de laicismo, durante el siglo XIX y los primeros decenios del siglo XX. De ese modo, poco a poco, Latinoamérica fue siendo testigo de su progresiva adjunción al torrente universal de la filosofía a partir de su aprendizaje de la dilatada experiencia histórica europea al respecto.

Pero, con mucho, ¿qué otros rasgos más específicos presentará esta normalidad filosófica latinoamericana? Será recién algunos años más tarde, en un segundo pronunciamiento, esto es, en el referido artículo que dio a conocer a fines de 1940, en donde Romero se detendrá en hacer estos señalamientos de un modo un poco más específico. Veamos.

1.2.2. Sobre la filosofía en Iberoamérica, 1940

Según el texto de 1940, ¿en qué consiste esta normalidad filosófica? Explica nuestro autor en dicho artículo que la normalidad filosófica significa aquella etapa en la evolución de la filosofía en Latinoamérica en la cual la filosofía se ha convertido ya en una *función ordinaria de la cultura*, es decir, en un componente o actividad habitual de la inteligencia y la cultura propias de cada nación americana. Decía Romero.

No ya como la meditación o creación de unos pocos entendimientos conscientes de la indiferencia circundante; tampoco, por lo mismo, como la actividad exclusiva de unos cuantos hombres dotados de una vocación capaz de mantenerse firme a pesar de todo (1961a, p. 151).

¿Cómo fue posible que sucediese lo anterior?:

(...) una de las sorpresas de estos últimos años es el rápido crecimiento del interés por la filosofía en Iberoamérica. Casi ningún país del continente y sus islas hace excepción, aunque, naturalmente, no todos ostenten la curiosidad y capacidad filosóficas en el mismo grado (1961a, p. 148).

Tal como lo había manifestado en su discurso a García Morente, la gran novedad de lo que corría entonces del siglo en Latinoamérica era ese despertar del continente a la vocación filosófica universal; y, en algunas partes, dicha vocación se manifestaba más adelantada que en otras. No obstante, en todas partes había estos brotes del pensamiento¹⁰, estos síntomas o señales de que nuestra América comenzaba a incorporarse al ágora del pensamiento universal.

¿Qué sucedía hacia 1940 con la filosofía en Latinoamérica que llamó la atención de Francisco Romero? ¿Cuáles fueron los síntomas que pusieron de manifiesto el ingreso de la filosofía latinoamericana en un estado de normalidad? En primer término, dice Romero lo siguiente:

(...) el momento presente marca el ingreso de la preocupación filosófica en el común cauce cultural. Los lectores de filosofía rebasan ya con mucho los círculos reducidísimos y fácilmente identificables de hace algunos años; abundan, están en todas partes y aun donde menos se los pudiera sospechar. Contra lo sucedido hasta hace poco, cuando toda información sería debía buscarse fuera del aula, y el interesado corría todos los peligros que acechan al autodidacta, comienza a ser posible una adecuada formación escolar que provea de los instrumentos esenciales y garantice mediante ellos el rendimiento pleno del trabajo intelectual. Y los que se dedican a estos estudios se conocen y buscan la relación, practican un intercambio cada vez más activo. De este modo se van dando las condiciones externas favorables para una producción intensa y continuada, con la conciencia de participar en un trabajo solidario y conexo; la filosofía deja de ser vista como propensión arbitraria, caprichosa, y se aprovechan vocaciones, puesto que para profesarla con asiduidad no es ya indispensable el temple excepcional de los varones de la tanda anterior. En pocas palabras, se inicia una etapa de normalidad filosófica (1961a, pp. 150-151).

La presencia ya de la nueva etapa de la filosofía en Iberoamérica significa la presencia de todos y cada uno de los indicadores que Romero nos acaba de enumerar. Todas estas señales se están dando en la realidad de la filosofía en Latinoamérica gracias a “una

¹⁰ Algo similar a aquello del *tiempo-eje* de que hablaba Jaspers.

adecuada formación escolar”; por consiguiente, cumpliéndose todas ellas, la filosofía hace su ingreso oficial a formar parte estructural de la cultura latinoamericana y, consecuentemente, de los sistemas educacionales latinoamericanos. Desde luego, una cultura a la que subyace su raigambre occidental, y, tal vez, a la que se puede acusar de oligárquica, pro europea y colonialista, como que de hecho se la ha acusado.

“Hay un creciente número de lectores de filosofía”. Supongo que hay factores externos que han debido catalizar o jalonar todavía más esta situación, como la popularización del libro, la expansión de la educación popular o incluso el factor político, como por ejemplo el que sea también un fenómeno de masas el acceso a una sociedad letrada, culta. Dase, así, la situación aporética de que, por un lado, se democratice y *masifique* el acceso a los procesos de producción, circulación y consumo de bienes filosóficos, y, por otro lado, al final, sea solo una élite vocacional la que se adentre y participe de dichos procesos socioeconómicos y culturales. Al respecto, pienso que la educación filosófica que aquí subyace involucrada, si bien ha de erigirse en un derecho cultural, a cuyo disfrute todos puedan acceder, *no a todos*, finalmente, les será dado *tener* la vocación filosófica o la dedicación definitiva a esta, incluso como una forma de vida.

Si existe algún factor que de manera especial evidencie el estado de normalidad alcanzado por la filosofía en Latinoamérica, ese es el educacional. No otro es el sentido de esta expresión romeriana que acabo de citar: contra lo sucedido hasta hace poco, cuando toda información sería debía buscarse fuera del aula, y el interesado corría todos los peligros que acechan al autodidacta, comienza a ser posible una adecuada formación escolar que provea de los instrumentos esenciales y garantice mediante ellos el rendimiento pleno del trabajo intelectual. Mariátegui, por ejemplo, fue, como sabemos, autodidacta; empero, el suyo fue un caso excepcional, que no niega, en mi opinión, lo afirmado aquí por Romero.

En otras palabras, normalizada ya, es posible enseñar orgánicamente la filosofía y garantizar dicha “adecuada formación escolar”, de un modo un poco más librepensador y no tan sujeta a cánones teológicos, o no sometida a censura eclesiástica. Esto es, se da inicio a un camino conducente al librepensamiento y la libre enseñanza, al libre espíritu de reflexión e investigación. Por aquí empezarán a tener problemas quienes insistan en que se trata de una filosofía puramente repetitiva o colonializante.

La asunción del espíritu filosófico que supuso la normalización de la filosofía en Latinoamérica jalonó aquella *emancipación mental* de la cual algunos han hablado y que implicó, pues, una ruptura con las cadenas ideológicas que ataban a las ideas filosóficas al orden teológico-eclesiástico colonial.

Tal como Romero nos la ha presentado en su diagnóstico de 1940, entonces, la normalidad filosófica supone una reproducibilidad y regeneración de la actividad filosófica de una manera estable, abierta, pública, corporativa, como ateniéndose a determinados cánones de ejercicio. Un número creciente de personas que comienzan a dedicarse vocacionalmente a los menesteres de carácter filosófico *porque* tienen la oportunidad de poder acceder a ello, a estudiarla, a leerla, a discutirla *con otros* y a hacer de la producción de filosofemas un asunto público y dialógico, más que meramente monológico. Incluso, otros pueden dedicarse de un modo exclusivo a ese tipo de estudios, y hacer de ello un medio de vida, un *oficio* remunerado y *profesional*, y también una *forma* de vida. Ambas dimensiones, medio de vida y forma de vida, no necesariamente tienen por qué entrar en colisión, como veremos más adelante con el ejemplo del propio Francisco Romero¹¹.

Está claro que la normalización de la filosofía, según la conceptualización romeriana de 1940, supuso su profesionalización y, en consecuencia, su enseñanza más estable, orgánica, sistemática y de un jaez laical, incorporada a un sistema educacional nacional. A mi juicio, una de las ventajas que este hecho acarreó fue en simultáneo beneficiosa tanto para la propia filosofía cuanto para el sistema educacional al cual ella se adscribió o se incorporó, generando un giro institucional de la filosofía en Latinoamérica.

En efecto, normalizarse le significó a la filosofía la posibilidad de, vía la educación filosófica, convertirse en tributaria de la educación del pueblo. Se puede incorporar a un proyecto educacional, a un propósito social formativo. Y, con ello, la filosofía misma se adjudica de un carácter educativo en el conjunto social. En la esfera pública, ese será, por consiguiente, su lugar normal, su ámbito natural, institucional, digamos así.

¹¹ Ver *infra*, Capítulo III de esta disertación.

El notable incremento en todos los indicadores genera aquello que Romero denomina el clima filosófico que caracterizará al estado de normalidad alcanzado por la filosofía en Latinoamérica. Esta suerte de “opinión pública” denota debate público, colectivo, corrientes de opinión, ágora, libre examen, ruptura de ataduras y sujeciones ideológicas eclesiásticas. Quienquiera puede participar de ello y contribuir a la creación, por tanto, de una cultura filosófica y, en consecuencia, de una tradición de pensamiento, permanentemente enriquecida.

Una cosa es filosofar por cuenta propia, aislado y sin mayor posibilidad de contacto intersubjetivo con otras conciencias filosofantes, y otra cosa es tener la ocasión de trabar contacto con otros y entrar en un diálogo intersubjetivo. En buena cuenta, está aquí en juego la demarcación entre monólogo y diálogo. Enseñar filosofía (a otros) es una manera de enseñársela a sí mismo en la misma medida en que se gana en aproximación a la verdad y al conocimiento como construcciones sociales. La filosofía, además, gana en estabilidad y presencia social vía, por ejemplo, la educación. Dicha estabilidad es necesaria para que el estado de normalidad no sea un mero accidente, una simple circunstancia, una eventualidad o inclusive una casualidad en el proceso histórico-cultural de la filosofía como una “función ordinaria de la cultura: latinoamericana.

Lo anterior acarreará la consolidación del clima filosófico de que habla Romero. Al convertirse la filosofía en dicha “función ordinaria”, la cultura y el mismo conjunto social se aseguran de una vida filosófica. Todo ello contribuirá al despertar de la conciencia filosófica y al surgimiento, por tanto, de nuevas vocaciones filosóficas, que regeneran al filosofar, con lo cual generarán comunidad filosófica, el agrupamiento de quienes ya hacen filosofía, se reúnen e intercambian sus intereses y logros. Así, reitero, la filosofía gana en estabilidad y, en consecuencia, en normalidad. Por estas razones, se puede postular aquí que la educación filosófica cumple, pues, una clara función normalizadora en el conjunto social.

1.2.3. Enrique José Varona, 1941

Hay un tercer pronunciamiento de Romero acerca de la normalidad filosófica latinoamericana. Tuvo lugar el 31 de octubre de 1941, en el Instituto Argentino-Cubano

de Buenos Aires. En dicha ocasión, Romero impartió una conferencia¹² que versaba sobre el pensador cubano Enrique José Varona, en la cual señala algunas especificaciones sobre el tema que nos ocupa.

En dicha conferencia, Romero insiste en poner de relieve la magnitud de la normalidad filosófica: “los estudios filosóficos crecen y prosperan en Iberoamérica; tal auge es uno de los hechos, hoy por hoy, más considerables y prometedores en el área de la cultura de estos países” (1957a, p. 9), sostuvo. Es decir, hay una *avalancha intelectual* denominada normalidad filosófica. Si ya se ha iniciado un proceso de normalización de la filosofía en Latinoamérica, en todo caso Romero aquí da cuenta de cómo dicho proceso se afirma, se afianza, se consolida y echa renovadas y promisorias raíces espirituales en nuestro continente. América se abre al pensar universal. La filosofía, en el complejo cultural latinoamericano, va ganando mayor presencia y *reconocimiento*, abriéndose caminos, creándose espacios, generando su propia historia, la *historia de las ideas*¹³. Las grandes controversias ideológicas, morales, políticas, científicas, pedagógicas y culturales que sacuden al mundo fueron ingresando a la escena filosófica latinoamericana, y los pensadores latinoamericanos han ido adentrándose en ellas, adhiriendo a tal o cual enfoque, pero quedando pendiente el ensayo de construcción de un discurso propio, desde nuestra realidad, según el querer de Zea¹⁴.

Acontecimientos históricos de trascendencia mundial, como la Segunda Guerra Mundial o la Guerra Civil española, habían afectado al normal desarrollo de la actividad filosófica en Europa, y habían forzado a muchos filósofos, sobre todo aquellos de procedencia española, al exilio. Por ello, la esperanza estaba depositada en Latinoamérica, por lo cual advierte Romero que, “la creciente preocupación americana por la filosofía promete un aporte sustitutivo que puede ser del mayor precio para que continúe su curso la averiguación de los problemas supremos y últimos” (1957a, p. 9).

Una de las más importantes consecuencias de la normalización de la filosofía en Latinoamérica residirá, como señala Romero, en

¹² Publicada después como artículo en 1943, en la revista del Colegio Libre de Estudios Superiores (*Cfr.* Romero, 1957a).

¹³ La cual, como ha mostrado el doctor Cerutti, no es una disciplina desaparecida (*Cfr.* Cerutti, 2003).

¹⁴ A propósito de esto, Charles Hartshorne (1987) habla de la creatividad de los filósofos estadounidenses, señalando que nada tienen que envidiar, filósofo por filósofo, a los europeos.

(...) el hecho de que la cultura de nuestros países se eleve a la conciencia filosófica, anunciando con ello que llegan a su definitiva mayoría de edad; porque la filosofía, comparada por Hegel, como es sabido, con el búho, el ave de Minerva que levanta su vuelo al crepúsculo, señala con su aparición la madurez del espíritu e indica que el viaje intelectual ha comenzado su postrera y más ardua etapa (1957a, p. 9).

Se trata del espíritu de la Ilustración, que llega a Latinoamérica y “marca la hora solemne en el reloj americano”, como diría Romero.

Pero aquella toma de conciencia es un proceso histórico, y, primero, consistirá en aprender a filosofar recibiendo la influencia ideológica europea; y, segundo, que, a mi modo de ver, la máxima expresión de aquella conciencia filosófica habrá de ser que un pueblo como el latinoamericano pueda llegar a pensarse a sí mismo, pueda verse colocado ante el espejo histórico y verse reflejado tal cual, en su mismidad. Se trata de un momento histórico en la evolución del pensamiento filosófico latinoamericano, y no es el caso que, por el solo hecho de normalizarse, la cultura toda se torna filosófica.

En razón a lo anterior, Romero, en el texto que glosamos, distingue –hasta su época– tres etapas en la evolución del pensamiento filosófico iberoamericano: la primera sería la colonial; la segunda, la de los prenatalizadores; y, finalmente, la tercera sería la etapa de la “normalidad” filosófica. Veamos algo al respecto.

Sobre la primera etapa, refiere Romero: “el carácter escolar del trabajo filosófico, supeditado a la docencia y sin grandes ambiciones de originalidad ni creación” (1957a, p. 11); es decir, que quienes hacían filosofía en la Colonia estaban más preocupados por la “asimilación o incorporación de lo extraño en vista de la enseñanza superior” (1957a, p. 11). De la segunda, que es la etapa de los *fundadores* de la filosofía en Latinoamérica, dice Romero que se trata ya de *filósofos* porque son creadores o adhieren personalmente a ideas o planteamientos teóricos; hacen, señala, *vida filosófica*. De ellos dice Romero que “lo peculiar de estos hombres es un enérgico sentido filosófico apareado a una profunda y activa comprensión de las cuestiones más candentes y vitales de su época” (1957a, p. 13).

La cultura de sus respectivos países requería de la intervención de ellos, pero “la actividad filosófica no era todavía una función normal, una tarea de cultura de orden común”, insiste Romero (1957a, p. 13); o sea, no era todavía una filosofía “normalizada” la que aquellos *fundadores* hacían. Más bien, integraban, enriquecían y profundizaban nuestra cultura con la preocupación filosófica. En otras palabras, concluye Romero,

(...) con este grupo ilustre, en el que Varona ocupa lugar destacado, y en el que, desdeñando diferencias de tiempo en mérito a la común función y significación, debemos contar a hombres como el mexicano Caso, el peruano Deustua, el uruguayo Vaz Ferreira, el chileno Molina y el argentino Korn –ocurre un hecho importantísimo y decisivo: el verdadero ingreso de la filosofía en Iberoamérica y de Iberoamérica en la filosofía (1957a, p. 13).

Recuérdese que a estos *fundadores* de la filosofía en Latinoamérica Francisco Miró Quesada, por su parte, los denomina patriarcas (Cfr. Miró Quesada, 1974, pp. 13 y 30).

En la que sería la tercera etapa, la correspondiente a la normalidad filosófica, el interés filosófico se amplía, se difunde y se organiza (Cfr. Romero 1957, p. 13). Como señala Romero, lo típico de este grupo es que,

(...) no ocurre que pocos países ofrezcan, como en la etapa anterior, una grande y solitaria figura, aureolada de austeros prestigios, sino que lo ordinario es que muchos países, si no todos, cuenten con grupos más o menos numerosos, diversos en la calidad y cantidad de sus componentes, pero afines por la intensidad de la preocupación filosófica, por el afán de trabajo personal, por la tendencia al intercambio y la comunicación (1957a, pp. 13-14).

Esto señala ya los rasgos típicos del filosofar normalizado. En aquellos países latinoamericanos en donde la filosofía se ha normalizado, esta es ya una actividad “normal”, socialmente aceptada y ejercida como una actividad institucional y educacional que puede suponer intercambio colectivo, intersubjetivo, sin reducirse a las cuatro paredes de la subjetividad reflexiva de cada quién.

En otras palabras, para decirlo nuevamente, la filosofía normalizada se torna una filosofía más orgánica, estructural, profesional (académica), corporativa, vinculada a

instituciones educacionales (es decir, institucional) y en la que se observa un vivo deseo de integración entre los estudiosos que se dedican a la investigación y meditación filosóficas. Esto es, se observa entre los “fundadores”, acaso sin proponérselo deliberadamente, un vivo afán de construir una comunidad filosófica latinoamericana, que pueda ser capaz de articular la construcción de un discurso filosófico hecho por pensadores latinoamericanos que, aunque enganchados a nuestro ser histórico, no abduquen de la universalidad que en Occidente ha caracterizado siempre al filosofar (universal) y mantengan notable e inevitable influencia ideológica de las corrientes, teorías, temáticas y filosofemas producidos en otros centros internacionales de producción y distribución de bienes filosóficos.

En esta etapa normalizada, agrega Romero,

(...) el esfuerzo filosófico se ha normalizado, es ya una común tarea de la inteligencia que atrae y seduce a muchos jóvenes, que conquista lectores y libres oyentes. En sitios aislados surgen robustas vocaciones, llegan a alcanzar algunos una formación estricta sin auxilio extraño, en condiciones tales que denuncian la existencia de un clima filosófico, de una atmósfera cálida y envolvente propicia a estas germinaciones, antes rarísimas (1957a, p. 13).

Pero, precisamente, la conquista de tales nuevas vocaciones filosóficas fue teniendo lugar por medio de la educación filosófica, principal canal para suscitar el ánimo reflexivo, el intercambio intersubjetivo que estimula la creación de comunidades de indagación en nuevos interlocutores filosóficos. Esto, a la postre, fue contribuyendo a crear las condiciones de posibilidad de una genuina normalización de la filosofía precisamente en términos educacionales. O, mejor, da un carácter educacional como evento sociopolítico y cultural a la normalización de la filosofía en Latinoamérica.

Un excelente testimonio de esta indesligable vinculación entre la normalidad filosófica y la cultura a través del sistema educacional lo encontramos en la propia trayectoria filosófica de Francisco Romero. En esa dirección, afirmo en este papel que su obra y su praxis constituyen una evidencia clara de este vínculo estrecho entre la filosofía y la educación. De la misma forma, sostengo que ambas dimensiones romerianas constituyen un claro testimonio del doble carácter, a un tiempo filosófico y educacional,

de la normalidad filosófica latinoamericana. Volveré más adelante sobre este asunto¹⁵. ¿Qué significó, pues, la conversión de la actividad filosófica en Latinoamérica en una función ordinaria de la cultura?

1.3. Análisis y discusión

1.3.1. La filosofía como función ordinaria (y dialéctica) de la cultura

El aprendizaje de la cultura, consecuentemente, incluirá el aprendizaje de la filosofía. Como decía Romero, al normalizarse, la filosofía se convierte en una “función ordinaria de la cultura”. Es un momento de particular importancia para la filosofía, porque, si bien la cultura apuesta por integrar a la filosofía, no está predefinido, empero, cuál habrá de ser la situación o status de esta en dicho contexto cultural. A pesar de que la normalización aconteció en contextos socioeducativos, ¿quién será el sector social abanderado de su ejercicio una vez admitida en el cuerpo cultural? ¿Los filósofos académicos solamente, o todos (todas aquellas personas que consideren poseer una vocación para dicho ejercicio)? ¿Cuáles serán las formas mediante las cuales la filosofía se insertará en la cultura? ¿No requerirá de mayores compromisos socioculturales, más allá de ser tan solo “filosofía académica”? Si la filosofía es una actividad personal¹⁶, o sea sería el meditar de un alma en diálogo consigo misma, ¿ese será su único fuero, como se sugiere a partir de la tesis de Rorty sobre la prioridad de la democracia sobre la filosofía (Cfr. Rorty, 1998)?

En esta disertación preconizo que una de las formas para evitar o combatir la privatización académica de la filosofía es identificar el carácter de evento educacional que caracteriza desde su alborear como fenómeno histórico, social, cultural y político a la normalización de la filosofía en Latinoamérica; es decir, que se integró al sistema educacional todo y de todos. Para ello, las ciencias humanas nos muestran la predisposición que hay en los humanos para aprender más de la cultura vigente, la herencia social actual, pero también para enriquecerla. Esta capacidad de inventiva mueve al progreso de la cultura, pero también a la creciente complejización de esta, lo cual constituye uno de los acontecimientos más significativos de la vida humana.

¹⁵ Ver *infra*, Capítulo III de la presente disertación.

¹⁶ “Prenormalizada”, diría Romero.

Sin duda, al insertarse la filosofía en la cultura como una de sus funciones habituales, contribuye a hacer a la cultura más compleja e intelectualmente más rica en posibilidades; y, también a desarrollarla y mantenerla vigente. En la medida que la filosofía se ocupa de “pensar”, puede convertir también a la propia cultura y al conjunto social en objetos de dicho “pensar filosófico”. Cuando esto ocurre, la filosofía contribuye a la complejización de la cultura, porque moviliza la libertad humana y todas las competencias y capacidades en favor del desarrollo cultural.

No es el caso que la filosofía se terraplene en un compartimento estanco y “desde allí” se trasmuta en una termita que todo lo petardea o destruye con el tamiz (pretexto) de la crítica; no. Es conveniente recordar, con Ralph Linton, que,

(...) el hombre puede ser un ente racional, pero ciertamente no es un ser utilitario. La revisión y expansión constantes de su herencia social son el resultado de algún impulso interior y no de necesidades externas. Parece como si el hombre se complaciera jugando con su mente tanto como con sus músculos. El obrero hábil no se conforma con su trabajo rutinario; disfruta planteándose y resolviendo nuevos problemas de creación. El pensador se deleita en especular sobre muchas cosas que carecen de importancia práctica, al paso que los individuos que no poseen aptitudes para crear con las manos o con la mente, están alertas para aprender nuevas cosas. La capacidad de aburrimiento de la especie, más que sus necesidades naturales y sociales, parece constituir el origen de su progreso cultural (Linton, 1967, p. 101).

El propio historiador Jorge Basadre resaltaba, en 1949, el papel *integrador* que desempeña la cultura entre nosotros. Esta, piensa, no consta de informaciones, conocimientos o ideas flotantes y aisladas unas de otras en compartimentos estancos, sin mayor conexión entre ellas. La cultura, en sí, es una plataforma giratoria, una suerte de festival de todas las sangres: una posibilidad pero también una realidad. Un escenario en el cual pueden *participar* todas las voces. Así lo entendía Basadre cuando decía que la misión de la cultura

(...) es el ordenamiento y el estímulo de capacidades que vivan, expresen y comprendan su tiempo, que sepan mirar lúcidamente cada circunstancia original, que puedan cumplir mejor la mejor tarea que le es dable al hombre en la tierra que es vivir, crear, luchar (1960a:46).

Las capacidades integradoras que puede aportar la filosofía encuentran aquí una suerte de escenario natural.

Por consiguiente, una cultura concebida de esta manera es el mejor tabernáculo para la función ordinaria que la filosofía ha sido convocada a cumplir al interior de ella y como parte de ella. La función integradora de la cultura empata de manera perfecta con la función similar que la filosofía puede cumplir como suprema forma integradora de los saberes en el conjunto sociocultural.

Consecuentemente, al insertarse en la cultura como una “función ordinaria”, y para facilitar el hecho de que la filosofía desempeñe una función educacional en el conjunto social correspondiente, la filosofía precisa de definir cuál es su status. “Un *status*, considerado aparte del individuo que puede ocuparlo, es simplemente un conjunto de derechos y deberes”, define el citado Linton (1967, p. 122). Como esos deberes y derechos son *dinámicos*, esto es cambian según los tiempos históricos y sociedades, entonces dicho status, por consiguiente, estará en movimiento y, por ello, tendrá un carácter *abierto*. Esto, a mi entender, proporciona a la normalidad filosófica, pues, un carácter abierto, movable, sujeta a evolución, a encontrar nuevas formas o modalidades de manifestarse en el tiempo.

El asunto es que la cultura *toda* está revestida de un carácter educacional en la medida que los humanos la *reciben* como herencia espiritual de sus mayores y asumen el compromiso de engrandecerla y enriquecerla. Como apunta la antropóloga Margaret Mead, “la mayoría de toda sociedad tiene el ineludible destino de perpetuar la cultura de la misma” (1962, p. 140). Vale decir, como señala Melville Herskovits, la educación vendrá a ser “el proceso por medio del cual la sabiduría de un pueblo pasa de una generación a otra” (1968, p. 359). De este modo, todo individuo humano tiene la obligación de asumir la herencia cultural de sus ancestros, cultivarla, enriquecerla y defenderla *como suya*.

Para Mead, la educación es, básicamente, “ese proceso mediante el cual un individuo en formación es iniciado en la herencia cultural que le corresponde” (1962, p. 162). Esto quiere decir que la educación vehiculiza la inserción de un individuo humano

en el contexto de la cultura. Vale decir, la educación permite abrir un canal para la *endoculturación*, aquel proceso en virtud del cual, según la explicación del citado Herskovits,

(...) no solamente se consigue toda la adaptación a la vida social, sino también todas aquellas satisfacciones que, si bien forman parte, naturalmente, de la experiencia social, derivan de la expresión individual más bien que de la asociación con otros en el grupo” (1968, p. 53).

La endoculturación, vale decir la inserción del individuo humano en la cultura por medio del aprendizaje de esta, es un proceso complejo, y supone un permanente y persistente proceso de aprendizaje a lo largo de toda la vida. Esto da un carácter *educacional* a la cultura en tanto y en cuanto hay que *aprender* los contenidos y formatos de esta, siendo dicha inculcación *informal* (si se la aprende en contextos familiares, sociales o bajo el influjo de los medios de comunicación masiva) o *formal* (si se la asimila en contextos de escolaridad o vinculada a las instituciones educacionales de los sistemas educacionales nacionales y regentados por el Estado).

Como señala Murdock, la cultura es *aprendida* y es *inculcada*, y el mecanismo de transmisión es la *educación*. Esto, sin duda, también alcanzará a la filosofía, la cual, al insertarse como una función ordinaria del aparato cultural vigente, se *profesionalizará* y reclamará también se le dé un tratamiento de carácter *educacional*, como todo elemento cultural vigente en el presente, en el contexto de una cultura en permanente proceso de *cambio*.

Así las cosas, la normalidad filosófica, tal como la diagnosticó Romero a comienzos de los años cuarenta del siglo XX, presentaba las características descritas con anterioridad, las mismas que no tienen por qué ser estáticas o permanecer tal cual hasta hoy, y seguir siendo plena y literalmente vigentes y subsistentes hoy. Pueden adoptar otras formas, diferentes, más actuales y acordes con los acontecimientos históricos hodiernos. Esto es, hablo de una normalidad filosófica dialécticamente leída y compatibilizada con las exigencias histórico-sociales y culturales de los tiempos que corren, que la sociedad del conocimiento interpelará *in perpetuum*.

Pienso que la filosofía debe desempeñar, en el contexto de la cultura, una función *educacional*, pero sin abdicar de su naturaleza crítica y problemática. ¿Cuáles serán los deberes y derechos adquiridos por la filosofía que caracterizarán su *status* al ser insertada como una función ordinaria de la cultura? En principio, es evidente por sí mismo que uno de los derechos más importantes que ella adquiere, por su nuevo status, es el de poder formar parte de un *programa*, de un proyecto educacional nacional, de un propósito de garantizar una educación para el pueblo. Consecuentemente, también se le adjudica el derecho a ser enseñada *de manera oficial*, divulgada, dada a conocer a otros y permitir que estos otros puedan tener alguna participación en los procesos de producción, circulación, intercambio y consumo de los bienes filosóficos. Se generará aquello que Derrida denominó *du droit à la philosophie*.

Pero, al mismo tiempo, el posicionamiento adquirido en la sociedad y la cultura demandará a la filosofía la asunción y cumplimiento de ciertos deberes *educacionales*, e involucrarse de manera activa en la educación del pueblo cumpliendo, pues, una clara función educacional en el conjunto sociocultural, independientemente de las derivaciones políticas, éticas, estéticas, epistemológicas o de otra índole a que aquella demanda diere lugar en su quehacer habitual.

Status y función son dos categorías provenientes de las ciencias sociales que es preciso considerar bien aquí. “Una *función* representa el aspecto dinámico de un *status*”, observa Linton (1967, p. 122). Se trata de dos atributos completamente inseparables. Cada individuo adquiere un status en el grupo humano y ello le irroga el cumplimiento de determinadas funciones, de tal modo que, como añade Linton, “mientras más perfectamente ajustados a sus *status* y funciones estén los miembros de cualquier sociedad, más fácilmente funcionará esta” (1967, p. 123).

En términos de normalización de la filosofía, se puede decir, entonces, que esta propicia la generación de un status para quien filosofa, asociado a un nivel de *prestigio social* y de merecimientos, porque el nuevo status estará directamente vinculado al desarrollo de sus méritos personales¹⁷. Esto obliga al filósofo, como dije, al cumplimiento

¹⁷ David Mandelbaum (1993, pp. 408 ss.) distingue entre *status adscrito* y *status adquirido*. El primero, dice, se asigna sin mucha referencia a las habilidades personales del individuo. En cambio, el segundo está vinculado, más bien, a los esfuerzos personales de los individuos. Este último sería el caso del status de normalizado de los filósofos vinculados al sistema educacional, en especial el universitario o académico.

de determinadas funciones de carácter *educacional* en tanto y en cuanto, al normalizarse se ha arraigado la filosofía, como dije, en el *sistema educacional*, involucrándose con las instituciones educativas, como por ejemplo la universidad, una institución dedicada precisamente a la producción, circulación y consumo de conocimiento, lo cual implicará también, pues, su puesta en circulación vía la *enseñanza*.

En tanto que fenómeno social, la normalización de la filosofía define un status y abre la posibilidad de que se defina, además, un status ocupacional para el filósofo, en vez de que este siga siendo el “fracasado hidalgo harapiento” de que alguna vez hablase Rorty (*Cfr.* Rorty, 1996a, p. 127). La filosofía se convierte en una profesión y el filósofo se adjudica el status de un “profesional”, del cual, una de las primeras cosas que se espera que “haga” en el conjunto sociocultural sea la enseñanza. Como claramente señala Logan Wilson al respecto, “La expectativa normal dentro de la profesión es que una persona que ingresa como recluta eventualmente se convertirá en profesor o profesor administrativo” (Wilson, 1976, p. 97). Si esto es así, entonces el filósofo, al ser reclutado para la enseñanza, cumplirá, en la sociedad y en la cultura, pues, una evidente función *educacional*.

En consecuencia, lo anterior es uno de los fundamentos de por qué la normalidad filosófica tiene *abierto*, por ejemplo, el reto de visitar y repensar su status así como sus funciones en la sociedad del conocimiento. Con relación a la época en que Romero planteó el status de normalizada para la filosofía latinoamericana, los tiempos han cambiado, y la vida social se ha tornado más compleja que entonces. Así, ¿cuál es el status del filósofo en una sociedad en la cual la filosofía se ha normalizado? ¿Cuáles son las funciones implícitas en dicho status en la actual sociedad del conocimiento, por ejemplo?

La filosofía se incorpora a la cultura orgánica, pues, como lo que es, un saber teórico, pero sin alejarse de la cotidianeidad, o sin abdicar de las repercusiones morales o políticas que siempre implican los filosofemas, por muy abstractos y abstrusos que se les presume. Como decía Romero en 1943, “el que la filosofía sea teoría estricta, no supone su alejamiento de la vida; antes se integra fecundamente en ella solo en cuanto es teoría, en cuanto obedece a su índole propia” (1957b, p. 119). Claro, la filosofía, con su adscripción a la *cultura oficial*, no tiene –como decía unas líneas más atrás– por qué perder su ipseidad de saber teórico, aporético, crítico y problemático. Incorporarse a dicha

estructura no solo le suministra un status, sino que la filosofía no tiene por qué renunciar a lo que le es característico desde sus orígenes y por su propia naturaleza.

Al integrarse en lo superorgánico de que hablaba Alfred Louis Kroeber, la filosofía se genera su espacio propio, el filosófico, y la sociedad como tal adquiere la obligación moral de filosofar y defender el filosofar, siendo la sociedad política, el Estado, la primera llamada a garantizar que en el conjunto social la filosofía tenga derecho de posesión efectivo sobre dicho espacio ganado. Pienso que, así, la filosofía, al normalizarse, se ha adjudicado el derecho de adscripción al sistema educacional y a formar parte importante de la educación del pueblo respetando su autonomía y su naturaleza de saber especulativo y teórico. Como expresa Romero, “la filosofía tiene sus fines propios, y solamente merece respeto y es útil al hombre, a la vida del hombre, cuando se atiende a ellos” (1957b, p. 119).

La normalización de la filosofía, por consiguiente, habrá de garantizar que la filosofía cumpla sus propios fines, pues su “utilidad” como saber residirá en esa fidelidad a su propia naturaleza; ello impregnará a la cultura de un carácter democrático, tolerante, inclusivo y, en consecuencia, filosófico, porque mostrará su capacidad para filosofar. El tema consiste aquí en considerar que tal impregnación supone la difusión de la filosofía en el sistema educacional, por lo cual se fomentará la *filosoficidad* de la misma democracia y de los ciudadanos en tanto que *personas*.

Este es el contexto en el que se inscribe la expresión romeriana de que “nuestra cultura, ninguna cultura digna de tal nombre, es concebible sin filosofía” (1957b, p. 119). Esto es, en el proceso de normalización, la cultura incorpora a su esquema habitual a la filosofía, y en lo sucesivo, la sanción social y cultural admitirá al discurso filosófico como uno de sus rasgos ínsitos, pudiendo cuestionar y ser cuestionado; pensar y ser pensado; examinar y también ser examinado; y podrá, en fin, contribuir a la gestación de un discurso propio (Zea) pero también dicha filosofía podrá ser sometida a evaluación crítica inmisericorde. Sobre todo si, en tanto y en cuanto que forma de saber, diese la espalda al hombre, su mundo y sus problemas, alejándose de la cotidianeidad, renegando de esta.

Lo anterior configurará, en rigor, un vínculo fuerte con la sociedad, de modo que el filósofo no sea concebido, en el contexto de la cultura a la cual oficialmente se ha

incorporado, como un soñador que refugia su desencanto de lo inmediato en un paisaje de fantasía o en ficciones antes que en los contenidos concretos de la cultura de la que ya forma parte. Así, la presencia institucional de la filosofía en la cultura puede garantizar reproducibilidad teórica creando más teoría y más cultura, así como mecanismos de crítica que pauten una creación cultural más ligada a las tradiciones propias de la cultura. El resultado de esta presencia de la filosofía en la cultura es la mayor *humanización* del ser humano. Como señala Romero, mediante dicha creación, el ser humano “va realizando su ser propio y hace posible que sus descendientes sean cada vez más hombres” (1957b, p. 121).

La filosofía en tanto que función normal de la cultura, pues, puede tornarse en *conciencia* de esta, pensándola y repensándola, esparciendo de filosoficidad su contenido. La asunción de su espacio es una forma de empoderamiento, en el cual y desde el cual ella es lo que es según su mismidad de saber teórico. Porque, si la cultura consta de muchos aspectos: el saber, las costumbres, las creencias, la moral, la religión, el lenguaje, el derecho, las artes, la ciencia, las instituciones, las técnicas, etc., entonces la filosofía asumirá, frente a todo ese complejo cultural, su naturaleza crítica y problemática, siendo también parte autocrítica de la cultura. Si esto faltase, entonces, como indica Romero, el ser humano

(...) viviría ingenuamente la cultura, como el animal vive ingenuamente su mundo o ambiente natural. Pero el hombre no se contenta con nada dado, aunque sea él mismo quien lo produce. Quiere que todo ante él se justifique, hasta lo que es producto de su propio espíritu (1957b, pp. 121-122).

Para seguir al antropólogo estadounidense Clifford Geertz, la cultura es una urdimbre de significados que el hombre ha construido y en los cuales se halla inserto (*Cfr.* Geertz, 2006, p. 20). Conforme a esto, mediante la cultura, el hombre ha creado una compleja trama de significaciones validadas socialmente, con las cuales puede “comprender” el mundo, comprender a los otros y convivir con ellos, comprendiéndose a sí mismo. Y lo que es más importante: puede transmitirlo como patrimonio o tradición a otros.

Si la filosofía ha de ser admitida como una función normal de la cultura, no solo no deberá ser un mero ejercicio simbólico más, sino que deberá recuperar para sí todo el peso simbólico de la rica diversidad cultural nacional, hacerla suya, pensarla, retransmitirla, reivindicarla y reubicarla en el contexto mundial hoy globalizado. Asumiendo el profundo carácter simbólico de un conjunto social, la filosofía normalizada en Latinoamérica, siguiendo la línea liberacionista planteada en su momento por el doctor Augusto Salazar Bondy, está llamada a hacer causa común con todo ese gran contenido simbólico de nuestro complejo cultural, y no solo con su aspecto meramente institucional o administrativo. Esto, sin duda, dará mucha movilidad a su status.

En mi opinión, una de las tareas que la filosofía como función ordinaria de la cultura latinoamericana está llamada a hacer suya consiste en no permitir que las profundas estructuras de significación, de experiencia histórico-social y de concepción del mundo que el hombre latinoamericano, aborigen o no, ha desarrollado como parte de su experiencia histórica, sean ninguneadas por una concepción postiza, cimentada en el consumismo y en el presentismo; y que significa, como diría el doctor Salazar, una vuelta de tuerca a su condición de pueblo oprimido y un reforzamiento del estado de alienación e inautenticidad de nuestra cultura y también de nuestro pensamiento.

Con mucho, creo que la presencia de la filosofía en el contexto de la cultura y la sociedad en calidad de “función normal” de la *intelligentsia* no está exenta de algunas dificultades. Veamos alguna de ellas a modo de ejemplo.

1.3.2. Monólogo prenatalizado, dialogicidad normalizada y discurso universal

De plano, la incorporación de la filosofía al ámbito de la cultura puede dar lugar a la decantación de una enorme diversidad de situaciones aporéticas. Por ejemplo, una de estas dificultades estaría relacionada con el tema de la propiedad de los bienes filosóficos. Efectivamente, ocurre que las ideas o teorías filosóficas, como sabemos, son producto de los esfuerzos de reflexión y de indagación teórica de la subjetividad racional de quien piensa y se toma el esfuerzo del trabajo de creación filosófica e intelectual. Pero, al ser sometidas al escrutinio y al debate públicos, con su ulterior enriquecimiento conceptual, genera un movimiento dialéctico en tales ideas o filosofemas, de modo tal que se genera una dificultad acerca de su titularidad. ¿Quién finalmente podrá reclamar la propiedad

intelectual de tal filosofema o teoría filosófica? ¿O es que en determinado momento las categorías, filosofemas o teorías filosóficas en juego sobrepasan los límites de la mera autoría subjetiva de alguien para pasar a ser una suerte de patrimonio colectivo de algún grupo o colectivo humano, generándose algo así como un capitalismo cognitivo en el plano de las ideas filosóficas? ¿Constituyen los bienes filosóficos una especie de bienes privados, de exclusiva propiedad (intelectual) del pensador que inicialmente les dio vida? ¿O se trata de bienes públicos, cuya titularidad podría ser invocada incluso por una determinada comunidad?

Quisiera, en primer lugar, reflexionar sobre este problema a propósito de la teoría filosófica de Romero sobre la normalidad filosófica. Por ejemplo, en la actualidad, ¿cuánto de lo que se entiende por normalidad filosófica corresponde al propio Romero y cuánto se debe a la cosecha de otros intérpretes? Es decir, lo que *se debería* entender por normalidad filosófica, ¿debe constreñirse solo a lo que dijo Romero? ¿O puede incluir el aporte o interpretación de otras subjetividades reflexivas que se ocupen de esa categoría filosófica, incluida la nuestra en esta disertación?

Por ejemplo, el clima filosófico de que hablaba Romero implicó la presencia activa y creciente de los siguientes elementos ya mencionados antes: el número de lectores de obras filosóficas; la enseñanza filosófica regular; la voluntad de conexión, de contactos e interrelación intersubjetiva entre los estudiosos de filosofía; el número de vocaciones filosóficas; y, las publicaciones de carácter filosófico. Me parece, en principio, que estos elementos sociológicos, desde la época en que Romero se pronunció sobre ellos hasta hoy, han tenido un notable incremento y evolución. Asimismo, se aprecia una presencia más regular de cada uno de dichos elementos en el contexto de la cultura nacional de los países latinoamericanos. Dichos elementos han ido, gradualmente, incrementando su presencia sociocultural, de modo tal que configuran una normalidad abierta y no necesariamente constreñida a lo que el propio Romero pudo en principio haber dicho o haber diagnosticado de ella.

El tema es que, al incorporarse al hondón de la cultura, la filosofía normalizada propicia la apertura (dialógica) de los discursos filosóficos (monológicos) y también de los procesos de producción, circulación y consumo de los bienes filosóficos, de modo tal que muchos más –los que estén destinados a ello– puedan acceder a la producción

filosófica y puedan, al mismo tiempo, aportar y enriquecer la naturaleza de la categoría “normalidad filosófica”. Tal vez universal pueda ser la idea, pero será temporal y relativa la interpretación que se practique de ella en cada cultura, tiempo, mentalidad, etc.

Esto último nos regresa a la dificultad planteada al principio, y genera, a mi entender, una situación dilemática: lo que se diga (o incluso lo que se ha dicho después) sobre la normalidad filosófica, ¿debe constreñirse a solo lo que dijo el propio Romero de ella?, ¿o se la puede enriquecer con nuevos aportes y generar, así, un movimiento dialéctico con dicha categoría?

Varias situaciones se decantan a partir de lo anterior. Una primera, por ejemplo, tiene que ver con el tema de la imitación o la falta de originalidad que se podría achacar a determinado discurso filosófico. ¿Hasta qué punto, o en qué sentido, puede tildarse de imitación o repetición la asunción de algún filosofema al cual se lo asume como universal pero que ha sido pensado por otra conciencia filosofante?, ¿no podía acaso ser una adhesión consciente y sincera?, ¿en qué consiste, en rigor, la universalidad de un filosofema?, ¿cuándo podemos calificar de “universal” a un filosofema o planteamiento filosófico?

En ocasiones suele decirse que algunas personas e instituciones valoran y aguardan la palabra del filósofo, como si este tuviese en su poder un *recetario* o conjunto de moralinas para “solucionar” u “orientar” a los seres humanos en su cotidianidad. Si así fuese, ¿en virtud de qué, o en nombre de qué, puede un filósofo hablar de presunta “universalidad”, esto es, que su palabra encierra ideas con validez universal o que sus supuestos “consejos” contengan la llave maestra que nos conduce a la verdad universal?

Peter Engelmann escribe que,

(...) pertenecen, por cierto, al pasado los tiempos en que era importante saber qué tenían para decir sobre los sucesos de la actualidad filósofos como Simone de Beauvoir o Jean-Paul Sartre, Michel Foucault o Jean-Francois Lyotard, y qué propuestas harían para mejorar las circunstancias. Incluso aquellos que en los años setenta presumían de filósofos relevando a los filósofos han sido reemplazados hoy, a su vez, por animadores y modelos, por futbolistas y boxeadores (2011, p. 9).

Si esta tesis es válida, entonces, en la actualidad, la palabra del filósofo ha perdido prestigio y debería ser considerada, en consecuencia, como una especie en vía de extinción.

Es posible que alguien diga que lo que los filósofos pretenden postular son “verdades atemporales”, es decir que tengan un valor absoluto y no relativo, circunscrito a un “aquí” y a un “ahora”. ¿Cómo saberlo?, ¿cómo saber si la palabra del filósofo está rodeada de un hálito hegeliano de “saber absoluto”? Según algunas voces, la universalidad de un discurso filosófico residiría en referirse a la esencia de una cosa, con lo cual su alcance rebasaría los meros límites de lo espacio-temporal y la finitud, y tendría, así, aplicabilidad a todo tipo de caso posible directamente relacionado con el universal en cuestión.

Alberto Caturelli sostiene (*Cfr.* Caturelli, 1958) que el filosofar auténtico supone un compromiso del pensador con la verdad. Esto significa la adhesión a la “verdad” como tal, más allá de esta o aquella verdad “sectorizada”. No obstante, dicho compromiso es traducible a un actuar concreto, a una cotidianeidad, existencial e histórica, la cual obligaría al aterrizaje del discurso filosófico a instancias más inmediatas o fenoménicas en las cuales puede verificarse existencialmente el impacto y el jaez de su naturaleza (esencial). Este sería el horizonte en el que se podría inscribir, por ejemplo, la pregunta por la “utilidad” del discurso filosófico o de si el filósofo podría participar también en los sucesos y problemas en los cuales se debate la sociedad contemporánea.

La tesis 11 sobre Feuerbach, de Marx, por otro lado, fue, durante mucho tiempo, el grito de guerra del marxismo contra la filosofía “burguesa”. ¿Corresponde realmente al filósofo cambiar el mundo en el sentido y dirección en que se ha interpretado dicha tesis 11? Si los acontecimientos históricos del pasado son negros y levantan su dedo acusador contra algunos personajes, a estos, y solo a estos, perturbará dicha historia, porque tienen la conciencia ennegrecida y ensangrentada, o pesa en sus conciencias el remordimiento del mal que antaño pueden haber causado a otros, y por ello querrán olvidar tal historia y hacer tabla rasa del pasado¹⁸. Entonces, serán estos oscuros personajes quienes discutan cualquier autoridad o presunta universalidad de algún

¹⁸ Como decía Chesneaux, “en las sociedades de clases, la historia forma parte de los instrumentos por medio de los cuales la clase dirigente mantiene su poder” (*Cfr.* 1981, p. 29).

discurso filosófico, y decretarán la muerte de la filosofía, o, en todo caso, su dramática agonía y expurgo de la educación del pueblo, como especie muy peligrosa. Con esto quedará sellado, de paso, que cualquier cambio del mundo (o en el mundo) pasa por la desaparición de la filosofía y de todo lo que esta pretenda representar (universalidad, criticidad, problematicidad, etc.).

En este horizonte, ¿cuál es la lógica por la cual un discurso filosófico deba *inmiscuirse* en la historia? Escribía la profesora argentina Margarita Costa en 1978,

Cada gran filósofo ha sido y sigue siendo un maestro cuyas lecciones no pierden vigencia con el correr del tiempo sino que, por el contrario, se actualizan inusitadamente a la luz de acontecimientos que parecen no tener nada que ver con aquellos en medio de los cuales viviera. Es que estos grandes filósofos no hablaban solo para un pueblo y una época, ni tampoco para una pequeña *élite* de intelectuales, únicos capaces de comprender la profundidad de su mensaje, sino que hablaban para la humanidad. Se dirigían al *hombre* y este, aunque modernas teorías sociológicas puedan sostener lo contrario, es un ser que permanece idéntico en su esencia aun cuando en todo su exterior –incluso en el aspecto psicológico– pueda sufrir transformaciones notables. (1978, p. 3)

Si el filósofo es un “maestro”, ¿qué enseña?, ¿su palabra es atemporal, cuasi divina?, ¿o lo son solo las categorías aludidas por su discurso “atemporal” pero tan humano como él?, ¿o es que se trata, como dice Costa, de “enseñanzas” que se actualizan, es decir, deben adaptarse a los hechos presentes, aggiornarse, dirían otros?, ¿cómo es esta actualización? Costa no la explica, pero podría inferirse que significa adecuarla a los acontecimientos presentes. ¿Cómo es que una palabra supuestamente inactual puede actualizarse? Esta actualización se convierte en un pie forzado si con esa palabra pretendemos colegir que los hechos (actuales) deban adecuarse a ella; peor aún si, como señala Costa, estos acontecimientos presentes parecieran no tener nada que ver con aquellos en los que vivió el pensador.

¿Qué otorga autoridad al filósofo para involucrarse en los acontecimientos actuales, o actualizarse?, ¿únicamente una presunta universalidad?, ¿cómo se genera o de dónde viene esta supuesta “validez universal”?, ¿se cimenta acaso en el solo hecho, por ejemplo, de que el filósofo hable no de pueblos, élites o de determinados hombres, sino del “hombre”, de un “hombre” que, como dice Costa, “permanece idéntico en su

esencia”? Antonio Machado escribía en *Campos de Castilla*: “converso con el hombre que siempre va conmigo”. ¿Es esta la antropología subyacente a la presunta universalidad del discurso filosófico, una antropología que da por sentada la existencia de esa suerte de hombre interior que cada uno de nosotros supuestamente llevaría dentro de sí?

Alain Badiou dirá que la filosofía sería “útil” si se inmiscuyese en la cotidianidad, y en esta hay que inmiscuirse, dice, cuando existe la posibilidad de *inventar* en ella nuevos problemas. “El filósofo se inmiscuye cuando considera que determinados aspectos de una situación –sea esta histórica, política, artística, amorosa, científica o lo que fuere– son la señal de que hay que inventar un nuevo problema”, apunta Badiou (Badiou y Žizek, 2011, p. 14), y de aquí surge la cuestión de saber cuándo es que hará su aparición un nuevo problema.

Lo anterior nos podría servir para encontrar una pista que nos conduzca a entender la presunta “universalidad” del discurso filosófico. Lo primero que debe ocurrir, señala Badiou, es que se decante un nuevo problema, esto es, una nueva situación filosófica. La filosofía, stricto sensu, solo puede ser tal si esclarece las elecciones, el pensamiento, los acontecimientos, para ser un pensamiento de lo que no es como es, una ruptura con lo aparente, con lo que no es pero vela lo que es.

Todo esto querrá decir que, como indica Badiou: “no sólo porque haya «algo» habrá de por sí filosofía. La filosofía no es simplemente reflexionar sobre algo. La filosofía es y sólo puede ser tal porque hay relaciones paradójicas, porque hay rupturas, decisiones, distancias y acontecimientos” (2011, p. 23). Solo bajo estas condiciones podríamos pensar –si cabe el término– que la filosofía realmente *sirva* para algo. El mundo de la gente hunde sus fauces en el mundo de lo que no es, del presente, del hedonismo, de lo fugaz y lisonjero; y la filosofía, *en estas condiciones*, no le *sirve* a esta gente, porque para ahogarse en el lodo de la nada simplemente no necesita (ni reclama) la filosofía, menos para que esta le ponga en evidencia la absurdidad en que ha devenido su cotidianidad (inauténtica). Y, en tal contexto, si algún valor ha de tener la filosofía, como una función ordinaria de la cultura, es para *develar* aquello que está velado, es decir, aquello que no es en lo que es.

Extranjero de sus pensamientos, la tarea del filósofo será, como opina Badiou, convencernos de la universalidad de los problemas: “el filósofo se compromete en la situación paradójica en nombre de principios universales”, señala (2011, p. 30). Esta universalidad es muy importante porque nos ayudará a entender mejor las condiciones en las cuales se produjo la normalización de la filosofía en Latinoamérica; asimismo, porque si aceptamos la “universalidad” de un filosofema o de una teoría filosófica, entonces tanto más sencilla será la aceptación de su vigencia atemporal aquí y allá, y, en consecuencia, su aplicabilidad (si cabe la expresión) a una u otra realidad histórico-social.

De otro lado, si de por medio hay aquí un tema de *interpretación*, no podemos ignorar, pues, como mostraba Gadamer, la *universalidad* del fenómeno interpretativo. “La auténtica coordinación de los seres humanos se produce como resultado de ser cada cual una especie de círculo lingüístico y de que estos círculos se tocan y se amalgaman constantemente”, escribe Gadamer (2015, p. 224). Cada individuo, incluso quien como Romero hace las veces de escritor, es un circuito de interpretación. Y puede, para hablar en términos de Paulo Freire, aprender a decir su palabra en los diversos contextos de interacción comunicativa. La idea se cimenta en aquel postulado gadameriano de que el ser que puede ser comprendido es lenguaje (*Cfr.* Gadamer, 2012, p. 567). Cada individuo es, entonces, un intérprete que tendrá autoridad para opinar, comprender, experimentar y enriquecer el uso de las categorías filosóficas, salvaguardando dialécticamente la universalidad de estas. Y salvaguardando, además, los diversos contextos de interpretación.

Antropológicamente, el fundamento para la tesis según la cual existen afirmaciones universales nos remonta hasta los antecedentes ilustrados del evolucionismo unilineal, con Bastian, por ejemplo, el cual hablaba de la *unidad psíquica humana* en el siglo XIX, y que, en virtud a ella, sobre un tronco común monogenista, se podían *repetir* los mismos eventos socioculturales en lugares geográfica e históricamente distintos, desconectados y paralelos¹⁹. Esta suerte de paralelismo cultural se podía explicar recurriendo a la teoría de la unidad psíquica del género humano, y permitía, además,

¹⁹ Otro ejemplo de esta herencia ideológica es el del francés Nadaillac, quien, en 1897, escribía que “toutes les découvertes, toutes les études préhistoriques témoignent de la remarquable unité de l’espèce humaine dans tous les temps et dans toutes les régions” (*Cfr.* Nadaillac, 1897, p. 5).

hablar de invenciones independientes y paralelas, en distintos tiempos y lugares. Por ello se creía, pues, que en la cultura existían unos universales culturales, es decir, que los mismos elementos se hallaban presentes en todas las culturas (Cfr. Herskovits, 1968, pp. 31 ss.).

Esta complejidad del fenómeno cultural, compuesto de elementos comunes a todas las culturas, denominados universales de la cultura, puede dar lugar a construcciones y discursos del mismo carácter, que asuman de modo problemático el mundo (de los universales) de la cultura y la posibilidad de universalizar cualquier discurso sobre ella. Y asumiendo, también problemáticamente, todas las debilidades inherentes al camino inductivo y meramente observacional, como ya lo mostró Popper. En buena cuenta, por una parte, la posibilidad misma de un discurso con presunto carácter universal constituiría, de por sí, un universal cultural; y, por otra parte, la existencia misma de estos universales culturales significaría una posibilidad de articular un discurso universal sobre la cultura como tal.

El hecho mismo de que, como decía el antropólogo estadounidense Melville Herskovits, en todas partes y en toda cultura exista, por ejemplo, un lenguaje; un sistema de creencias o ideologías; un sistema económico; algún régimen político; determinadas formas de expresión artística; determinadas formas de manejo y administración de la propiedad, entre otros universales, abre la posibilidad de ir más allá. Abre la posibilidad, asimismo, de tomar problémicamente esa realidad, de convertirla en fuente de rupturas, de invención de problemas. En el caso que nos ocupa, por ejemplo, el de su carácter presuntamente universal.

La cultura cambia. Es un evento en movimiento. Permanentemente se enriquece bajo el estímulo de los progresos que los seres humanos experimentan. La cultura es un fenómeno movable, pese a que lo *aprendido* implique haber formado un cúmulo de sabiduría y experiencia, constituyendo una *tradicción*. Esta puede ser también cuestionada, desfasada, superada, pero incluso, enriquecida. Pueden aparecer, más tarde, nuevos conocimientos, nuevas ideas, nuevas actitudes y experiencias. Nuevos logros que superen y desfasen lo anterior. Un antropólogo de la autoridad intelectual de George Peter Murdock corrobora las afirmaciones anteriores diciendo que “una característica

fundamental de la cultura es que, a pesar de su naturaleza esencialmente conservadora, cambia a través del tiempo y de un lugar a otro” (Murdock, 1987a, p. 109).

Al incorporarse la filosofía al complejo cultural, ella tiene que ajustarse, por ejemplo, a la naturaleza cambiante y social de la cultura, pero asumiendo por delante el reto de permanentemente repensar su identidad, lo que le es propio y lo que el conjunto social y la cultura pueden y deben esperar de ella. Dada la naturaleza dialéctica de las ideas, la propia filosofía se tornará en un evento en movimiento, al igual que las ideas, las cuales, en buena cuenta, también forma parte de los elementos de la cultura. Las concepciones, lo mismo que las conductas de diversa índole, son cambiantes. La filosofía, por consiguiente, entendida como una pretensión de problematizar y entender el mundo, también será movable. Inclusive, cada cierto tiempo surgirán voces que pondrán en tela de juicio su valor o su “utilidad” como presunta forma de conocimiento. Proclamarán su caducidad y/o su muerte y querrán verla borrada del mapa cultural humano.

Como toda actividad humana, la cultura está sujeta, pues, al cambio y, por lo tanto, a la innovación. Dice al respecto el citado Murdock:

(...) el cambio cultural comienza con el proceso de INNOVACIÓN, la formación por un solo individuo de un nuevo hábito, que posteriormente es aceptado o aprendido por otros miembros de su sociedad. Una innovación se origina a través del mecanismo psicológico ordinario del aprendizaje, y difiere de los hábitos puramente individuales solo en el hecho de que llega a ser compartida socialmente (Murdock, 1987a, p. 112).

¿Qué significa esto? Significa que *alguien* puede generar una *novedad* en el complejo cultural. Un invento, un descubrimiento, una investigación, un experimento, una nueva teoría científica o una práctica tecnológica inédita pueden cuestionar y desestabilizar a una tradición cultural o a una concepción si en algún momento gozasen de aceptación social por una determinada comunidad humana.

Pienso que a la filosofía en Latinoamérica le ha acontecido algo como lo últimamente descrito. Su cultivo prenatalizado, reducido al cultivo personal de la subjetividad reflexiva de algunos personajes empapados de occidentalidad o europeidad fue socializándose vía la educación en el siglo XIX. Tanto en universidades como en los

colegios de comienzos de la República se enseñaba filosofía, y este hecho permitió que, poco a poco, el número de personas interesadas en los temas y/o enfoques filosóficos fuese ensanchándose. Con ello se fueron creando las condiciones para el inicio de la futura normalización de la actividad filosófica en el siglo XX, como la entendió Romero. Fue, pues, la función educacional que le cupo cumplir a la filosofía durante el siglo XIX uno de los principales factores que jalonó dicha normalización.

La educación canalizará el deseo de perpetuación de la especie humana, y esto vale también para la filosofía en Latinoamérica, la cual se habrá de convertir, pues, en una función ordinaria de la cultura, porque, como explica Murdock,

(...) una cultura no puede persistir a menos que sea transmitida de generación en generación, y una sociedad no puede sobrevivir sin cultura. La cultura personifica, en forma de hábitos colectivos, la experiencia de pasadas generaciones que han resuelto con éxito los problemas de la existencia diaria. De ahí que se diga que cada sociedad está caracterizada por la necesidad de educar a los jóvenes (1987a, pp. 96-97).

En consecuencia, si la filosofía forma parte de ese bagaje espiritual que caracteriza a la experiencia humana acumulada por siglos y retroalimentada en forma de *tradicón cultural*, entonces es preciso iniciar también en dicha dimensión de la experiencia humana a los jóvenes, sin privar a estos del acceso a aquella y convertir a esta en una suerte de tabú.

Así, pues, los filósofos pasarán a cumplir una función social, como antes señalaba Linton. Dicha función social es producto del nuevo status que va adquiriendo conforme evoluciona el proceso de normalización. Podríamos hablar de una función social del pensar. Más allá de que el filosofar es un acto personal e intransferible, es comunicable. Los productos del pensamiento no son solo para producir mero goce intelectual o estético en quienes filosofan o reflexionan movidos por el deseo de saber. Será, en adelante, un saber social, al alcance de quien quiera. Cumplirá la función educacional de avivar las conciencias y orientarlas hacia el devenir de la verdad. De por medio está la consideración de la comunicabilidad de la filosofía. La normalización supone, en consecuencia, una institucionalización de la comunicabilidad de la filosofía.

Por ello, afirmo que la búsqueda de la verdad requiere el encuentro filosófico con el otro. Es decir, como diría Romero, requiere de una conexión entre los filósofos. La búsqueda de la verdad adoptará, así, el rostro de una construcción social, en la cual los filosofemas y teorías filosóficas brotadas de determinada subjetividad se someterán al crisol del diálogo intersubjetivo que implica tal conexión. Es la necesidad del diálogo, más allá del mero monólogo, abriendo un camino que conduzca a la verdad. ¿En qué consiste aquella conexión de que hablaba Romero? Veamos.

1.3.3. La normalidad filosófica, un fenómeno educacional en movimiento

Una de las formas de fomentar la conexión americana de la que habla Romero es mediante los congresos filosóficos, una manera de propiciar acercamientos entre los estudiosos y alentar la construcción de redes de intercambio intelectual, que generan comunidad filosófica y tradición ideológica. Es decir, generan aquello que Romero denomina la solidaridad filosófica interamericana (*Cfr.* Romero, 1959, p. 500).

En 1959, en la parte final del VI Congreso Interamericano de Filosofía (Brasil), Romero pronunció el discurso de clausura. En aquel discurso, Romero reflexiona brevemente acerca de estos eventos. Su pensamiento está puesto en la normalidad filosófica cuando expresa que “la regularidad con que han venido sucediéndose estos Congresos demuestra la necesidad profunda a que responden. Si miramos a lo lejos, el avance de la conexión filosófica americana, en tan pocos años, resulta sorprendente” (1959, p. 497).

Refiere Romero que, en 1942, se creó un *Centro de Intercambio Filosófico de las Américas*, y se propuso uno similar para Latinoamérica que, aunque no prosperó, señala Romero que,

(...) denunciaba ya un anhelo que había de tener muy pronto otras manifestaciones, en las cuales no dejó de influir la situación derivada de la guerra, que incitó a América a volverse sobre ella misma, a cobrar mayor conciencia de su ser y de sus fuerzas, y a intensificar sus vínculos materiales y espirituales (1959, p. 498).

Aquellos que podrían decir que se pone excesivo énfasis en aspectos básicamente burocráticos, no reparan con cuidado en que tales “aspectos burocráticos” no configuran una normalidad filosófica de ese jaez, sino que, más bien, jalonan el proceso de normalidad y propician precisamente la generación de una comunidad filosófica latinoamericana. Esta no tiene un carácter estático y, más allá de que este carácter se haya dado en algunas sociedades e instituciones filosóficas, siempre es posible generar movimientos de renovación que combatan el anquilosamiento y la molición institucionales.

Adicionalmente, pienso que esto plantea el reto de que la filosofía no se conforme con que, al normalizarse, genere su propia historia, desvinculada de la sociedad e historia latinoamericanas. Está ahí el reto de vincularse a ambas instancias de modo permanente y definitivo. Una clave de esta renovación está en el hecho de que la conexión de la cual habla Romero es reflejo de un vivo interés por la filosofía en Latinoamérica. Como el filósofo advierte en su discurso,

(...) esta conexión que de este modo ha legado a ser habitual y normal, que se ha estabilizado y fortalecido al asentar en bases institucionales, es signo de un interés general y de una necesidad enérgicamente sentida por cuantos se aplican a la labor filosófica en América. Responde, por tanto, a una disposición colectiva, semejante y paralela a tantas otras que, en diversos campos del pensamiento y de la acción, aspiran a una solidaridad continental cada día más perfecta (1959, p. 498).

Aquella *conexión* significa mutuo conocimiento y relación habitual entre los estudiosos de filosofía. En el caso latinoamericano, como señala Romero, “puede decirse que hasta el año 1930 aproximadamente ese conocimiento y comunicación casi no existían” (1959, p. 500). Y luego, a modo de ejemplo, afirma el filósofo que

(...) creo que nuestro máximo filósofo don Alejandro Korn, fallecido el año 1936, no llegó a tener relación directa con la otra gran figura coetánea del pensamiento rioplatense, el uruguayo don Carlos Vaz Ferreira, ni ambos con su contemporáneo don Alejandro Deustua, el patriarca de la filosofía del Perú. Puede extenderse esta situación, con alguna excepción, a todos los que por esas fechas practicaban la filosofía en Iberoamérica (1959, p. 500).

Es decir, según Romero, hacia 1930 todavía no había signos del inicio de una normalidad filosófica que suponga la adscripción de la filosofía a la sociedad latinoamericana como una “común función de cultura”. No era, en consecuencia, una normalidad filosófica ya acabada y estática, sino, más bien, abierta, dialéctica y dinámica. Precisamente, para cubrir ese vacío y jalonar dicha normalización, en 1940 se creó la *Cátedra Korn*, como veremos luego; para que fuera “un organismo interno que centralizara las actividades filosóficas del Colegio y propendiera al intercambio filosófico americano” (1959, p. 500).

Esta *conexión*, como afirma Romero, señala un hecho novedoso para Latinoamérica. ¿Cuál es? Responde así Romero: “este hecho es la concepción de la filosofía como algo más que la investigación solitaria de unos cuantos y la función de cátedra” (1959, p. 500). Es decir, en tiempos prenormalizados, el ejercicio de la actividad filosófica no pasaba de ser un mero cultivo de la subjetividad de los individuos, sin mayor voluntad de conexión o intercambio entre las conciencias filosofantes que cree espacios dialógicos. Pero estaba ausente la conciencia de que la filosofía bien pudiese ser una construcción social, o una suerte de democratización del etimológico “amor a la sabiduría”. Tengo la impresión de que esta situación corría paralela, en el siglo XIX, a la construcción de la democracia como forma política de convivencia humana entre nosotros.

En tiempos prenormalizados, en sentido estricto, pues, no se podía hablar de la existencia de una comunidad filosófica latinoamericana, que tenga metas y propósitos comunes, e ideales filosóficos que mancomunen la actividad de los pensadores y estudiosos que se dedican a estos temas. Es decir, no se podía hablar en un sentido comunitario de filósofos y pensadores que filosofan y se vinculan dialógicamente entre sí teniendo a Latinoamérica, al hombre latinoamericano –como piensa Zea– como común referente de su vocación filosófica, por muy teórica o abstracta que esta sea.

¿Enseñanza en solitario o enseñanza más sistemática, vinculada al conjunto social? De nuevo, Romero describe los síntomas que perfilaron el estado de normalización de la filosofía en Latinoamérica, y dice que el interés colectivo por la filosofía se fue abriendo paso. Explica Romero:

Simultáneamente, creció la curiosidad por la filosofía al lado de la actividad universitaria, acrecentada, el interés más general empezó a ser estimulado y satisfecho con cursos libres, conferencias y publicaciones traducidas y originales. Las revistas de cultura general, las llamadas revistas de ideas, concedieron cada vez mayor espacio a los trabajos filosóficos, y aun los diarios fueron acogiendo en medida amplia la colaboración filosófica (1959, pp. 500-501).

Romero prosigue:

(...) el ejercicio de la filosofía ha tenido tradicionalmente dos ramas o aspectos: la investigación o creación, y la exposición o docencia. Esta segunda función es la más generalizada y comporta un tipo de enseñanza que se imparte principalmente en las Universidades, y en grado mucho menor y no en todas partes, en la formación secundaria (1959, p. 502).

Si revisamos los inicios históricos del proceso conducente al estado de normalidad filosófica, comprobaremos que ambas funciones han estado estrechamente imbricadas, lo cual, de suyo, significa la adscripción de la filosofía a formar parte del sistema educacional nacional. Pero ello no basta, y no basta porque en nuestro tiempo, dice Romero, “existe una apetencia y aun diré, una necesidad de cierta información filosófica en capas sociales que poco tienen que ver con los alumnos de las Facultades de filosofía y de los Colegios secundarios” (1959, p. 502). O sea, hay un creciente interés por los temas filosóficos que desborda la circunscripción educacional formal de la filosofía.

¿Qué factores podrían haber propiciado lo anterior? Hay interés por otras formas de acceso al consumo y disfrute de los bienes filosóficos. Una de estas formas es el interés por,

(...) la amplia y creciente difusión del libro filosófico, pero también de otras maneras. Por ejemplo, en la insistencia con que instituciones de carácter cultural, hasta en los planos más populares, solicitan conferencias y cursillos de carácter filosófico. Ocurre también que grupos o asociaciones de profesionales (médicos, arquitectos, etc.) requieran este tipo de información. En la actualidad, el hombre, todo hombre necesita saber, comprender, abarcar cognoscitivamente el conjunto de lo real, situarse intelectualmente dentro de la totalidad. Ni las instituciones especialmente dedicadas al trabajo filosófico, ni los profesionales de la filosofía individualmente, pueden ni deben hurtarse a este requerimiento (1959, p. 502).

Esto quiere decir que el carácter educacional de la normalidad filosófica no se circunscribe a la adscripción de la filosofía al sistema educacional formal. Se generó, como nos lo acaba de mostrar Romero, un creciente interés por los asuntos filosóficos en sectores “que poco tienen que ver” con dicho sistema educacional formal. Era un avance de la filosofía entre los latinoamericanos, pero desbordaba la cátedra universitaria o las aulas escolares. Era el pueblo latinoamericano el que mostraba un creciente interés por los temas filosóficos. Esto es muy importante porque el ejercicio de la filosofía, desde sus inicios en Latinoamérica, no fue privatizada por el sistema educacional formal. El interés particular de cada quién desembocará, más tarde, en la normalidad filosófica latinoamericana.

Vale decir, Francisco Romero era un empedernido preocupado no porque Latinoamérica sea más dominada ideológicamente o que se ningunee su cultura, como equivocadamente piensa el doctor Horacio Cerutti, como veremos luego²⁰, sino, al contrario, porque Latinoamérica al fin ingrese de manera decidida y con voz propia al torrente del filosofar universal. Es, en rigor, una forma de vindicar al latinoamericano, no de ningunearlo, porque se le concede el privilegio de la palabra filosófica, para que diga su palabra y demuestre lo prejuiciosos que han sido los europeos con él: que también es capaz de filosofar con personalidad y voz propias y de ofrecer productos filosóficos de rango universal, como aporte latinoamericano al conjunto de la cultura universal pero, sobre todo, como definición de su ipseidad. Romero se comprometió con todo esto y por eso hizo de la normalidad filosófica un programa moral, como veremos luego. En buena cuenta, la renormalización permanente de la filosofía en Latinoamérica supuso un megaevento de carácter educacional para toda Latinoamérica. Todos, filósofos o no, involucrados con el megaproyecto de la educación del pueblo.

Entonces, formas culturales como la lectura de obras filosóficas o el fomento extraacadémico del filosofar constituyen también importantísimos jalones filosóficos para la normalización de la filosofía. El asunto es que todas estas formas alternativas, sin embargo, también revisten un evidente carácter *educacional*. También de esta manera se

²⁰ Cfr. *infra*, Capítulo II, 2.3., de la presente disertación.

salvaguarda la filosofía y el carácter educacional de su normalización, porque quienes se dedican a ella procurarán involucrar a otros en ese mismo filosofar. Precisamente, dice Romero, “debe reconocerse en lo sucesivo como una de las tareas normales de la filosofía, de las instituciones y personas que la encarnan, la obligación de atender a la común necesidad social de la aclaración filosófica” (1959, p. 503). Entendiendo que “aclaración filosófica” significa apetito de filosofía, necesidad espiritual de conocimiento.

Todos estos hechos filosóficos, vinculados a la normalización de la filosofía, revisten, pues, un carácter educacional en la medida que, adscribiéndose la filosofía a la cultura, coadyuvan dicha normalización insertando a la filosofía en el sistema educacional nacional correspondiente y, por tanto, comprometiéndola con la educación del pueblo latinoamericano²¹. La normalización de la filosofía, así, no es un mero evento de carácter arqueológico, algo que “ya sucedió” alguna vez, una suerte de reliquia histórica de un pasado ya muerto y con el cual aparentemente nada tenemos que ver. Lo descrito por Romero solo fue el comienzo de un evento abierto, en moto perpetuo, en movimiento dialéctico que procede siempre por negación de sí ganando cada vez más libertad.

Precisamente por lo anterior, la normalización de la filosofía, en la medida que es un evento abierto y en permanente movimiento dialéctico, se reta siempre a sí misma a involucrarse en la educación del pueblo, convirtiéndose, así, en un megaproyecto de educación filosófica del hombre latinoamericano, siendo su principal intención el fomento del filosofar a lo largo y ancho del sistema educacional nacional. Tiene la intención de propiciar, además, que otros también se incorporen a los procesos de producción de bienes filosóficos, y no solo a su mero consumo o usufructo dentro de una lógica pasiva, consumista, en que nos subsume el modo de producción capitalista vigente.

Sin embargo, no porque el camino a la verdad exija diálogo, concluiremos que el *monólogo* deba ser desechado. En otros términos, no porque la filosofía se normalice y la nueva regla sea la *conexión*, los pensadores dejarán de pensar y producir nuevos bienes filosóficos por propia cuenta y riesgo. ¿Cómo juzgaríamos, entonces, bajo este parámetro,

²¹ En estricta fidelidad, por ejemplo, al espíritu de Humboldt, quien, en un famoso texto de 1810, decía que “la universidad se halla siempre en una relación más estrecha con la vida práctica y las necesidades del Estado, puesto que tiene a su cargo siempre tareas de orden práctico al servicio de éste y le incumbe la dirección de la juventud, mientras que la academia se ocupa exclusivamente de la ciencia de por sí” (Cfr. Humboldt, 1959, p. 217).

la labor oral de Sócrates, por ejemplo? Pienso que todo el peso filosófico de Sócrates, puesto de manifiesto en sus conversaciones mayéuticas con los sofistas, fue bien captado por Platón. Por ello, este puso por escrito aquellos encuentros socráticos, que, más que formas de monólogos (prenormalizados, diríamos con Romero) eran encuentros con el otro; encuentros dialécticos en pos de la verdad, en cuyas escenas se puede identificar ese afán de conexión romeriano, es decir, de integración e interacción normalizadas entre los pensadores afanosos por la verdad.

Hay quienes sostienen que filosofar no necesariamente implica dialogar. Filosofar, así, sería pensar por y para sí, no siendo una estricta prioridad tener que dialogar con otros acerca de los “asuntos filosóficos”. Por ahora, solo contestaré que creo, más bien, que esta concepción es muy peligrosa, porque quien así piense puede acomplejarse y tornarse arrogante; terminar creyéndose dueño de la verdad, volviéndose un dogmático, solipsista e intolerante con otras formas de pensar distintas de la suya. Además, esa postura conduce al pensamiento único, es decir, a creer que su pensamiento es el único correcto y que los demás no deben ser el otro dialogante sino tan solo, en todo caso, meros oyentes y/o seguidores.

Me parece que la normalización de la filosofía, al institucionalizar el ejercicio corporativo y académico-profesional de esta, adscrita a instituciones educativas²², fomenta y atiza la reflexión personal y el monólogo creador. Este filosofar no es corporativo. Solo lo es, en todo caso, el intercambio colectivo, la *conexión* entre los pensadores y filósofos latinoamericanos. La normalidad filosófica no es la prisión del filosofar. Es, muy por el contrario, un canal operacional para la libertad de pensamiento. Asumiendo a esta como una de las precondiciones de un auténtico filosofar, la condición de normal de la filosofía en el contexto de la cultura exige, en primer término, vindicar la libertad del pensador. La normalidad filosófica no es la tumba del pensamiento ni del pensador, sino una magnífica oportunidad de empoderamiento académico-profesional para alguien que, como el filósofo, toma por oficio el pensar y cumpla, incorporado al contexto de la cultura, una tarea o función: esta es educacional, y es la de contribuir a la educación del pueblo.

²² El *giro institucional* de que hablé antes.

Ante todo, y llegados a este punto, pienso que deberíamos hacer un distingo entre dos planos de la normalidad filosófica: uno al que aquí denomino conceptual o formativo y el otro al que denomino aquí administrativo. Ambos planos oscilan entre la normalización de un discurso filosófico y la normalización de la filosofía como una actividad. Veamos.

En el primer plano, al que denomino formativo o conceptual, estamos entendiendo a la filosofía como un proceso de producción de bienes filosóficos: filosofemas, teorías y planteamientos. Y, si se usa la expresión “normalidad filosófica” en este sentido, entonces se está haciendo alusión a que un discurso, una determinada concepción filosófica o manera de entender la filosofía se difunde en nuestra cultura, incluyendo en dicha concepción los planteamientos varios acerca de los múltiples problemas filosóficos.

Este plano conceptual, a su vez, supone, a mi entender, un doble aspecto: por un lado, la normalización de un discurso-repetición, expropiado, ajeno, en este caso el europeo, porque no había todavía un nivel de discurso propio en Latinoamérica. Y, por otro lado, supone un nivel de normalización posterior, cuando los pensadores latinoamericanos empiezan a asumir una actitud más refractaria y crítica frente a ese discurso inicial, lo cuestionan, lo tildan de colonialista y buscan romper con él y sus raíces. En este caso, estamos hablando de que se habría de producir la normalización de un discurso propio, que busca autenticidad, lo cual pasa, pues, por postular una ruptura con el discurso oficial.

El segundo plano, el que denomino aquí administrativo, es el evento inicial de la normalidad filosófica. Tomada en este sentido, la expresión “normalidad filosófica” se refiere a la conversión de la filosofía en una profesión, en un proceso análogo al que acaeció en el Viejo Mundo. Vale decir, se refiere a la profesionalización de la actividad filosófica, al ejercicio con carácter de profesión remunerada de esta actividad. En virtud de esta instalación académico-profesional de la filosofía, esta podía “enseñarse” de manera institucional, sirviendo, además, como plataforma giratoria o espacio para el filosofar y la administración de un filosofar en el sentido conceptual que más atrás establecíamos. Este segundo sentido implica los procesos de circulación y consumo de los bienes filosóficos.

El primer sentido, el conceptual o formativo, tiene un carácter más teórico, puesto que se refiere a la filosofía como actividad espiritual productora de un saber de determinadas características. Pero también se refiere a las concepciones que subyacen a dicha actividad. Mientras que el segundo sentido posee, pues, un carácter más administrativo, por así decirlo, puesto que implica un ejercicio institucional de la filosofía, vinculado a entidades educacionales o que están involucradas en el sistema oficial de educación del pueblo, las cuales cumplen, pues, una clara función educacional.

Debido a lo anterior, la normalidad filosófica define, en mi opinión, no una forma de totalitarismo o de dictadura del pensamiento único, propio de los espíritus dogmáticos y políticamente dictatoriales. Es, antes bien, una suerte de ἀγορά o de plataforma giratoria en la cual, a pesar de que la ley sea la conexión y el intercambio, todos los pensadores que tienen acceso a los procesos de producción, circulación y consumo de los productos filosóficos gocen de la más amplia libertad intelectual para filosofar. Este es un acto libre y liberador a un tiempo, que nos interpela y nos obliga a comparecer ante el fuero de la libertad²³. Pero también, como habremos de ver luego, ante el ἀγορά de la comunidad filosófica *dialógica*.

Todo el proyecto educativo de Matthew Lipman de *Filosofía para Niños*, por ejemplo, está impregnado de un fomento de la dialogicidad, la cual alimenta al pensar creador de cada filósofo y no lo anula. Los productos filosóficos, si bien es cierto, como es el caso de la tesis romeriana de la normalidad filosófica, son fruto del espíritu de indagación de determinada subjetividad reflexiva individual, son confrontados con otras conciencias filosofantes. Con los aportes de estas y las discusiones a que son sometidos, son enriquecidos, o, en todo caso, se fortalece el camino de búsqueda de la verdad. Bien dice Lipman:

(...) una idea comúnmente admitida es que la reflexión genera el diálogo, cuando, de hecho, es el diálogo el que genera la reflexión. Muy a menudo, cuando las personas se ponen a dialogar, están obligadas a reflexionar, a concentrarse, a tener en cuenta alternativas, a escuchar con esmero, a prestar cuidadosa atención a las definiciones y significados, a reconocer opciones en las que antes no se había

²³ La libertad intelectual del filósofo fue el tema de una importante Mesa Redonda auspiciada por la Unesco, en 1952, con ocasión de celebrarse, en México, el III Congreso Interamericano de Filosofía (Cfr. Unesco, p. 1952).

pensado, y, en general, a realizar un amplio número de actividades mentales en las que no se hubieran metido si nunca hubiera habido una conversación (Lipman y otros, 2002, p. 79).

Esto da, pues, un carácter movible y abierto al status de normalidad de la filosofía en Latinoamérica.

No comparto la sospecha del finado filósofo uruguayo Javier Sasso de que Romero abogue por que el “clima filosófico” generado dialógicamente frene la creatividad filosófica (a la que se teme prematura, dice) y que, supuestamente, más bien en forma correlativa, se refuerce el consumo exclusivo de bienes filosóficos producidos en Europa o en otros centros filosóficos internacionales (*Cfr.* Sasso 1998, p. 150-151), reforzando lo que vendría a ser una forma de dependencia cultural. No creo que Romero se refiera a eso, y Sasso distorsiona esa idea romeriana porque la referencia es, en mi opinión, a que esa comunidad filosófica, como eje regulador del filosofar público, tendrá como fundamento la actividad crítica, o la criticidad será una nota orgánica de este filosofar comunitario, como parte de la naturaleza de un filosofar latinoamericano, el cual, en etapas más avanzadas de su desarrollo, puede intentar la construcción de un discurso propio sobre su ser y su historia, como quería Zea. Como que, de facto, así ha sucedido.

Por el contrario, precisamente el hecho de la normalización propicia que la filosofía cumpla una función educativa en el contexto de una comunidad filosófica latinoamericana; es decir, que la tradición de pensamiento filosófico asumida por esta pueda “ser enseñada” y discutida dialécticamente, y no meramente “transmitirse”, enriqueciéndose permanentemente con nuevos aportes. Estas actividades son de cuño educativas, y se canalizará, así, aquella creatividad en función a enriquecer y consolidar el corpus esencial de dicha tradición. La conciencia de la pertenencia a la comunidad filosófica latinoamericana proporciona sentido a dicha creatividad y posibilita que incluso dicha misma creatividad pueda ser retroalimentada mediante su inculcación a otros individuos, es decir, mediante su “enseñanza” (y también, por cierto, su aprendizaje).

Al respecto, recordemos que el maestro José Gaos, en un brevísimo escrito que data de 1939, decía que, por nuestra condición humana, nos influimos recíprocamente, y que “el individuo humano nace en el medio de una cultura preexistente a él, la persona

humana se forma en un proceso inicialmente de asimilación de los contenidos de esta cultura y de asimilación a sus formas” (1947c, p. 117). En tal contexto aparece lo pedagógico, esto es, la posibilidad de que tenga lugar una función pedagógica en la vida humana. Como diremos más adelante con Paulo Freire, nadie educa a nadie, porque entre todos los seres humanos se coeducan en el contexto de la convivencia cotidiana.

Siguiendo a Gaos, lo pedagógico implicará una reflexión sobre esta importante dimensión de la vida humana. Es decir, una elucidación de cómo en la convivencia humana nos influimos recíprocamente generándose la dimensión educacional de dicha reciprocidad. En este contexto, la filosofía funda lo pedagógico y la pedagogía misma, porque, dice Gaos, toda filosofía,

(...) es algo que ha causado y causa efectos instructivos y educativos y algo que entraña potencia de originar una pedagogía en sentido teórico y práctico (...) enseñar y formar en algún sentido y en alguna dirección es una cosa con la naturaleza misma de la filosofía, que se piensa y se comunica para dar ideas y excitar mociones y determinaciones en los espíritus –caso particular, en definitiva, de la función pedagógica de la vida (1947c, p. 119).

En consecuencia, la naturaleza misma de la filosofía asegura a esta un carácter pedagógico. La filosofía “se piensa y se comunica” y esto cae dentro de la función pedagógica de la vida. En otras palabras, se puede hablar, con Gaos, de una pedagogía filosófica, la cual está inscrita dentro del marco teórico de la función pedagógica de la vida y de la cotidianeidad. La filosofía, así –cabe afirmarlo– es una parte fundamental de nuestra cotidianeidad, y, al serlo, lo será también de nuestra cultura. Por ello cabe concebir a la normalidad filosófica como un retorno pedagógico de la filosofía: al convertirse en una profesión, la filosofía regresa a la cultura y ocupa un lugar y un status importantes en el contexto de ella. ¿Cuál habrá de ser?

En este caso, ¿cuál es la virtud pedagógica del filosofar? Aquel retorno garantiza el establecimiento de una institución, la institución de la educación filosófica. Esta se erige como el mecanismo regenerativo del filosofar. La dialogicidad necesaria para el filosofar encontrará aquí su aliado pedagógico más significativo. Hay una economía entre subjetividad reflexiva e intersubjetividad. El intercambio tendrá carácter dialógico en la

medida que se entroncan las conciencias filosofantes, con el propósito de la búsqueda (colectiva o comunitaria) de la verdad.

Si bien es cierto que el filosofar es un acto de la conciencia reflexiva de un individuo, no ignoro, tampoco, que en aquella situación colectiva de la “normalidad” filosófica, los sujetos que filosofan se identifican como miembros de una comunidad y adhieren a una común tradición cultural y de pensamiento, la occidental, a cuyo enriquecimiento han contribuido gradualmente. De aquí que, para Romero, la filosofía normalizada es “una” en su diversidad o disparidad cultural, en la que los integrantes de la comunidad filosófica latinoamericana se sienten emparentados y vinculados por la intensa preocupación filosófica que comparten y que establecen lazos de unión y vínculos, contactos intelectuales que mancomunan sus intereses. Establecen, para decirlo en términos de Randall Collins, una red intelectual (*Cfr.* Collins, p. 2005).

Como decía Arguedas, la cultura es un patrimonio difícil de colonizar o avasallar; y, aunque refiriéndose a culturas sometidas a la dominación colonial europea, dice que,

(...) se trata de pueblos con varias decenas de siglos de ejercicio de la inteligencia y de la habilidad física ilimitada del ser humano, que en los casi cinco siglos de dominación política y económica no habían sido culturalmente avasallados; ninguno de los métodos empleados para reducirlos a la condición de simples instrumentos tuvo éxito y se mantuvieron, durante el coloniaje más riguroso, como un pueblo creador (1977a:184).

Pero Arguedas hace extensivo este concepto a una época posterior, y señala que,

(...) los escritores y artistas latinoamericanos más representativos han seguido, en cambio, un destino inverso: de la imitación más o menos inspirada de los modelos occidentales han llegado a la creación original mediante la asimilación de las grandes ideas, de las no definibles expresiones, de los métodos del arte occidental. Por eso no puede sorprendernos que el creador auténtico latinoamericano en todos los campos resulte, en última instancia, un *nacionalista* por el simple hecho de ser original y auténtico (1977a:184).

Si esto es así, entonces ¿por qué las relaciones entre Europa y nuestra América deberían seguirse encarando como la expresión de un conflicto? (*Cfr.* Ardao, 1963a, p. 21).

Pero Romero tan no se refiere a una castración de la creatividad en el ámbito latinoamericano que, dice, la tradición que se va generando, autorregulando la construcción de su propio discurso, propiciará que se vayan,

(...) corrigiendo dos opuestos y engañosos puntos de vista, igualmente nocivos ambos para la dignidad de estos estudios: el que sostiene que todo ha sido dicho ya, y no queda sino repetir devotamente los esquemas ilustres, y el que espera revelaciones portentosas, novedades inauditas, creaciones *ex nihilo* (1959, p. 152).

Párrafo este que, al parecer, Sasso ignoró.

¿Cómo puede normalizarse la filosofía en Latinoamérica sin que se haga lo posible, pues, por garantizar la gestación de una tradición de pensamiento propio, algo que asegure perpetuidad y transmisibilidad (vía todo el proceso de educación filosófica que ello implica, por ejemplo) al esfuerzo intelectual que precisamente se “normaliza”? Habrá quien diga que los europeos “ya lo dijeron todo” y que los latinoamericanos poco o nada nuevo tendríamos que decir. Esto, como lo hizo ver Zea en su momento, sería la reinstauración del viejo prejuicio europeo de la conquista de creer inferiores a los aborígenes e incapaces de filosofar a sus herederos, los latinoamericanos (*Cfr.* Zea, 1980).

Frente a aquella actitud, que el citado Sasso calificaría de *universalista*, tendremos la otra, que, pretendiendo prescindir de la tradición europea, que planteó los problemas “universales” de la filosofía, espera, como decía Romero, “revelaciones portentosas” o “novedades inauditas *ex nihilo*”. Romero prefigura aquí, entonces, el debate que con posterioridad a él habría de plantear la generación técnica de que habla Miró Quesada: el debate “universalismo” versus “regionalismo”.

Del primer planteamiento, el “universalista”, Romero diría que conlleva “decretar la radical esterilidad del presente y del futuro, negarles sin ninguna razón valedera la virtud innovadora que late en toda época, y acogerse a una plácida contemplación de la riqueza allegada por los antepasados” (1959, p. 52). Con esto, me hubiese gustado preguntar a Sasso por cómo Romero podría abogar por un refreno de la iniciativa creadora en filosofía latinoamericana reconociendo él que “en cada época hay virtud innovadora”.

Con relación al otro planteamiento, el tildado de “regionalista”, si aguarda “revelaciones portentosas”, entonces se trata de un remanente ideológico mítico que, como anota Romero,

(...) acusa ignorancia, porque la historia de la filosofía atestigua en cada uno de sus instantes la continuidad y articulación del pensamiento filosófico, que hasta en sus grandes recodos e inflexiones cuenta con las adquisiciones obtenidas y en ellas se apoya para perfeccionarlas y aun para contradecirlas (1959, p. 52).

En otras palabras, esa “continuidad y articulación”, aquí en Latinoamérica, deberá construirse sin desdeñar la tradición europea pero “aun contradiciéndola”.

Dentro de esta línea, el espíritu de construcción de una comunidad filosófica supondrá “la voluntad de agrupación y de mutuo conocimiento entre quienes se consagran a la faena filosófica por profesión o vocación” (1959, p. 52). Una proposición de esta índole encierra la naturaleza educacional de la normalidad filosófica, porque dicha comunidad filosófica ha de significar una comunidad educativa, o mejor, una comunidad de educación filosófica, una comunidad en la que la educación filosófica es justamente valorada.

¿Qué significa esto? Significa que se van formando asociaciones filosóficas que aseguren la difusión del pensamiento filosófico y el ensanchamiento de su horizonte intelectual vía la educación filosófica de sus miembros. Los intercambios y la difusión intercultural juegan en esto un papel fundamental, y la formación de una tradición filosófica en Latinoamérica no será la excepción, puesto que, como señala el precitado Ralph Linton, “el crecimiento relativamente rápido de la cultura humana, como conjunto, se debe a la capacidad de todas las sociedades para adquirir elementos de otras culturas e incorporarlos dentro de la suya propia” (1967, p. 316).

Precisamente, en virtud de esto, la formación de una tradición de pensamiento filosófico en Latinoamérica incluye también la posibilidad de un proceso de apropiación de la tradición de pensamiento occidental, en buena cuenta europea, lugar principal del nacimiento de la razón, como dice el historiador Jacques Le Goff (*Cfr.* Le Goff, 1995, p. 68), y a la cual tradición se presupone como válido afirmar que hemos sido incorporados

a fortiori desde el siglo XVI pero que precisamente la creatividad latinoamericana habrá de enriquecer y en cuyo escenario habrá de encontrar, igualmente, su espacio de expresión *propia*. Como dirá Zea a propósito de esto,

(...) ya no será Europa, o el mundo occidental, el que dé sentido a la historia de la relación de este mundo con los pueblos de la periferia, sino serán estos los que partiendo de un enfoque propio den su sentido a esta misma historia (1978, p. 27).

No se trata de la mera formación de tradiciones nacionales sino de crear una de carácter continental: “el afán de aproximación no se queda en buscar la formación de tales grupos nacionales. La filosofía está animada en nuestra América de un enérgico sentido continental” (1959, p. 153), señala Romero. Es decir, se aviva un activo intercambio entre los estudiosos latinoamericanos y se generan las redes intelectuales de las que habla el precitado Randall Collins, lo que hace que la vena filosófica aflore por todas partes, aunque esta filosofía que brota tiene todavía mucho por aprender e “ir a la escuela”, como diría Romero.

Por consiguiente, la normalidad filosófica, para Romero, significa que de ella “lo esencial en definitiva es esto: que en nuestra espiritualidad la vocación filosófica ha llegado a adquirir conciencia de sí y busca su expresión” (1959, p. 154), para lo cual la filosofía deberá asegurar su propio entorno, volver la mirada hacia su pasado y detenerse a considerar la real magnitud de aquellas “corrientes de pensamiento cuya influencia en la vida americana ha sido considerable”, añade Romero (1959, p. 155). Con esto, una vez más, queda demostrado cómo Romero no desdeña la trayectoria filosófica durante la Colonia.

Y, en este sentido, merece una consideración especial el pretérito más inmediato, dice Romero, “porque envuelve una tentativa de reparación o reivindicación, en algunos casos felices, todavía en vida de los hombres que merecieron este homenaje” (1959, p. 157). Es decir, honrando a los *fundadores* de esta filosofía en Latinoamérica y reivindicando “a los que callada y esforzadamente pusieron los cimientos de este edificio en construcción” (1959, p. 157); o sea, a quienes también pusieron los cimientos de sus respectivas tradiciones nacionales. Y si alguien hay que todavía crea con Sasso que

Romero aboga por un freno a la creatividad latinoamericana, yo le preguntaría qué opina de las siguientes palabras del propio Romero:

(...) el examen de sus escritos pone de manifiesto la seriedad de una información obtenida con ingente sacrificio y empeño, la hondura de una meditación que no tiene que envidiar en calidad a la de las más famosas inteligencias de otras culturas (1959, p. 157).

Al mismo tiempo, Romero lanza una suerte de *programa* para la futura filosofía normalizada²⁴ y que tiene profundas implicancias de carácter educativo, para el fomento de una educación filosófica en perspectiva latinoamericana, como cuando, tras hacer hincapié en las halagüeñas perspectivas que se ofrecen para los estudios filosóficos en nuestro continente, escribe que,

(...) los hechos y lo que late bajo ellos invitan a reflexionar sobre temas mucho más amplios: sobre el curso total de la cultura en estas tierras, sobre su papel futuro dentro y fuera del orbe americano, sobre la índole y los caminos de la espiritualidad de América... y sobre la peculiaridad del “hecho” americano, enmascarado bajo el desmigajamiento de “los hechos” americanos y de su engañosa asimilación a otros hechos dispares (1959, p. 156).

Pienso que estas palabras deberían de disipar aquellas injustificadas sospechas de Sasso, de que Romero avalaba una castración de la creatividad latinoamericana o que pretendía para Latinoamérica un filosofar meramente universalista y pro europeo. Por el contrario, creo que las generaciones posteriores a Romero –la técnica, de Miró Quesada– han impulsado el desarrollo de un filosofar en perspectiva latinoamericana que ha tomado como eje temático problemas o aporías como las que nos acaba de referir Romero, que liquidan por prejuiciosas las suposiciones de Sasso.

¿Universalismo o regionalismo? Si partimos del supuesto gadameriano de que todos los humanos tienen una disposición natural para la filosofía, entonces, en principio, todos los pueblos pondrán de manifiesto dicha disposición y, por tanto, pondrán de

²⁴ Ver al respecto el Capítulo III, parágrafo 3.2, de la presente disertación.

manifiesto también un sustrato de jaez filosófico en todas sus intervenciones y manifestaciones culturales. De ser correcto lo anterior, se tendría que seguir que uno es el propósito, mas diversa es la manera.

No obstante, ¿*todos* podrían filosofar teniendo como noción fundamental el mismo propósito? ¿O es que los pueblos filosofan *todos*, sí, pero cada quién movido por objetivos distintos? *Uno* sería el propósito pero diverso sería el *esfuerzo* puesto en juego por los sujetos filosofantes. En cada *región* o lugar, enfatizando esto en perspectiva multicultural, todos pueden (y, por tanto, *tienen derecho a*) filosofar, y el Estado, como garante de la educación del pueblo, tiene el *deber* (moral y jurídico a un tiempo) de cautelar que todos puedan efectivamente, no voy a decir filosofar, porque yo no filosofo bajo el mandato del Estado, pero sí filosofar en *instituciones* en las cuales pueda amalgamarse de manera colectiva un sentimiento de comunidad filosófica en *conexión*, como dice Romero²⁵.

En consecuencia, la normalidad filosófica no es, como creía equivocadamente Sasso, un freno a la creatividad y *a la palabra* de los pensadores latinoamericanos. Los problemas pueden ser *universales* en la medida que en todas partes, o a muchos pensadores, les susciten reflexiones y vocación de indagación y enfoque filosófico. El λόγος es potestativo de todo ser humano, reflexionaba Zea. Los espacios de *conexión* e intercambio generados por la normalización de la filosofía son, en rigor, espacios *educacionales*, en los cuales la interacción y la dialogicidad vehiculizan la búsqueda de la verdad y estimulan a una mayor creatividad a los pensadores en el horizonte de la problemática filosófica universal. Esta búsqueda de creatividad es, en buena cuenta, reflexividad y trabajo monológico de encuentro personal con el ser, como diría Heidegger. Es, en buena cuenta, búsqueda de sí mismo.

Precisamente, hablando acerca de lo que es una “introducción a la filosofía”, Heidegger decía que no podemos introducirnos en la filosofía con el supuesto de que

²⁵ ¿Cuánto de *solo deseada* hay en esta comunidad filosófica latinoamericana? El deseo de que exista una “filosofía propia” o un pensamiento regionalmente “propio”, ¿cuánto tiene de utopía y de nacionalismo político, como este deseo nacional de que tengamos una filosofía “propia”, como los europeos? (Cfr. Anderson, 2013).

estamos fuera de ella y por ello deberemos introducirnos en ella. La razón, dice Heidegger, es que,

(...) aun cuando no sepamos nada de filosofía, estamos ya en la filosofía, porque la filosofía está en nosotros y nos pertenece y, por cierto, en el sentido de que filosofamos ya siempre. Filosofamos incluso cuando no tenemos ni idea de ello, incluso cuando “no hacemos” filosofía. No es que filosofemos en este momento o aquel, sino que filosofamos constantemente y necesariamente en cuanto que existimos como hombres. Exsistir como hombres, ser ahí como hombres, *da sein* como hombres, significa filosofar. El animal no puede filosofar. Dios no necesita filosofar. Un Dios que filosofase no sería Dios porque la esencia de la filosofía consiste en ser una posibilidad finita de un ente finito (2001, p. 19).

Entonces, nuestra existencia irroga un profundo sentido filosófico, que ausculta permanentemente nuestra mismidad.

El verdadero sentido del “introducir” será, por consiguiente, “poner en marcha” un filosofar que, si bien forma parte consustancial de nuestro *dasein* y de nuestro preguntar-se aquí y ahora, es preciso activarlo, es preciso activar y des-encadenar aquella capacidad poseída aristotélicamente en potencia. Como dice Heidegger,

(...) está en nosotros, aunque encadenada y atada. Todavía no está libre, todavía no está en el estado de movimiento que le es posible. Es decir, la filosofía pasa en nosotros, sucede en nosotros, pero no como al cabo podría pasar y debería pasar. Por eso es menester una introducción. Pero introducción no significa ahora ya: desde una posición fuera de la filosofía llevar a alguien adentro del ámbito de la filosofía, sino que introducir significa ahora: poner en marcha el filosofar, hacer que en nosotros pase o suceda la filosofía. Introducción a la filosofía significa: introducir (poner en marcha) el filosofar (2001, p. 20).

Hay en cada humano, en consecuencia, una potencial capacidad para *abrirse* al preguntar filosófico, al inquirir metafísico.

No es un preguntar a ciegas. Es necesario, también, ser inclusivo y abrirse no solo al diálogo con el ser. También es menester abrirse al diálogo intersubjetivo con otras conciencias filosofantes. El filosofar debemos libremente despertarlo en nosotros, pero el diálogo filosófico con la tradición es un requisito fundamental para ese despertar, porque,

como dice Heidegger: “sería un elemental error suponer que podríamos hacer filosofía, desarrollar filosofía, rechazando por completo la tradición histórica, ignorándola por completo, tirándola por la borda” (2001, p. 20).

Esta es la razón por la cual Romero insistía, en 1942, sobre la necesidad de dicho encuentro intersubjetivo con estas palabras:

(...) ante todo, nuestros países viven muy incomunicados, y los núcleos filosóficos de cada uno de ellos, siempre minoritarios e inconexos, se ignoraban entre sí, careciendo por lo tanto el estudioso del vivo y necesario estímulo de la comunicación. Solo en los últimos años se inicia una resuelta acción de intercambio y de mutuo conocimiento conscientemente planeado, uno de cuyos órganos ha sido la Cátedra Alejandro Korn del Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires (Romero, 1952c, p.18).

¿Cómo puede ser posible que, dos años después de su diagnóstico de que Latinoamérica había ingresado ya a una etapa de normalidad filosófica, Romero se lamenta de que todavía continuaba faltando esa conexión entre los filósofos latinoamericanos? A mi entender, esto demuestra, una vez más, que la normalidad filosófica es un proceso, un fenómeno educacional en movimiento, una tendencia en la marcha del pensamiento filosófico latinoamericano, lo cual le otorga un carácter abierto.

Hacia 1940, fecha en que Romero realizó su diagnóstico, la normalidad filosófica era ya un hecho consumado definitivamente, con la filosofía plenamente insertada a la sociedad nacional latinoamericana como una función ordinaria de la cultura. Se había institucionalizado, sí, y este hecho empezaba a garantizarle cierta estabilidad vía la enseñanza, abriendo la posibilidad de que, al ser enseñada oficialmente en instituciones educacionales, los filósofos puedan encontrar una fuente de empleo y vivir de aquello que habían estudiado. Y este último hecho puede incluso ser revelador de que alguna aceptación sociocultural podía estar ganando la filosofía en el conjunto social latinoamericano.

Para que la filosofía llegue a convertirse plenamente en una “función ordinaria de la cultura” no ha de bastar con su institucionalización: será menester que ella, la filosofía, sea mínimamente aceptada, que el conjunto social la acepte como una necesidad social.

Aunque esto suene irrealizable, como utopía que es moverá la marcha del pensamiento latinoamericano. Porque, como decía el profesor José Luis Pardo, hay algún aspecto de la filosofía que la hace difícilmente institucionalizable y refractaria a todo tipo de requerimiento social (*Cfr.* Pardo 2012, p. 31). Acaso, como decía Zizek, la filosofía sea la anormalidad por antonomasia (*Cfr.* Badiou y Zizek 2011, p. 62).

Si esto es así, entonces estamos ante una normalidad en movimiento, lo cual le da, pues, un carácter abierto. Se trata de un proceso en las ideas que, por mucha autonomía que se pretenda que tenga, de algún modo tiene algún referente exterior a la filosofía, en los procesos histórico-sociales. Si la normalidad filosófica tiene un carácter abierto, llega hasta nuestros días teniendo a los cuestionamientos que se formulan a la filosofía como principal referente y signo de contradicción, lo cual vehiculizará y posibilitará que la normalidad filosófica, fenómeno de indiscutible y evidente raigambre educacional, sea un reto permanente, tanto en el plano de su interpretación cuanto en el plano de su concreción, más que un mero logro ya plenamente consumado.

En virtud a dicho carácter abierto, la normalidad filosófica demandará una vocación filosófica latinoamericana. Una vocación que no es como los esquemas ideológicos del doctor Cerutti la pretenden concebir: como la consumación de una dominación ideológica de Europa sobre Latinoamérica. Por el contrario, dicha vocación significa vida, movimiento y, por tanto, actualidad. Gracias a ello, podemos sostener que la normalidad filosófica no es una simple arqueología de las ideas latinoamericanas, sino una exigencia programática de compromiso con el desarrollo de la filosofía. En buena cuenta, y en algún sentido, esto representa un hecho vivo, actual, del hoy más que mera conmemoración histórica. Y por ello nosotros, hoy, podemos incluso replantearnos educacionalmente dicha normalidad filosófica como desafío más que como una tarea ya plena y definitivamente consumada.

Otro aspecto que muestra la evidente movilidad de la normalidad filosófica latinoamericana está referido al ámbito o a los escenarios educacionales en los cuales ella tiene lugar. En el texto de Romero últimamente referido, este filósofo nos dice que la falta de conexión aludida más arriba es contrarrestada con una labor educativa fundamental, una de cuyas expresiones vino a ser la desplegada desde y en la Cátedra Korn, de la que me ocuparé después. La institucionalización de la filosofía, en consecuencia, no

necesariamente es sinónimo de universitarización de la filosofía: mediante acciones extraacadémicas, como la referida Cátedra, se engancha a la filosofía con un público más amplio, posibilitando que esta se mantenga viva y no muera por aislamiento e inanición ideológica privatizada bajo las cuatro paredes de la Academia.

Así, pues, al discurso normalizado, convertido en función ordinaria de la cultura, se le plantearán audaces desafíos en el ámbito de la esfera pública, en el contexto de la economía de las ideas entre subjetividad-universalidad. Y el concepto de normalidad filosófica puede ser enriquecido intersubjetivamente y ganar en *universalidad* y, sobre todo, en *verdad*. Como dicen Berger y Luckmann,

(...) la realidad de la vida cotidiana se me presenta además como un mundo intersubjetivo, un mundo que comparto con otros. Esta intersubjetividad establece una señalada diferencia entre la vida cotidiana y otras realidades de las que tengo conciencia. Estoy solo en el mundo de mis sueños, pero sé que el mundo de la vida cotidiana es tan real para los otros como lo es para mí. En realidad, no puedo existir en la vida cotidiana sin interactuar y comunicarme continuamente con otros. Sé que mi actitud natural para con este mundo corresponde a la actitud natural de otros, que también ellos aceptan las objetivaciones por las cuales este mundo se ordena, que también ellos organizan este mundo en torno de “aquí y ahora” de *su* estar en él y se proponen actuar en él. También sé, por supuesto, que los otros tienen de este mundo común una perspectiva que no es idéntica a la mía. Mi “aquí” es su “allí”. Mi “ahora” no se superpone del todo con el de ellos. Mis proyectos difieren y hasta pueden entrar en conflicto con los de ellos. A pesar de eso, sé que vivo con ellos en un mundo que nos es común. Y, lo que es de suma importancia, sé que hay una correspondencia continua entre *mis* significados y *sus* significados en este mundo, que compartimos un sentido común de la realidad de este (1998, pp. 40-41).

Algunos pensadores latinoamericanos han creído ver en el diagnóstico romeriano de la normalidad filosófica la expresión más bien de un conjunto de males para la filosofía latinoamericana que de una auténtica alternativa al pensamiento nuestroamericano. Se ha creído ver en esta normalidad de la filosofía en Latinoamérica la expresión burocrática e ideológica de una sujeción ideopolítica a los cánones mentales europeos, que, por repetitivos e inauténticos, solo contribuyen a consolidar una dominación cultural, política e ideológica; y que tal filosofía hecha en Latinoamérica, tanto como su enseñanza

normalizada, pecarían de inauténticas y alienadas, por imitativas, por limitarse a ser solamente una caja de repetición de las ideologías y movimientos espirituales europeos.

De antemano estaban descalificadas tanto aquella “filosofía” como la posibilidad de su enseñanza, porque, dicen, serían la consumación de una dominación ideológica, de un lastre de colonialidad, de un rescoldo de dependencia sociocultural. Tal filosofía, en esas condiciones, no solo no es filosofía, sino que su enseñanza vendría a ser, aparte de la consumación de un fraude educacional, la legitimación de un saber inexistente y la consolidación de un excelente mecanismo de sometimiento y sujeción ideopolíticas de Europa sobre Latinoamérica. En el siguiente capítulo de esta disertación tendré ocasión de entablar un diálogo acerca de los principales argumentos de estas posiciones con alguno de sus mejores exponentes, voces que no están muy conformes con este enfoque de la normalización de la filosofía en Latinoamérica.

CAPÍTULO II

DIÁLOGO CON ALGUNAS VOCES DISCREPANTES

2.1. Preámbulo

En su conocido manual sobre la historia del pensamiento filosófico latinoamericano, el profesor español Carlos Beorlegui, hablando acerca de aquellos filósofos a quienes Romero denominó como los *fundadores* de la filosofía latinoamericana, escribió lo siguiente: “la preocupación en la que se centran los filósofos de este grupo generacional será ahora ponerse a la altura de Europa, esto es, alcanzar los mecanismos técnicos necesarios para filosofar con autenticidad desde su circunstancia iberoamericana” (2010, p. 485).

¿Qué quiere decir esto? El grupo generacional al cual se refiere el profesor Beorlegui es aquel que impulsó la normalización de la filosofía en Latinoamérica, y que el doctor Francisco Miró Quesada denominó los forjadores (*Cfr.* Miró Quesada, 1974). “Ponerse a la altura de Europa” querrá significar, supongo, hacernos nosotros también de un saber organizado, como sucedía con Europa; un saber crítico, problematizador, racional y totalizador, como nos lo señalaron sus fundadores, los griegos, quienes, por lo demás, fueron también europeos. Alcanzar un saber por el cual nosotros podamos ganar en autenticidad. Es decir, en filosofar con autenticidad.

Este empeño, de por sí, es ya educacional. ¿Por qué? Lo es porque supone el aprendizaje del decir filosófico, o nos supone aprender y apropiarnos de un saber en cuya gestación no hemos participado pero que ahora, y por haber sido nosotros asimilados a Occidente, de alguna manera ya lo hemos hecho también nuestro. ¿Qué nos quedará en un primer momento –en tanto asimilamos y aprendemos a utilizar lo aprendido para ensayar a construir nuestro propio discurso o a fundar nuestra visión de las cosas– sino hacer lo mismo, esto es, imitar (que no necesariamente quiere decir repetir, o reproducir al pie de la letra los filosofemas producidos en otros centros de producción de bienes filosóficos y aplicados o aceptados aquí sin mayor trámite crítico) y también filosofar igual que ellos, hasta que, llegados a una edad apropiada, al igual que Descartes, seamos

capaces de volver con mirada crítica sobre lo aprendido y examinar sus fundamentos? ¿O, como diría Kant, hasta tener el coraje de servirnos de nuestra propia razón?²⁶.

En el capítulo precedente de esta disertación, acabábamos de comentar brevemente lo que oíamos decirnos a Romero acerca de que la filosofía, proveniente de Europa, se empezó a insertar en el contexto latinoamericano. Romero nos ha explicado la importancia de dicha inserción. Pero, aunque ya anteriormente he explicado por qué Francisco Romero no debe ser considerado un simple forjador (*Cfr.* Sánchez, 2015.), empero, si en algún sentido cabría aceptar que Romero “forjó” algo, sería en el sentido de iniciador, es decir, que con su compromiso filosófico y educacional, Romero marcó un momento *seconsciente*, como diría Ortega, para el proceso de normalización de la filosofía en Latinoamérica. Un momento o una primera etapa de dicho proceso que sin duda marcó un derrotero para el porvenir, porque, entre otras ventajas, contribuyó a profesionalizar la filosofía, a institucionalizar su enseñanza y a corporativizar y colectivizar el quehacer filosófico en Latinoamérica, dejando subsistente el desarrollo posterior que la filosofía habría de experimentar, como por ejemplo la búsqueda de su identidad, como señala el profesor Beorlegui (2010, pp. 36 ss.)

Han surgido en Latinoamérica, a lo largo del siglo XX, algunas voces críticas en torno a este enfoque romeriano de la normalidad filosófica latinoamericana, aduciendo, en general, que se trata, a la postre, de la consolidación de una dependencia ideológica de Europa, europeizando nuestro concepto del problema y ninguneando a la cultura y al ser latinoamericanos. Uno de los más notables exponentes de esta posición filosófica es el

²⁶ Incluso, nos tocó aprender a filosofar en una lengua que no era la nuestra originaria. Aunque no puedo entrar en detalles por ahora acerca de este problema, debemos tener en consideración que los latinoamericanos que comenzaron a filosofar lo hicieron en su lengua nacional, el castellano, la lengua heredada de la europea España, y no hubieron de vérselas con el problema, por ejemplo, de un Descartes, de tener que pensar y escribir en su lengua nacional, en un tiempo en que oficialmente prevalecía el latín. Aquellos latinoamericanos no fueron partícipes de la tradición occidental sino por herencia cultural a fortiori. Ese detalle quizá favoreció la normalización de la filosofía en Latinoamérica, en la medida que la primera filosofía pensada y desarrollada fue en la lengua nacional, es decir, el español reinante en el siglo XIX en el Perú y Latinoamérica. Si la razón natural, como decía el Cartesio, es la cosa mejor repartida del mundo, no debería de haber problema en que el latinoamericano se expresase prima facie en su “lengua nacional”. Como señala Derrida (1990, p. 285), a cuya lectura debo la inspiración de este problema, “*on appelle «naturelle» une langue particulière, une langue historique qu'on oppose alors à la langue artificielle, formelle, construite de toutes pièces pour devenir langue universelle. Or l'argument de Descartes, nous venons de l'entrevoir au passage, consiste à justifier l'usage d'une langue «naturelle» à destination de «ceux qui ne se servent que de leur raison naturelle toute pure». Mais le mot «naturel» a des sens clairement opposés selon qu'il s'agit de «langue naturelle» et de «raison naturelle»*”.

profesor argentino-mexicano doctor Horacio Cerutti, de cuyos principales argumentos – alguna vez asociados a los del argentino *Grupo Salteño*, que le cupo liderar– pasaré a ocuparme en lo que sigue de este Capítulo II.

2.2. El nihilismo ultimista de Horacio Cerutti Guldberg

2.2.1. Preámbulo

En la parte final de su ensayo de 1968, el maestro Augusto Salazar Bondy escribió lo siguiente:

(...) la filosofía tiene, pues, en Hispanoamérica una posibilidad de ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea y la afecta: convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición (1968, pp. 125-126).

Vale decir, que la gran tarea que le quedaba por delante a la filosofía normalizada, inauténtica, para ganar en autenticidad y originalidad, era, por consiguiente, encaminar la reflexión y los esfuerzos teóricos a precisar en qué consistía *liberarnos* de dicha condición, y si desde la filosofía era posible abordar aquello y en qué medida, entre otros aspectos.

Es preciso remarcar aquí que, en este tema, el doctor Salazar es pionero, y el doctor Cerutti no le rinde justicia al respecto. Considero sumamente importante precisarlo porque, como señala el profesor chileno Ricardo Salas, “hace más de tres décadas, el aporte clave fue del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy (2007, p. 262)”.

Bien. Uno de los pensadores latinoamericanos posteriores a esta declaración, que se tomó bien en serio este tema de la llamada *filosofía de la liberación*, fue el filósofo argentino-mexicano Horacio Cerutti Guldberg, desde una perspectiva teórica próxima al marxismo (*Cfr.* Beorlegui, 2010, p. 761). Veamos.

2.2.2. Normalidad filosófica e inautenticidad de la filosofía

La normalidad filosófica comporta, como vimos ya, la institucionalización de la filosofía. El doctor Cerutti piensa que, además, aquella comporta la incoación de un discurso

filosófico determinado, el europeo, disfrazado de presunta universalidad. Sería, según el doctor Cerutti, la instauración de un discurso que aseguraría dominación ideológica, sometimiento y sujeción política a Europa, más allá del proceso emancipatorio acaecido en el siglo XIX; toda vez que hacemos nuestro y nos apropiamos de un discurso político pensado para otra realidad social que no es la nuestra y que prolongaría la dominación sociopolítica e ideológica colonial. No necesariamente comparto esta interpretación, que contiene implicaciones educacionales que examinaré al ocuparme de la *recuperación anabásica* de la que habla el doctor Miró Quesada.

En el *Manifiesto Salteño*, de 1974, el *Grupo Salteño* encabezado por el doctor Cerutti señaló que en la búsqueda de un discurso propio, la actividad filosófica propugnada por ellos “reclama *toda tradición humana* como disponible y críticamente instrumental en orden a la afirmación de lo originario y propio” (Cerutti, 1992, p. 297). Es importante esta declaración, por cuanto, como puede entenderse, implica la admisión del valor de *toda tradición cultural*, lo cual ha de incluir, por qué no, a la tradición de Occidente, a la cual, por lo demás, hemos sido incorporados a la fuerza. Además, puede leerse entrelíneas un grado de sensatez y mesura que contrasta con aquel tropicalismo de señalar que la incoación de la filosofía europea aquí solo acarrea dominación y dependencia.

El *Grupo Salteño* plantea ir más allá del “falso problema de la existencia” de una filosofía de (o en, o para) Latinoamérica. Ellos propugnaban una práctica de la actividad filosófica “entendiéndola como una práctica específica dentro de las prácticas conformadoras del todo social” (Cerutti, 1992, p. 297). Estas expresiones, ¿no significan lo mismo que decía Romero que era la normalidad filosófica, cuando concebía a esta como una función ordinaria de la cultura, como una de las actividades de la *intelligentsia* dentro del conjunto social? Se trataba de una normalidad filosófica que, al institucionalizarse y profesionalizarse, se convertía en una forma de *praxis* y hasta en una forma *programática* de vida, como veremos luego que aconteció con Romero²⁷.

Al agregarse el factor político, el *Grupo Salteño* afirma que: “esta *filosófica* incluye la mediación de *la política* como una de las prácticas que la condicionan y que

²⁷ Ver *infra*, Capítulo III de la presente disertación.

deberá ser esclarecida en su tensión dialéctica con las restantes prácticas sociales” (Cerutti,1992, p. 297).

Esto tampoco hará mella en el concepto romeriano de normalidad filosófica, porque no necesariamente esta ha generado una élite de personas apolíticas o que se trate de filósofos (normalizados) que reniegan de la política, como lo prueba el testimonio vivencial del propio Romero. La normalidad filosófica no significa burocratizar la filosofía.

Según el doctor Cerutti y los filósofos de su grupo, ahora América ya no puede avalar más una imitación. Ya se pasó, supuestamente, por el proceso cartesiano de revisión crítica de las “opiniones europeas” repetidas aquí por nosotros, y consideran que ahora hemos llegado ya a aquella “edad madura”, como aconteció con Descartes, siendo la hora de pensar por nosotros, en nosotros y con nosotros mismos, mirándonos al espejo de lo andado, lanzándonos por fin al encuentro de nuestra mismidad, reconociéndonos como somos, tal como decía el doctor Salazar: defectivos, alienados, imitativos, repetitivos. Debemos descorrer de una vez por todas el velo normalizador que cubre la opresión y la exclusión oligárquica de vastos sectores latinoamericanos, cuya condición explotada y marginada ha sido velada y disimulada por una filosofía normalizada europeizante y pro colonialista.

La constitución de un pensamiento autónomo era un asunto que sobrepasaba con mucho la posibilidad real de los fundadores de la filosofía en Latinoamérica, y reclamaba un nivel de problematización y familiaridad con la tradición occidental que aún no se hallaba al alcance de aquellos filósofos prenatalizados. Más bien, tal tarea atañerá al conjunto de la cultura nacional, por lo cual exigirá un rango mayor de desarrollo que todavía no se hallaban en condiciones cartesianas de hacer aquellos filósofos prenatalizados. Un problema como el de la autenticidad de la filosofía latinoamericana no podía plantearse ni siquiera durante los inicios de la normalidad filosófica, porque esta era una etapa de adecuación vía la vivencia del desenfoco de que habla el doctor Miró Quesada. Era, pues, todavía, una primera etapa, de aprendizaje de algo novedoso.

El doctor Cerutti habla de una metodología para el estudio de la historia de las ideas que, presuntamente, reivindica el contexto pero que, a la postre, deviene en un

fundamentalismo acerca de la noción de normalidad filosófica. Por ejemplo, enfatiza el que, allá por 1929, Romero insistiera en que faltaba en Argentina mayor información filosófica que aportase “a la filosofía única, o sea la universal”. Pienso que, al menos por aquí, no es una mera reducción a una “filosofía universal”: era la forma más o menos concreta de asumir una filosofía como la europea, todavía incapaz de hacer que la conciencia latinoamericana se vuelva sobre sí filosóficamente. ¿Qué clase de análisis dialéctico es el del doctor Cerutti que ignora olímpicamente este hecho?

Por ejemplo, los fundadores, según el doctor Cerutti, ampliaron el radio de influencia de la filosofía hacia nuevos sectores sociales:

(...) los “fundadores” filosofan por su cuenta, partiendo del positivismo y realizando su superación. En esta reacción contra el positivismo se amplía el interés filosófico, ganando nuevas capas de la población. La filosofía se convierte en una actividad cultural “normal” de la sociedad y se acorta la distancia que nos separa de los países que hoy llamaríamos centrales (1997a, pp. 126-127).

Pero dicho público creciente debe ir empapándose de un doble movimiento generado por la normalidad filosófica, añade el doctor Cerutti:

(...) por un lado, de acercamiento metódico y en sus lenguas a lo que ocurre en los “países de producción original”. Por otro, de esfuerzo por establecer la propia posición respecto a esos mismos temas. Se busca la autonomía, pero “sin un abandono prematuro de las guías insignes”. Se practica la parquedad y el rigor en contra del “rollo”(1997a, p. 127).

El vínculo con esa filosofía europea tenía que asentarse, y para eso, aquella filosofía debía ser transmitida vía su enseñanza por los “fundadores”. De nuevo, estando todavía en una fase fundacional, ¿no era previsible acaso que la única filosofía heredada en ese momento, esto es, la europea, era la que tenía que difundirse entre nosotros? Insinuar, como lo hace el doctor Cerutti, que esa filosofía era una suerte de filial del pensamiento europeo, y que aquellos “fundadores” debieron necesariamente plantearse el problema de un pensamiento propio, me parece, pues, que tergiversa grotescamente las cosas.

No me parece una actitud dialéctica esperar imposibles de los fenómenos históricos. En todo caso, cabría esperar que de los “fundadores” surgiese su contrario; el cual, siguiendo la lógica del doctor Cerutti, debería ser una generación de filósofos que, sacudidos cartesianamente de la dominación ideológica pro europea, por fin asumiese lo nuestro, nuestra realidad propia, como objeto temático. Es decir, que tematice a Latinoamérica y la convierta en motivo filosófico. Acaso esta actitud sea más concorde con el sentido común que la demagogia ideológica de exigir que los “fundadores” sean “originales” y “auténticos” desde un principio, desde el siglo XIX. Como dirá el pensador mexicano Abelardo Villegas de los filósofos normalizados (algo válido también para el caso que nos ocupa), “posiblemente esa actitud preludia una nueva etapa para nuestra filosofía, que ya comienza a abandonar la actitud puramente receptiva para aportar soluciones a los distintos problemas a que se enfrenta” (1963, p. 97).

Pero, he aquí, sin embargo, lo que el propio Villegas agrega:

(...) los *fundadores* abrieron la puerta de la universalidad a nuestra filosofía; sin embargo, independientemente de lo que las distintas posiciones señaladas pudieran decirnos a nosotros los americanos, ellos subrayaron la preeminencia que un tema debía tener en nuestras meditaciones: el tema de lo propio, de lo nacional, de lo americano. Aunque abocados a la universalidad, justo porque habían roto los estrechos límites de una filosofía dogmática, pensadores como Rodó, Vasconcelos, Korn, Vaz Ferreira, Caso y Molina, por un lado, y en otro sentido muy distinto, Barreto, Romero y Figueiredo, apuntaron la necesidad de conciliar en nuestro pensamiento lo universal con lo nacional, lo universal con lo americano (1963, pp. 74-75).

Inauténtica o no, lo cierto es que, al ser, de hecho, “enseñada”, esta filosofía mostraba, desde ya, un evidente vínculo social y un claro compromiso popular. Total, como indica Roig, “se puede afirmar que el quehacer filosófico siempre ocupó un lugar de importancia dentro de los marcos de la cultura latinoamericana” (Roig, 1997, p. 119). Normalizada o no, la filosofía, en Latinoamérica, ha tenido, al igual que en Europa, vínculos con la cultura. El preguntar filosófico, por muy metafísico o trascendente que se pretenda que sea, es el preguntar de un hombre, de alguien que también ha producido cultura, una cultura que incluye un preconcepto del mundo, una concepción global en el plano de las ideas generales, la cual también es objeto de examen crítico filosófico. Todos los

productos culturales, en tanto creaciones humanas, han sido y son susceptibles de examen filosófico, del preguntar inquisitivo por los fundamentos y el sentido.

De alguna manera, esta incorporación de la filosofía a la cultura, entonces, ha contribuido a la orientación nacional, y a disponer de las armas teóricas para encontrar un derrotero espiritual para nuestro país, por ejemplo, tan desorientado y confundido como quedó después del proceso emancipador. El doctor Cerutti, y quienes piensen como él, deberían considerar que, sin la introducción de la filosofía occidental (=europea) entre nosotros, ¿cómo es que habría podido cuestionarse la necesidad de su autenticidad?, ¿sobre la base de cuál tradición?, ¿o, nihilistamente, desde cero, desde un cero ideológico? Mal que bien, gracias a la normalización de la filosofía es que hemos ganado un espacio de reflexión y de búsqueda de discurso propio sobre la liberación, como era el querer del doctor Salazar.

Empero, ¿es propósito de la normalización de la filosofía, o de los normalizadores, estandarizar una filosofía que signifique una negación o ninguneo de nuestra tradición cultural americana? El doctor Cerutti califica de europeizante la normalidad filosófica, y, de mi parte, más allá del hecho real, insistiré en que esa era la única alternativa en illo tempore: como diría el doctor Miró Quesada, los “fundadores” debían esforzarse por comprender una tradición filosófica que, stricto sensu, no era la suya, y adaptarla a nuestro continente, incluso enseñarla, imprimiendo un carácter educacional a esta normalización. Y esta, al propiciar el ingreso de la filosofía en la cultura nacional latinoamericana, permitió que ella arraigase en los sistemas educacionales correspondientes; permitiendo, asimismo, que la filosofía tomase parte en la formación general del pueblo y contribuya a elevar su espíritu al plano de la reflexión filosófica.

Como piensa Gadamer, la tradición es una precondition para el conocimiento. La tradición es historia de la filosofía, y esta es, en mi opinión, más que su historia. La filosofía, empero, si bien es más que su historia, también debe ocuparse de lo que dicen los pensadores, en aras de la verdad. El estudio de “lo que dicen” los pensadores, acaso sea solo un medio de aproximación a la busca de la verdad, pero es un paso técnico necesario.

De manera sorprendente, afirma el doctor Cerutti que

(...) publicaciones de todo tipo irán atestiguando el esfuerzo sistemático y metódico por apropiarse el pensamiento ajeno y por ir buscando fórmulas propias. La noción de filosofía como haz de cuestiones universales se completa con una personalización de su ejercicio. La filosofía se le aparecerá en este período de iniciación como un conjunto de hombres filosofando. Estos hombres se vuelven hacia la universalidad, apartándose de intenciones políticas. Ejercicio auténtico de la filosofía y militancia política quedan así asentadas como prácticas incompatibles (1997a, p. 130).

Al respecto, yo le preguntaría: ¿cómo exigir que los “fundadores”, que el propio doctor Cerutti reconoce que pugnaban por “apropiarse del pensamiento ajeno”, deriven a militancia política desde una filosofía que todavía no acababan de comprender ni que, menos aún, les exigiese traducción a praxis política; y que les generó la vivencia del desenfoque de que habla el doctor Miró Quesada? Si lo primero que aprenden de una tradición filosófica como la occidental –en cuyo proceso de constitución ellos, por lo demás, no han sido partícipes– es que la filosofía exige reflexión individual, intransferible, ¿cómo entonces debe ser dable observarlos?, ¿llevando ya a niveles de praxis y compromiso político un pensamiento filosófico que ni siquiera acababan de asimilar ni apropiárselo?, ¿o, más bien, tratando de aprender el filosofar de quienes habían creado y construido dicha tradición filosófica y que, por cierto, ya tenían una multiseccular experiencia en ese menester?

En la presentación que redactó para su texto del año 2000, el propio Cerutti señala que su propósito al escribirlo es explorar,

(...) cómo generar o construir conocimiento pertinente en una situación de dependencia. Esta ocupación y preocupación parece apuntar a una tarea decisiva. Se trata del modo adecuado en que se podría generar o producir conocimiento autónomo que respondiera a necesidades propias (2000, p. 23).

Es decir, más allá de repetir o de ser una nueva caja de Pandora, la cuestión novedosa y decisiva sería cómo ser auténticos, produciendo una filosofía propia. Y este es el horizonte de la polémica entre Salazar y Zea (*Cfr.* Arpini, 2003a). ¿Cómo pensar libre viviendo esclavo? En ese sentido, filosofar desde nuestra América supondrá el ejercicio

de pensar desde nuestra experiencia histórica sin caer en un *universalismo* acrítico y repetitivo.

No obstante, según sostiene: “no se trata de afirmar, una vez más, programáticamente la existencia de una filosofía latinoamericana para señalarla simplemente con un dedo, sino de recuperarla y resignificarla para perfeccionar su conceptualización” (Cerutti, 2000, p. 32). Conforme a esta lógica, entonces, hay que repensar la filosofía latinoamericana, normalizada, para reformularla en dirección a su *autenticidad*, como quería el maestro Salazar. Esto supondrá avanzar en esa dirección, y, para hacerlo, hay que superar ese sentido imitativo aún dentro de la propia Latinoamérica; esto es, de simplemente repetir a otros pensadores sin caer en una suerte de “regionalismo” ideológico que particulariza la universalidad del saber filosófico. En otros términos, dicho pensar filosófico latinoamericano, para ganar en autenticidad, como señala el propio doctor Cerutti, debe “pensar con arraigo desde lo propio hacia lo universalizable; con apertura a la universalidad” (2000, p. 33).

Para el doctor Cerutti, este filosofar latinoamericano, en aras de su autenticidad, debe pensar críticamente en lo que ha significado su normalización en Latinoamérica. Yo sostengo que la normalización de la filosofía significó la incoación educacional de América en el curso de la filosofía tomada en sentido universal. Pero también implicó, asimismo, la inserción de la filosofía técnicamente *más avanzada*, la europea. Si bien también creo en la posibilidad de una reflexión *desde* nuestra América, con sentido descolonizador y autenticador, pienso que no puede decretarse liquidada la normalización, primero porque ella significó una inserción cultural-educacional, y luego, habiendo cumplido un supuesto rol ideológico “colonizador”, hay que preservar que gracias a ella, la filosofía en Latinoamérica se ha profesionalizado, como en Europa y Norteamérica; y los filósofos, como cualquier otro profesional, enseñarán y harán cumplir una función educacional pública a la filosofía en el contexto de la cultura latinoamericana.

El doctor Cerutti dice:

(...) este filosofar ha sido, es y seguirá siendo posible al pensar la realidad a partir de la propia historia crítica y creativamente para transformarla. Con esto queda claro, también que, si bien la pregunta se produce en un determinado contexto

geocultural, su validez la excede por mucho y probablemente se estarán haciendo afirmaciones válidas para todo filosofar en cualquier parte que sea y en cualquier tiempo. (2000, p. 33)

Es decir, la autenticidad de la filosofía latinoamericana ocurrirá cuando esta *piense* nuestra historia criticándola y proponiendo alternativas de cambio. Esta será su manera de transformarla. Transformar la realidad histórico-social con el poder de las ideas.

Inevitablemente, esta concepción se enfrentará a la normalización, un proceso inacabado y abierto, porque pienso que la filosofía todavía necesita recrear su normalidad, revisitarla y reinventarla ante los nuevos desafíos que se le plantean. Allí donde el doctor Cerutti ve una incomprensible liquidación de la normalidad filosófica del siglo XX, yo veo la continuación de un proceso. Y es que “normal” significó, en el siglo XX, filosofía latinoamericana según cánones europeos, correcto; pero, hoy podríamos hablar de una apertura intercultural que, por vía de reconocimiento, da a la filosofía el carácter de una plataforma giratoria o democratización de voces. Tribuna en la cual tienen derecho a ser y a pensar todo el entramado de culturas existente en Latinoamérica.

Según el parecer de Cerutti, la filosofía asumirá la tarea de pensar la realidad, lo cual admito que es un “objetivo permanentemente reiterado” (2000, p. 41) de una “tradición nuestroamericana” que, según su criterio: “se consolida en los años cuarenta y cincuenta de este siglo, cuando el latinoamericanismo filosófico enciende polémicas y avanza en la reconstrucción de la historia de las ideas en la región” (2000, p. 41). El doctor Cerutti prolonga, de manera problemática, los antecedentes de la “tradición filosófica nuestroamericana” hasta los tiempos anteriores a la llegada de los europeos.

Pero, ¿de qué “realidad” estamos hablando? Aquella realidad es la realidad histórica (2000, p. 50). El doctor Cerutti explica cuál es el jaez de dicha “realidad histórica”:

(...) no una realidad histórica hipostasiada o alejada de la historia concreta, sino sumergida en la historicidad. Es la realidad cotidiana, la del mundo de todos los días. La microrrealidad, por oposición a las macrodecisiones que en economía – particularmente– pero también en los niveles jurídico, político, ecológico, etcétera, se toman sin consultar a los afectados y sin consideración a las consecuencias en esa realidad del ser humano que vive todos los días, del ser

humano de la calle, de cada uno/a de nosotros/as en tanto sujetos sujetados/as y soportes de la vida social. La cotidianidad aparece, entonces, como el ámbito de experiencias a ser elaboradas por la filosofía. De esta realidad se podría decir, desde un antropocentrismo, que es la realidad suma, la realidad por excelencia o aquella en que mejor se condensa, para los seres humanos, lo real y, mejor todavía, que es el único acceso que tienen los seres humanos a lo real (2000, pp. 50-51).

Esta realidad no se reduce a lo que ha sido o lo que es, sino que incluye a lo que *puede ser*.

Pero el doctor Cerutti admite:

(...) la historicidad ínsita a todo conocimiento, su referencia constante al sujeto portador del conocimiento (filósofo, generación, clase, sector social) y su insistencia hasta obsesiva por buscar la identificación de un contexto (tan escurridizo como las nociones que se han sucedido para aprehenderlo: circunstancia, situación, conflicto social, etcétera). (2000, p. 76).

Es decir, con honestidad admitirá que hay una tradición tal vez en construcción, en busca de su mismidad. Pero también admitirá con Romero que los sujetos portadores del conocimiento filosófico en dicha tradición no son solo filósofos profesionales, sino también pueden serlo cualquier persona, como una generación o un sector social²⁸. Este hacer “historia de la filosofía latinoamericana” es ya un filosofar en tanto y en cuanto ensaya una aproximación crítica a la trayectoria de la filosofía normalizada.

Pero el doctor Cerutti quiere desmarcarse de esta filosofía normalizada aduciendo que es un antimodelo historiográfico que permanece hegemónico y que, al final, consagra como válida y, por tanto, repite la filosofía europea. Se pregunta el doctor Cerutti:

(...) ¿qué es lo que le daría a la filosofía ese papel tan fatuo de coronar el mundo de la cultura? ¿Será efectivamente así? ¿O, más bien, habría que pensar en un tipo de ejercicio intelectual que se alimenta de otros sectores de la cultura? (2000, p. 92).

²⁸ Se debe recordar aquí la apertura realizada por Romero a través de la *Cátedra Korn*, como habremos de ver pronto.

Al respecto, conviene no olvidar aquí que el propio Romero decía que la normalización consistía en que la filosofía se insertaba al contexto de la cultura como una de las funciones ordinarias, como una actividad más de la *intelligentsia*. No para hacer de corona de la cultura ni menos para tener la última palabra, como pretende el doctor Cerutti.

Pienso que el doctor Cerutti distorsiona groseramente el pensamiento del doctor Salazar diciendo que, según este, “primero debe producirse una revolución o cambio estructural y después vendrá, por añadidura, una filosofía auténtica, original, pertinente” (2000, p. 91), y sin señalar en qué parte específica de su ensayo se expresa así (Cfr. Salazar, p. 1968). ¿Habría el leído doctor Cerutti el párrafo del Salazar, del mismo ensayo, en el cual, hablando acerca de lo inauténtica y defectiva que es nuestra filosofía, escribe lo siguiente:

(...) el problema de nuestra filosofía es la inauténticidad. La inauténticidad se enraíza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados. La superación de la filosofía está, así, íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación, de tal manera que si puede haber una filosofía auténtica ella ha de ser fruto de este cambio histórico trascendental. *Pero no necesita esperarlo; no tiene por qué ser sólo un pensamiento que sanciona y corona los hechos consumados. Puede ganar su autenticidad como parte del movimiento de superación de nuestra negatividad histórica, asumiéndola y esforzándose en cancelar sus raíces?* (Salazar, 1968, p. 125. Las cursivas son mías).

La filosofía, para el doctor Salazar –y no creo que para el propio Romero tampoco, no corona nada ni tiene el complejo de supremo saber sin cuya existencia la *πόλις* carece de sentido. Sin embargo, más allá de lo que digan algunos, la filosofía es también un asunto público, cuya problemática concierne a todos y tiene una dimensión social. Conuerdo con el doctor Cerutti cuando sostiene que la filosofía no es una suerte de saber moralizador, que tendría la suprema función de sancionar aquello que es cognoscible y aquello que no lo es. Pregunta él:

(...) ¿será pedir demasiado a la filosofía? ¿O es simplemente lo que la filosofía siempre ha sido, junto a sus otras tareas de legitimación, justificación y protección

racional del poder o de la razón o del saber mismo frente a lo descalificado *a priori* en tanto presunto no saber, no poder, no razón, no belleza, etcétera? El lugar de la filosofía en el contexto de la cultura, de la historia, de la sociedad debería ser puesto en cuestión previamente y no ser aceptado tan dócilmente (Cerutti, 2000, p. 92).

El lugar de la filosofía en el conjunto de la cultura debe ser permanentemente problematizado. Estoy de acuerdo. Si hay algo que siempre ha de verse sometido a reexamen crítico es eso. Que se problematice su función, su por qué y su para qué ha de formar parte del ordenamiento sociopolítico. Por ejemplo, ¿cómo es la inserción de la filosofía en la cultura? ¿En abstracto, en “la cultura”? ¿Ocupando un espacio propio, su propio compartimento estanco, cual una suerte de tonel de Diógenes y como un arrimado que nadie quiere pero todos soportan?

Por ejemplo, ¿hay forma de que la filosofía se inserte en la cultura sin que se inserte, simultáneamente, en el sistema educacional correspondiente? La filosofía deberá cumplir una función importantísima en la educación del pueblo. Que se inserte en la cultura y ancle solo en ella, sin aterrizar al plano del sistema educacional formal, puede acarrear el peligro, por ejemplo, de que se reduzca a ser una suerte de pasatiempo individual, prenormalizado, sin mayor significación social que la de un mero hedonismo intelectual individual y disfrute racional placentero de un meditar sin mayor *conexión* con otras conciencias filosofantes.

Se pregunta el doctor Cerutti si la relación entre filosofar y memoria histórico-filosófica es una relación necesaria. “Un enfoque filosófico parece indispensable para hacer historia de la filosofía, lo que no parece tan claro es la relación contraria” (2000, p. 75), escribe. Y, a continuación, añade que,

(...) quizá no en todo momento histórico la filosofía necesita volverse sobre su pasado, pero sí en situaciones de subordinación o marginación cultural como las que nos ocupan, situaciones en las cuales la memoria propia ha tendido a ser borrada y no se sabe a ciencia cierta dónde se está (2000, p. 75).

Es decir, para el doctor Cerutti la filosofía en Latinoamérica se halla en una situación de subordinación a lo europeo, y ello ha generado marginación cultural; lo cual propicia que

la presente filosofía latinoamericana vuelva sobre su pasado y recupere la memoria propia, la cual ha tendido a ser borrada del mapa a raíz de la invasión europea, la que decretó en un determinado momento, por ejemplo, la extirpación de idolatrías.

Afirma el doctor Cerutti:

(...) volverse sobre lo pensado, recuperar críticamente la memoria propia del pensamiento es necesario para poder establecerse en una tradición, acumular elementos, deslindar estilos, precisar contenidos, acompañar esfuerzos, dejar vías muertas de lado, no perder aliento. Para no permanecer, en suma, aplastado y agobiado por una tradición desconocida, pero subrepticamente operante (2000, p. 75).

Admite, por consiguiente, que hay una filosofía normalizada sobre la cual se puede volver. Es claro que esta se asienta sobre una tradición que no ha sido gestada en Latinoamérica, y es la occidental; y es necesario repensar dicho proceso de normalización para no sucumbir “aplastados y agobiados” por esa tradición que es desconocida en la medida, pues, que es postiza y trasplantada a Nuestra América como parte del proyecto colonizador.

Pero esta tradición no parece ser tan “subreptica”, porque ¿cómo podría serlo si se trata de una tradición impuesta y evidentemente ejercida por medio de su inserción educacional como una función ordinaria de la cultura y, por tanto, transmitida mediante su enseñanza en el sistema educacional formal? Ocurre que, como diría Spivak, somos subalternos en tanto y en cuanto nos limitásemos a aceptar y repetir de manera sumisa, acrítica e ingenua una tradición ideológica en cuyo proceso epistémico de formación no hemos tomado parte.

Esta imposición, que se adjudica de un carácter neocolonial, consiste, para seguir a Spivak, en una forma de violencia epistémica en contra del otro (latinoamericano), cuya precaria subjetividad vacía su contenido y asume dicha tradición occidental como sucedánea de aquella. Se admitiría que la producción filosófica es básicamente europea, que, con dicha narrativa hegemónica, categoriza el mundo para que se lo entienda según los parámetros epistémicos europeos. Así, el sujeto europeo condiciona la producción de un discurso filosófico monocultural, impidiendo el desarrollo de una cartografía

ideológica multicultural, más democrática e inclusiva en el conocimiento. O que, incluso, se pueda proyectar la propuesta de epistemologías alternativas a “lo establecido”.

Una normalización filosófica abierta, más allá de rendir pleitesía y consagrar el discurso filosófico europeo, monocultural y hegemónico, como la narrativa filosófica por excelencia, antesala directa del pensamiento único, no se desdice de la producción de un discurso continental que se convierta en voz para el variopinto sujeto multicultural latinoamericano. Esto no consiste en otro etnocentrismo frente al europeo, sino en la reivindicación de la perspectiva latinoamericana propia. Así lo entendía el propio Romero quien, en 1951, en una entrevista con el doctor Miró Quesada, apreciaba la posición diferente de la filosofía latinoamericana cuando resaltaba el dogmatismo de las escuelas europeas, mientras que los latinoamericanos tenemos una mirada más universal, y

(...) nos interesa todo lo interesante, no nos importa que la filosofía que estudiamos sea de un país o de otro. Se da, así la situación paradójica de que algunos filósofos latinoamericanos están mejor informados sobre la filosofía europea que los mismos europeos (Miró Quesada, 1983, p. 133).

Quizá nuestra posición tradicional de subalternos ha hecho que nuestro pensamiento asuma un carácter más pro liberacionista, al modo en que quería el doctor Salazar. Pero en Latinoamérica hay más rebeldía, producto de la violencia política e ideológica a que hemos estado sometidos y que de algún modo se refleja en nuestra filosofía. Empero, predominará una educación filosófica –cuando esta no haya sido proscrita del sistema educacional formal– que es como un *ἀγορά*, una plataforma de diálogo intercultural y liberador, y no reducida a espíritu de una sola escuela, con carácter dogmático y monocultural.

Romero, refiriéndose al pensamiento latinoamericano, afirma que,

(...) aquí nadie pretende ser el gran maestro cuyo pensamiento debe seguirse al pie de la letra. Los que nos consideramos maestros tratamos de ofrecer a nuestros alumnos todo lo que sabemos para que ellos mismos sigan su propio pensamiento. Creo que, a la larga, esto va a ser muy positivo porque la escuela encauza demasiado el pensamiento e impide ver fuera de las categorías impuestas por los principios oficiales (Miró Quesada, 1983, p. 134).

En otras palabras, a diferencia del discurso europeo, el latinoamericano no se impediría de reflexionar sobre nuestra realidad. Por eso agrega Romero que

(...) la excesiva tendencia a la escuela en la filosofía europea encauza demasiado el pensamiento. Si nosotros tuviéramos la misma tendencia adoptaríamos, sin duda, puntos de vista europeos sobre nosotros mismos y nuestra visión de la realidad latinoamericana quedaría deformada. Por lo menos más deformada de lo inevitable, puesto que es imposible llegar a una visión totalmente objetiva de la realidad y menos cuando se trata de la propia (Miró Quesada, 1938, p. 135).

En un pensamiento como este último, de Romero, no cabe pensar que conciba a la filosofía europea como la filosofía. Al respecto, este filósofo piensa que las categorías y temas propiamente filosóficos son universales, que no se reducen a lo pensado por los europeos. Pero, sin caer en falsos nacionalismos. Acepta que vale la pena meditar filosóficamente sobre nuestra propia realidad, pero sin caer en el chauvinismo o la demagogia. Afirma:

(...) comenzar a decir, como dicen algunos por allí, que la filosofía latinoamericana es la filosofía del futuro, que por el hecho de ser latinoamericanos estamos obligados a superar el pensamiento de Europa y de Estados Unidos, no es sino tropicalismo. Y querer reducir nuestra filosofía a la meditación sobre nuestra propia realidad es absolutamente inaceptable. La filosofía tiene temas inevitables que si no se tocan no se pueden tocar otros temas más concretos. Por ejemplo, si se quiere abordar filosóficamente el problema del ser o la esencia de nuestra propia realidad, hay que comenzar por tener profundos conocimientos sobre el problema del ser y de la esencia y sobre la manera como se ha planteado a través de la historia desde los griegos hasta nuestros días. Si no se procede de esta manera sería como si un pintor comenzara a pintar de frente cuadros abstractos sin haber aprendido a pintar formas reales (Miró Quesada, 1938, p. 135).

Los latinoamericanos, pues, podemos reflexionar con sentido universal sobre nuestra realidad y nuestro ser sin que necesariamente seamos repetitivos o ideológicamente dominados y pasivos. También para nosotros, la *busca de la verdad* puede ser nuestra enseñanza.

Yo no veo que la normalidad filosófica signifique pasividad intelectual. Una vez más, insistiré en que la normalización de la filosofía es un proceso abierto²⁹, y me sorprende que el doctor Cerutti no lo entienda así. Si al principio dicha normalidad significó inserción de Latinoamérica en la corriente ideológica de un filosofar de predominancia básicamente europea, correcto; pero después, con la vuelta crítica hacia ese pasado historiosófico, se inicia el despertar filosófico a que se refiere el doctor Miró Quesada. ¿Cuánto de lo que la filosofía ha ganado con la normalización al profesionalizarse e institucionalizarse lo pierde cuando la confrontamos y le exigimos una autenticidad de la que ella es partícipe en tanto que momento histórico?

Dialécticamente, supongo que la filosofía normalizada habría de generar su contrario, es decir, una filosofía que no tan pasivamente acepte la subordinación a lo europeo y que, antes bien, habrá de ser capaz de autocuestionarse y preguntarse, como diría el doctor Cerutti, por la situación o lugar en el que está. Todo ello fue un despertar cartesiano de la conciencia crítica latinoamericana. Como diría Ortega, la filosofía latinoamericana asumió una actitud seconsciente, porque representó la actitud de quien se cuestiona a sí mismo y se pregunta cuál viene siendo su actitud ante la filosofía. Se preguntará si posee autenticidad, si es discurso propio, o viene siendo, más que nada, una mera repetición o imitación de los discursos filosóficos europeos. Habrá sonado, entonces, la campanada histórica de la filosofía latinoamericana, decretándose el ingreso de la conciencia filosófica latinoamericana a una nueva etapa, en la cual se buscará la expresión o construcción de un discurso filosófico (o discursos filosóficos) propio acerca de los temas y asuntos filosóficos. Y volverá sobre sí para autoexaminarse y problematizarse, en una actitud estrictamente metacognitiva, similar, como he dicho antes, a la experimentada por el Cartesio.

Sin embargo, es sabido que el doctor Salazar reconoce el hecho y el carácter que tuvo la normalidad filosófica como esfuerzo de Latinoamérica por un acercamiento al filosofar que se venía haciendo desde siglos en otros centros internacionales de producción y circulación de bienes filosóficos; centros con mayor recorrido y experiencia que nosotros en el devenir de la historia de las ideas filosóficas. Por ello decía el doctor

²⁹ Como ya expliqué antes. *Cfr. supra*, Capítulo I: 1.5., de la presente disertación.

Salazar que “la normalidad señala un nuevo momento, la hora propicia para la expresión de nuestras virtualidades intelectuales, que no son pocas incluso en el campo especial de la filosofía. Francisco Romero es un optimista de nuestra inclinación a la filosofía” (1968, p. 59).

Martí solía decir que quien no tuvo tiempo de escribir libros lo tuvo, más bien, para la formación de hombres “[y] los que no formaban hombres a su modo directo, sentían otras urgencias mayores, como la fijación de las bases de una cultura americana, sobre la cual pudiéramos ir creando nuestro patrimonio espiritual (Lizaso, 1940a, p. 83), escribe el cubano Félix Lizaso. La filosofía tenía que venir después, como una porción fundamental de aquella. De por medio hay aquí la admisión de que el saber crítico que se ambiciona para Latinoamérica será una construcción en cuyos cimientos cabrá también el aporte de “toda otra tradición humana”, incluso, por supuesto, la occidental europea, cuya influencia, sin embargo, es cuestionada por el doctor Cerutti y su *Grupo Salteño*.

Desde luego, jamás estaré de acuerdo con que en nombre de un monodiscurso, de un discurso monocultural, políticamente se domine, sojuzgue o enajene ni la cultura de un pueblo ni la de ninguna conciencia; y hago mía la preocupación de Leopoldo Zea sobre el peligro que se nos cierne, de que seamos vistos hoy como los invasores españoles del siglo XVI vieron a nuestros antepasados aborígenes, y pusieron en tela de juicio su humanidad. No estaré jamás de acuerdo con que se diga que la filosofía europea es la única filosofía posible de ser hecha, o la única correcta, y que a los americanos no nos quede más remedio que repetirla, incapaces de crear. Por el contrario, pienso que, si bien la base de la cultura occidental la pusieron los europeos, sus creadores, desde que fuimos incorporados a fortiori a Occidente, también cuenta nuestro discurso, nuestro aporte a la construcción de una universalidad con carácter intercultural y dialógico. Es en virtud a ello que existe la necesidad de emprender una lucha política e ideológica por ganar en autenticidad, siguiendo a Salazar, afirmando lo nuestro pluricultural y diverso en un contexto mundial (universal) hoy globalizado.

¿Qué papel jugará la filosofía en este propósito? Afirmer nuestra ipseidad exigirá pensar en nosotros mismos, desde nuestra realidad; y si el *ἀγορά* está hoy globalizada, pues en ese nivel se hace necesario afianzar nuestra mismidad; combatiendo al

pensamiento único, disfrazado de falsa universalidad, que excluye otros discursos y ningunea a la cultura americana. Como decía en 1940 el citado Lizaso,

(...) en América nos iba siendo necesario que surgiera la actitud filosófica. Las circunstancias son favorables. Las concepciones del mundo que querían explicarlo todo, conformando la realidad a moldes ideales fijados de antemano, y dejaban el residuo por donde se les hallaba la quiebra, van pareciendo como monumentos distantes envueltos en niebla, como estrellas que de lejos envían una luz insuficiente para iluminar más hondos e íntimos problemas (1940a, p. 86).

Pero Lizaso insiste: “América puede aportar sus esquemas, sus respuestas a los problemas que se ventilan” (1940a, p. 87). Una auténtica universalidad será una construcción de carácter intercultural, o tendrá por fundamento la puesta en práctica de valores caros a la democracia, como la tolerancia, la inclusión sociocultural y la dialogicidad, genuinas puertas de acceso a la criticidad y la reflexividad. Esto supondrá que la normalización educacional de la filosofía será un proyecto social inacabado, una tarea pendiente en el conjunto social, cuya dirección será el afianzamiento de la identidad cultural latinoamericana en el contexto de una cultura universal y un mundo globalizado, entendiendo a la filosofía también como un asunto público, un bien de disfrute no solo para la subjetividad de cada quien, sino, sobre todo, un *bien público*, que juega un rol importantísimo en la educación espiritual del pueblo y que se cimenta necesariamente en la dialogicidad, la reflexividad y la criticidad antedichas. Y esto, a su vez, supondrá que lo que se ha de buscar es la democratización de los procesos de producción, circulación y consumo de los bienes filosóficos, propiciándose una mayor participación ciudadana en dichos procesos y, por consiguiente, un mayor acercamiento de las personas a la filosofía, deselitizándola, desprivatizándola y abriéndola al conjunto social.

No podemos seguir siendo *subalternos*, como diría Spivak, y viendo fetichistamente a lo europeo como si fuese “el modelo” de pensamiento (único y único válido). Reivindicar al ser (histórico) latinoamericano es reivindicar nuestra capacidad de pensar, nuestra filosoficidad y nuestra capacidad de acceder al *lóγος*, como diría Zea. Pensando filosóficamente nos autoreivindicamos y nos manumitimos de nuestra condición oprobiosa. Iniciamos un nuevo camino humano, el camino del pensamiento.

Ese λόγος no es potestativo de los europeos ni estos son los únicos constructores de un conocimiento filosófico de validez universal.

En consecuencia, no hay cabida aquí para ultimismos zanjatorios. El proceso de las ideas va de la mano con los procesos sociales porque es parte de estos. Dialécticamente, en la propia filosofía que se normalizó estuvo el germen de su propia superación, ya que, imitativa como era, se trató de un momento histórico que tarde o temprano debía ser cuestionado e interpelado, a lo Descartes. ¿Estuvo la filosofía normalizada a la altura de los grandes acontecimientos histórico-sociales que se han dado en Latinoamérica? ¿Ha tenido alguna presencia la filosofía en los procesos sociopolíticos e históricos de Latinoamérica? Siguiendo la lógica del doctor Cerutti, la respuesta debía ser negativa, salvo para reforzar el colonialismo ideológico y la inautenticidad e ir contra el curso emancipatorio de la historia.

A propósito de esta discusión, el académico chileno profesor Carlos Ossandón, ha sostenido lo siguiente:

(...) no hay que creer, empero, que una vez alcanzado el estado de “normalidad” en lo filosófico, este asegure por sí mismo el brote de una filosofía original. Para llegar a esta meta es preciso aplicar las mejores de nuestras fuerzas a lo que Romero llama la “educación filosófica” (Ossandón, 1982, p. 95).

¿Qué quieren decir estas palabras? En ellas puede leerse claramente que entre el alborear del proceso normalizador y el despertar de una conciencia filosófica latinoamericana auténtica media un proceso educacional, en el cual la educación filosófica cobra un rol protagónico.

Para el académico chileno, la filosofía en Latinoamérica, al normalizarse, se torna una práctica habitual y regular, la cual ingresa a formar parte del desarrollo de nuestra cultura, “[e]sto significa que la filosofía en Iberoamérica deja de ser una preocupación excepcional, esporádica, para convertirse en un ejercicio ordinario, continuado, plenamente incorporado a los que comúnmente despliega esta cultura nuestra” (Ossandón, 1982, p. 97), agrega.

Según la interpretación del doctor Ossandón, la normalidad filosófica ha implicado también el proceso de su institucionalización: “la *normalidad filosófica* es también el conjunto de condiciones externas que favorecen la continuidad y el progreso de estos estudios” (1982, p. 98), dice, y a continuación especifica algunas de dichas *condiciones externas*. Señala:

La formación, por ejemplo, de núcleos o sociedades dedicadas a la filosofía en los diversos países, de cátedras, de departamentos de especialización, de programas de filosofía en las Universidades, la publicación más seguida de libros, revistas, la realización de encuentros y congresos nacionales e internacionales, el enriquecimiento de las bibliotecas, el trabajo de traducción de los autores clásicos y contemporáneos, la incorporación de la filosofía a la enseñanza secundaria como asignatura obligatoria, la creación de centros para la investigación, etc., son algunas de las condiciones externas dentro de las cuales se desenvuelve, en la actualidad, nuestra actividad filosófica (1982, p. 98).

En otros términos, el estado de normalidad filosófica se alcanza cuando aquellos rasgos se realizan efectivamente y son como señales de que la filosofía es ya una actividad incorporada, de hecho y de derecho, al conjunto sociocultural nacional. Pero el uso que hace el académico chileno del término “externas” merece una matización, en el sentido de que tales “condiciones externas” son como el “rostro que aparece” de la normalidad, o son un signo, un indicador, la punta del iceberg de la normalidad filosófica. Son la señal clara de que con la filosofía está aconteciendo que ya es parte de la cultura oficial nacional. No son algo que no tenga que ver directamente con la filosofía.

Es conveniente recordar aquí cómo Romero indicaba el fuste que tuvo la vocación filosófica latinoamericana al resaltar cómo, por los años treinta del siglo XX,

(...) ensayos y libros documentan cada vez más la autenticidad de la vocación, la consagración al estudio, la existencia de una capacidad filosófica, aplicada *al principio, como es natural, a apropiarse y a repensar el pensamiento ajeno*, pero que comienza a hallar fórmulas propias, un tono peculiar que denuncia la personalidad de cada estudioso, un arrojo en proponer tesis de la propia cosecha que atestiguan la profundidad y autonomía creciente de la meditación (Romero, 1952a, p. 54. Las cursivas son mías).

Como el lector desapasionado podrá seguramente percibir, este párrafo demuestra que Romero tenía conciencia de la acusación de *imitación y repetición* que se formulase a nuestra filosofía, y que el estado de normalidad filosófica se hallaba en pleno proceso de iniciación, de construcción, y cada nueva vocación filosófica que surge agrega más normalidad y la enriquece, haciendo a esta abierta y movable. No podemos decir prejuiciosamente que se trata de un público alienado o sometido ideológicamente. Por ello, Romero amplía y dice que:

(...) surge y se extiende la curiosidad filosófica reflexiva en auditorios atentos, un nuevo sentido se va constituyendo para estos asuntos en vastos sectores que ya no se limitan a escuchar la palabra de un extranjero prestigioso, sino que son capaces de acudir regularmente a conferencias y cursos libres de expositores autóctonos. La filosofía ha pasado a ser uno de los asuntos habituales del común ejercicio intelectual, un asunto de severo estudio para muchos y de alerta curiosidad para muchísimos más. (1952a, p. 54)

Precisamente, ni los avances científicos ni los cuestionamientos de orden político o ideológico pueden asesinar a la filosofía, al espíritu filosófico. Dicha “habitualidad” de la que nos habla Romero se renovará al estímulo de cada nueva contradicción o de cada nuevo cuestionamiento. Cada nuevo problema, o cada nuevo reparo que se pretenda plantear a la filosofía, no serán, ni con mucho, la causa de su muerte. Por el contrario, la historia viene mostrando cómo hasta hoy la filosofía, cual ave Fénix, se renueva ante cada cuestionamiento, que se torna no en un motivo de destrucción sino de reflexión; no de muerte sino de vida. Como decía Heráclito, “εἰδέναι χρὴ τὸν πόλεμον ἔοντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν” (Fr. 80 DK)³⁰. Por ello será en cada nueva época renovadamente habitual. Y esto dará a la normalidad filosófica, en consecuencia, digámoslo una vez más, un carácter abierto.

El profesor argentino Mario Casalla escribía, en 1973, con relación a este problema, lo siguiente:

³⁰ “Conviene saber que la guerra es común (a todas las cosas) y que la justicia es discordia y que todas las cosas sobreviven por la discordia y la necesidad” (Kirk, Raven y Schofield, 1987, p. 282).

(...) es así que, esta “reducción academicista” *supone una comprensión desarrollista de la labor filosófica*. Europa habría fijado el modelo y los cánones del filosofar –de *todo* auténtico filosofar posible– al cual nosotros, los “primitivos” latinoamericanos, nos iríamos acercando más o menos gradualmente. El ideal de alcanzar la “normalidad filosófica” predicado por Francisco Romero sería el inicio de esta dirección. Pero, como el ingreso en dicha vía sería el ingreso “en la Filosofía sin más”, se desprende, en consecuencia, la negación de cualquier particularidad geográfica o espiritual posible y el problema de un “filosofar latinoamericano” (en sentido estricto) queda desvirtuado y reducido al terreno de la anécdota o del folklore (Casalla, 1973b, p. 40).

El “academicismo” a que se refiere en el párrafo anterior el doctor Casalla alude a que fue en las universidades en donde se planteó el problema del pensamiento filosófico latinoamericano autónomo. Pero esto no sucedió todavía en la etapa de inicio de la normalidad filosófica, sino, en todo caso, después, a partir de la generación que el doctor Miró Quesada denominaba técnica. Por lo demás, todos los condicionales (“habría”, “iríamos”, “sería”) con los que construye su hipótesis el profesor Casalla, parten no de un examen desapasionado del diagnóstico romeriano, sino de los mismos prejuicios ideopolíticos de los que parte el doctor Cerutti. No es, me parece, en base a *doxa* como se construye una filosofía autónoma.

Por otro lado, no sé cuál es la validez de autopercebirnos como “primitivos”. Al menos, en la obra tanto como en la praxis filosófico-pedagógica de Francisco Romero, no hay ni una sola línea, ni texto, ni insinuación escrita, que se oriente en tal sentido. No sé si el profesor Casalla se habrá tomado el suficiente tiempo para seguir con alguna atención la evolución del pensamiento de Romero, pero puedo mostrarle, con los escritos de este autor en la mano, que, pese a seguir una concepción basada en el modelo de los más renombrados filósofos europeos de la tradición occidental, el mentor espiritual de la normalidad filosófica latinoamericana jamás se expresó despectivamente de los latinoamericanos ni de “su” filosofía, la filosofía que se hacía en Latinoamérica. Muy por el contrario, como ya he mostrado ampliamente antes (*Cfr.* Sánchez, 2015) él mismo se involucró activamente, en la palabra y en la acción, en contribuir a que nuestro continente ingresara al torrente del pensar filosófico universal, el cual, nos guste o no, les guste o no a los doctores Cerutti y Casalla, es occidental por su naturaleza y europeo por su origen.

El argumento del profesor Casalla era que “si los europeos dicen que somos primitivos, entonces lo somos”. Lo quieran o no, los filósofos del *Grupo Salteño* se mueven bajo esa misma lógica, de creer que la normalidad filosófica (que ha proveído de todas las herramientas técnicas como para que Cerutti, Casalla y otros sean notables doctores y académicos) asegura un neocolonialismo mental y que, en consecuencia, desvirtúa el tema de un probable “filosofar latinoamericano auténtico”. Discuto por incorrecta esta tesis, que me parece se sustenta en el prejuicio antedicho. Pretende ser una crítica contracoloniales cuando, como ha mostrado el análisis del doctor Castro-Gómez, es una perspectiva enteramente moderna, de una modernidad de raigambre europea (Cfr. Castro-Gómez, 1966).

Es absurdo y demagógico pretender que fuese un objetivo de la filosofía, en los inicios de su normalización, preguntarse si el filosofar latinoamericano es auténtico o no lo es. Es como si alguien, con solo una semana de estudio del idioma inglés, se le exija que hable fluido con un angloparlante. Entiendo que hay que seguir un proceso, tal vez al principio aprendiendo por imitación y recuperar anabásicamente una tradición que no era la nuestra hasta estar en capacidad cartesiana de hacer una revisión crítica y buscar originalidad, de “ser yo mismo”. En la discutible perspectiva teórica del doctor Cerutti, de la inautenticidad de la filosofía en Latinoamérica se seguiría su inenseñabilidad. Veamos.

2.2.3. La desescolarización de la filosofía

Otro asunto abordado por el doctor Cerutti está coligado directamente con el anterior, y es el referido a la enseñanza de la filosofía en un contexto normalizado. Recuerde el lector que él formó parte de aquel grupo que elaboró el *Manifiesto Salteño*, que propugnaba, en el horizonte general de la filosofía latinoamericana de la liberación, una suerte de liberación de la filosofía, que sustituya aquella filosofía normalizada que, a su parecer, instauraba y legitimaba un trasplante neocolonial del pensar europeo a Latinoamérica. Esto define la praxis de cada individuo en el conjunto social como que cada uno debe cumplir una función filosófica, una forma de praxis política que incluye una conciencia pero que es un *proceso real y objetivo* de liberación, según podemos leer en aquel *Manifiesto* (Cfr. Cerutti, 1992, pp. 297 ss.).

Veamos. Este documento, si bien rechaza la dimensión académica de la normalidad filosófica y propone una desprofesionalización de la filosofía abriendo a esta “como un servicio interuniversitario volcado a la sociedad que la sustenta y la reclama” (Cerutti, 1992, p. 300), defiende, empero, “una pedagogía que nace del intercambio entre profesor/alumno, a partir de los problemas y sus consiguientes problemáticas en el alumno” (Cerutti, 1992, p. 300). Por esta razón, aunque moviéndose de todas maneras en un horizonte pedagógico, proponen la conformación de “grupos de trabajo tipo seminario en busca de la autogestión pedagógica en el intento de abolir la escolarización o el escolarismo que se presenta como el freno y el dique a cualquier experiencia nueva en el proceso de enseñanza-aprendizaje” (Cerutti, 1992, p. 300).

Esto quiere decir que, más que un estudio académico-profesional, normalizado, la filosofía debiera de ser, para el grupo del doctor Cerutti, un servicio interuniversitario³¹, es decir: una educación filosófica desescolarizada que genere una productividad cultural, de modo tal,

(...) que aquel que ha seguido un ciclo de reflexión y estudios filosóficos puede conseguir que su propia inserción en el sistema de producción sea más consciente y sirva a una praxis social totalizadora que se corona en la cultura y realiza al mismo hombre como sujeto histórico y cultural (1992, p. 300).³²

¿Qué significa esta concepción? En mi opinión, significa la apuesta por una educación filosófica en perspectiva latinoamericana que considere que, lejos de ser simplemente normalizada, sea concebida como un servicio educativo a las personas para que estas, en su cotidianeidad, sean no tanto académicos de la filosofía cuanto personas reflexivas que estudian filosofía de manera popular y que producen más conscientemente con una praxis social totalizadora que se corona en la cultura.

No obstante, pienso que este es, en rigor, el ideal educativo de la normalización de la filosofía. Independientemente de que esta signifique una parte del proceso de

³¹ Ligado a la universidad, aunque contra la normalidad filosófica.

³² Aun cuando algunos de los suscriptores de este *Manifiesto* hayan posteriormente acumulado doctorados y lauros académicos en prestigiosas universidades latinoamericanas (lauros merecidísimos, por cierto), “coronando” en la cultura y en la filosofía un notable esfuerzo formativo.

colonialidad intelectual³³, continuación o lastre de la colonización política, la normalización de la filosofía en América tiene, como hemos visto en el capítulo precedente y abundaremos más adelante, un evidente rostro educacional. Una institución educativa comenzó a abrirse paso en la historia nacional, y se erigió como un escenario educacional al que, tarde o temprano, cualquiera podría tener acceso, sin cortapisas de ninguna índole. Quienquiera, en adelante, podía participar de esta primicia de las ideas y engrosar, de modo militante, las filas filosóficas latinoamericanas. Algo inédito, democrático y democratizador, a diferencia de la Colonia, en que el ejercicio filosófico estuvo constreñido a lo que ocurriese en el claustro académico-conventual.

En otras palabras, la normalización de la filosofía, si bien es un evento filosófico, acaecido en el plano de las ideas filosóficas, lo es también educacional: abre la posibilidad de que, al enseñársela a otros, ensanche su horizonte existencial, con lo cual dicha normalidad filosófica ya no es tanto, como creían el doctor Cerutti y su *Grupo Salteño*, un asunto meramente profesionalizante, sino un hecho al alcance de todos aquellos que se sientan con suficiente vocación para esa actividad del espíritu. Porque, y bien observa al respecto el profesor Adolfo Carpio,

(...) para Romero la filosofía no era, no podía ser, asunto puramente profesional o erudito. Riguroso él mismo como pocos, como pocos dueño de una formación filosófica excepcional, dueño de un pensamiento sin concesiones, sabía, por eso mismo, que la filosofía es, más que cosa de puros intelectuales —a los que despreciaba—, algo que toca esencialmente a *todo* hombre y a *todos* los hombres (1967, p. 257).³⁴

Bien. Siguiendo al *Grupo Salteño*, ¿cómo puede un trabajador habitual filosofar para producir más conscientemente?, ¿para que siga siendo explotado en el capitalismo pero para que él acepte más conscientemente dicha explotación?, ¿cómo podría esa persona filosofar prácticamente “de cero”, nihilista y espontáneamente, de espaldas a la tradición

³³ Con lo cual, si esto fuese así, no entiendo por qué el doctor Cerutti y su grupo insisten en parámetros educacionales que, a todas luces, son de raigambre normalizada.

³⁴ El *Grupo Salteño* postula, pues, la desprofesionalización de la filosofía, aunque, como enfatizo, sus más connotados exponentes, con el doctor Cerutti encabezando la lista, sean preclaros académicos y profesionales de la filosofía. Pienso que se mueven en la misma trampa en que infortunadamente se movía el profesor Manuel Sacristán cuando, allá por 1968, en España, postulaba la desaparición de la especialidad universitaria de Filosofía, siendo él mismo un filósofo académico-profesional (*Cfr.* Sacristán, 1968 y 1992).

filosófica, aun la que, con imitación y todo, se ha ido construyendo en Latinoamérica precisamente en la etapa de construcción de la normalidad filosófica? Para no reducir la filosofía a cháchara ideológica, diré que esta propuesta hace regresar a la filosofía latinoamericana a los tiempos prenatalizados, en que, como ya vimos, predominaba el voluntarismo individual y el aislamiento unos de otros, sin ninguna tradición precedente que los vincule³⁵.

Pienso que esta propuesta desescolarizante de la filosofía ignora u olvida que, hace ya muchos años, en el siglo XX, el propio Francisco Romero –“profesionalizante” diría el doctor Cerutti– propugnó, de modo militante, una enseñanza extraacadémica de la filosofía, al impulsar la ya mencionada *Cátedra Korn*, como veremos luego; con lo cual, pues, queda en evidencia que Romero no redujo la normalización de la filosofía a un ámbito exclusivamente universitario, aunque en ese escenario se haya iniciado dicho evento filosófico-educacional.

Cuando el *Grupo Salteño* firmante del *Manifiesto* pretende abolir la escolarización de la filosofía y que todos aquellos que han tenido *alguna* formación filosófica se inserten mejor en la producción, está, en mi opinión, pasando por alto el *hecho pedagógico* mismo que está involucrado en su propuesta, porque la “nueva” pedagogía universitaria que propugnan olvida groseramente que esta *iniciación filosófica* no puede darse ex nihilo, sin la mediación de *alguien* que tenga ya algún nivel de recorrido por los campos de la filosofía. Como dice el profesor español José Luis Pardo, “todo lo que se aprende *de memoria* se aprende, en efecto, *por contagio*” (Pardo, 2004, p. 29). Recuérdese, al respecto, que el doctor Salazar escribía, en 1967, que,

(...) este aprendizaje de la filosofía difícilmente puede hacerse solo. Se ve claramente ya esto en el hecho de que la filosofía que podemos conocer es un acto personal maduro y por tanto un pensar actual o actualizado en otro espíritu

³⁵ Vale la pena aclarar que el doctor Cerutti escribió en 1984, prologando un trabajo suyo, lo siguiente: “Considero que muy poco puede aportar la reflexión filosófica contemporánea si no sabe dónde se encuentra. La filosofía trabaja sobre tradiciones, a partir de ellas, para negarlas, afirmarlas, retocarlas, sostenerlas, mejorarlas, adaptarlas, etcétera. Mal se puede avanzar en esta tarea si se ignora lo ya hecho. Incluso en tiempos en que la preocupación por la originalidad se ha vuelto casi obsesiva –y aunque me cuento entre aquellos que consideran que si esta se da, será por añadidura–, ¿cómo medir esa originalidad si se desconoce lo que ya se ha aportado a los diferentes temas y problemas que la filosofía aborda” (Cerutti 1997, p. 44). Si esto es así, entonces ¿cómo puede el doctor Cerutti avalar una propuesta como esa, que es nihilista porque pretende que los trabajadores impulsen un filosofar *de espaldas* a nuestra tradición?

que ha logrado la madurez. Hay entonces una necesidad primaria de contacto interhumano para poder acceder a la filosofía; sin este contacto no se puede filosofar. De allí que el maestro sea indispensable y, con él, la enseñanza (1967b, p. 31).

¿Qué significa lo anterior? Que comenzamos aprendiendo del ejemplo de filosofar de *otro* que ya tiene una experiencia mayor en este menester. El modo como nos iniciamos en el filosofar es siguiendo el ejemplo de otros; es decir, comienza siendo un aprendizaje *imitativo*. Todos los peligros que acompañan a la conciencia ingenua de lo real los podemos encarar con la ayuda y el ejemplo intelectual de otro. Así aconteció en el siglo XIX con la recuperación anabásica de la tradición occidental de que nos habla el doctor Miró Quesada.

Por consiguiente, no se puede pretender propugnar una suerte de populismo filosófico, es decir, pretender que una popularización de la filosofía *sustituya* al desarrollo académico-profesional de la filosofía. Tampoco, buscar con dicho populismo ridiculizar a la filosofía –como Jenofonte ridiculizaba a Sócrates– reduciéndola a aquello que William James denominaba el *uso gimnástico* de los estudios filosóficos; el cual, según James, consiste en “el poder puramente intelectual que se logra definiendo los más altos y abstractos conceptos del filósofo y discriminando entre ellos” (*Cfr.* James, 1944, p. 8). ¿Por qué presentar como sucedáneos unos de otros modos de hacer filosofía que bien pueden ser alternativos y hasta complementarios?, ¿por qué propugnar una filosofía “al servicio del pueblo” que pase por una desescolarización de la filosofía que, por lo demás, termina dañando seriamente la educación del pueblo al que pretende servir? Agrega James:

Entre todas sus diferencias, cada generación produce algunos individuos excepcionalmente preocupados con lo teórico. Tales hombres encuentran motivo de asombro y admiración donde nadie lo ve. Su imaginación inventa explicaciones y combinaciones. Son los depositarios del saber de su tiempo, hacen profecías y prevenciones: se los considera sabios. La filosofía, que etimológicamente significa amor a la sabiduría, es obra de esta clase de espíritus, considerados con indulgencia, si no con admiración, aún por aquellos que no los comprenden o que no creen mucho en la verdad que proclaman (1944, p. 5).

¿Cómo pueden formarse unos individuos de esta estirpe bajo el patrocinio espiritual de los principios desescolarizadores del *Grupo Salteño*? Si la opinión de James tiene sustento empírico, entonces, cuando en Latinoamérica aparecen espíritus de este jaez, predestinados a la vocación filosófica, ¿cómo es que desarrollan esa vocación?, ¿no es por esa suerte de *contagio*, como decía el profesor José Luis Pardo?

Así las cosas, no puede esperarse una normalización de la filosofía democratizando el acceso a los procesos de producción, circulación, intercambio y consumo de los bienes filosóficos al precio de pretender desconocer su carácter educacional; esto es, desconociendo que su cabal cumplimiento como proceso normalizador supone el despliegue de un gran esfuerzo educacional en el conjunto social. Para ello, es preciso que la educación filosófica, en tanto vehiculiza dicha normalidad filosófica, debe ser potenciada como fuente de la amplitud señalada por James.

El doctor Cerutti y su *Grupo Salteño* no pueden alegar que se trata de una escolaridad filosófica fracasada por ilegítima, entre otras razones, porque, como decía antes, ha sido bajo el auspicio de dicha escolaridad que el doctor Cerutti y varios integrantes de su grupo han obtenido grados y lauros académicos en filosofía. Jamás consideraría yo eso como el fracaso de un proyecto normalizador. Muy por el contrario, esos son los frutos concretos de la escolaridad de la filosofía.

¿Cuánto de utilitarismo hay en esta presunta desescolarización de la filosofía? Con esta propuesta, el *Grupo Salteño* olvida, como señala Helen Lynd, que “el niño, con su conducta, es una refutación constante del criterio filosófico según el cual el examen, la investigación, viene solo en años posteriores” (Lynd, 1959, p. 64). Más allá de pretender convertir a la filosofía en un simple instrumento ideológico para supuestamente mejorar las competencias de los “trabajadores:³⁶ el *Grupo Salteño* no debería olvidar, como señala Lynd, que, “los soliloquios y las preguntas de los niños que han podido recogerse constituyen una refutación suficiente de esa creencia que pone la meditación en un momento relativamente tardío del desarrollo, después, desde luego, de haberse cultivado formalmente el individuo (1959, p. 54), para agregar luego que “el inquirir es una facultad

³⁶ Lo mismo pretende la pro capitalista *teoría del capital humano*, de Schutz y Becker. ¿En qué se diferencian esta propuesta pro empresarial y aquella del *Grupo Salteño* del doctor Cerutti?

innata en los niños, pero, si se embota ese espíritu, ya no es fácil recobrarlo” (1959, p. 66).

En consecuencia, ante las pretensiones desescolarizadoras del *Grupo Salteño* con el doctor Cerutti al frente, ¿por qué postergar la educación filosófica de un niño sabiendo que, con mecanismos como este, la normalización de la filosofía puede ser revisitada y relanzada? Si bien, ateniéndonos al diagnóstico inicial de Romero, la filosofía es cultivada por solo algunas personas con vocación para ello, de esto no se sigue que se trate de un saber de “elite letrada”, o que su cultivo esté solo predestinado a unas cuantas mentes, o que no se la deba impartir en el sistema y se la deba desescolarizar.

¿Cómo es que podrían entonces surgir nuevas vocaciones filosóficas si es que no hay ese *contagio* de que nos hablaba el profesor Pardo? ¿Cómo es que podríamos garantizar que la filosofía sea un bien de consumo público, o que *otros* puedan también ser partícipes de los procesos de producción y circulación de los bienes filosóficos, y no meros consumidores o espectadores? Lo cual equivale a preguntarse cómo es que algunos llegan a la filosofía, con qué motivaciones y de qué modo o bajo la influencia de qué o de quiénes es que despierta el pez torpedo (parafraseando a Sócrates) dormido dentro de uno. Mantener a la educación filosófica tomando parte en la educación y la formación general de los niños y adolescentes hará de la normalización de la filosofía, pues, un evento en constante movimiento, imprimiendo a esta de un carácter abierto y sujeto a permanente evaluación.

Pienso que esta propuesta desescolarizadora de la filosofía está ideológicamente emparentada con los argumentos que en su momento esgrimiera Iván Illich acerca de la desescolarización de la educación. En efecto, Illich pensaba que la escuela reduce la educación a meros procesos pedagógicos, induciendo a confundir a estos con una auténtica educación. Acabamos creyendo que educación es escolarización o performance pedagógica que funciona *eficiente* con recursos asignados por el Estado. Más allá de esto, Illich piensa que “la demanda de una habilidad crece sólo al ponerse en práctica en una comunidad y, por otra, un hombre que ejerza una habilidad puede también enseñarla” (Illich, 1974a, p. 27). Ambas afirmaciones, de cuño lancasteriano, retrotraídas al terreno específico de la filosofía, significarán afirmar que la normalidad filosófica es un evento de rostro educacional que fomenta el desarrollo de las competencias filosóficas en los

individuos. Habrá más demanda de filosofía cuanta mayor sea la amplitud con que se la fomenta y ejercita. Esto acarreará su mayor enseñanza, porque, parafraseando a Illich, todos aquellos que filosofen sabrán qué es esto y en qué consiste y, por lo tanto, estarán en posición de poder *enseñarla* a otros o, en todo caso, *ayudar* a que otros también se inicien en el cultivo de dicha habilidad.

Por ello Illich afirma que,

(...) de hecho, el aprendizaje es la actividad humana que menos manipulación de terceros necesita. La mayor parte del aprendizaje no es la consecuencia de una instrucción. Es más bien el resultado de una participación no estorbada en un entorno significativo. La mayoría de la gente aprende mejor “metiendo la cuchara”, y sin embargo la escuela les hace identificar su desarrollo cognoscitivo personal con una programación y manipulación complicadas (1974b, p. 57).

Es posible que el grueso fundamental de un aprendizaje sea resultado más bien de un autoaprendizaje que de un aprendizaje inducido cuando alguien quiere aprender, es decir, cuando exista un interés tal que cualquier mayor aprendizaje pueda ser considerado un perfeccionamiento en el conocimiento. De esta manera, el individuo aprenderá más en la medida que germine en su interior un creciente interés por la materia o tema que le ocupa. En buena cuenta, eso será autoaprendizaje.

Sin embargo, el caso de una actividad como la filosofía ilustra la necesidad de introducir matizaciones en esta tesis de Illich. El doctor Salazar mostraba, por ejemplo, que el aprendizaje de la filosofía difícilmente puede lograrse solo. Y yo pienso, por mi parte, que si existe la posibilidad de un diálogo filosófico intersubjetivo, con otro, entonces existe la posibilidad de que pueda yo aprender de tal otro (y con la probable ayuda de ese otro) y, en consecuencia, de que aquello que desconozco el otro me lo pueda enseñar; o, como diría el antes citado profesor José Luis Pardo, el otro me podría contagiar.

Lo anterior no quiere decir, ni mucho menos, que todo el aprendizaje filosófico tenga que ser de este modo. Si hay alguien que me puede explicar su forma de pensar o de entender las cosas, entonces ese alguien, al explanármela, desde luego que me la puede enseñar. Su explicación es de carácter *pedagógico*. Tampoco esto querrá decir que al

darse la posibilidad de que alguien “me enseñe algo”, se genere una situación de dominación y de subalternación, como veremos al examinar con Paulo Freire la necesidad de la dialogicidad para el fomento de una normalización educacional horizontal y no vertical de la filosofía entre nosotros, que rompa con prejuicios ideológicos como los administrados por el doctor Cerutti.

Me parece que cabría preguntarse, con Illich, acerca de cuál es el papel de la filosofía en la desescolarización de la sociedad, habida cuenta de que aquí sostengo que la normalización de la filosofía, si bien es un evento filosófico, que acontece en el plano de las ideas filosóficas y que ha tenido y tiene un inevitable impacto institucional y corporativo con la universitarización de la filosofía, todo esto reviste, no obstante, un carácter educacional. De hecho, como es uno de mis propósitos principales mostrarlo en esta disertación, la normalidad filosófica, como megaevento de educación filosófica, implicó, más bien, la escolarización de la filosofía, es decir, su inserción en las instituciones educacionales de los sistemas educacionales formales nacionales en toda Latinoamérica. A fin de cuentas, el ojo filosófico puede propiciar que la filosofía se vuelva sobre sí y se enfrente ante el espejo de su propia conciencia.

En este proceso, la educación escolar se convertirá en un nuevo escenario de producción, circulación y consumo de los bienes filosóficos. Contando al frente con la experiencia de alguien a quien se llama *profesor*, otros podrán tener acceso a los procesos productivos en filosofía, *en adelante* no tan solo propiedad privada de una élite ilustrada. Ello generó una democratización de la filosofía, garantizando, a la vez, reproducibilidad a las ideas filosóficas, ampliación y consolidación de una tradición ideológica nacional así como la reproducibilidad de nuevas vocaciones filosóficas.

Aun cuando la propuesta de Illich apunte a una desescolarización de la educación filosófica, dentro de su propuesta, sin embargo, cabe aprender *con otros*, en escenarios desescolarizados. Según la lógica de Illich, todo cuanto aprendemos lo hacemos sin necesidad de un maestro, sostiene Illich:

La enseñanza puede, en verdad, contribuir a ciertos tipos de aprendizaje en ciertas circunstancias. Pero la mayoría de las personas adquieren la mayor parte de su conocimiento fuera de la escuela, y cuando este conocimiento se da en ella, sólo

es en la medida en que, en unos cuantos países ricos, la escuela se ha convertido en su lugar de confinamiento durante una parte cada vez mayor de sus vidas (1974b, p. 25).

Y, a continuación, agrega que “lo principal del aprendizaje sobreviene casualmente, e incluso el aprendizaje más intencional no es el resultado de una instrucción programada” (1974b, p. 25).

Claro, tal vez esto fue lo que aconteció cuando la élite letrada contribuyó a ampliar el espectro de la filosofía aun en el siglo XX latinoamericano. Pero el acceso al currículo inicial o al contacto primero requiere de aquellas “ciertas circunstancias” que menciona Illich, aunque la expresión “aprender filosofía” revista de un carácter de vaguedad e indeterminación al comprender un conjunto de procesos cuyo inicio, desarrollo y término sean de difícil predeterminación. Porque, ¿cuándo alguien considerará que “ha aprendido” filosofía?, ¿en qué momento puede afirmar alguien que al fin aprendió filosofía si por delante le quedarán todavía muchas tesis o métodos por descubrir?, ¿basta con aprender a filosofar, como quería Kant, para considerar que se ha “aprendido filosofía”? Dicha expresión, “aprender filosofía”, ¿admite un límite, o incluye un intervalo cerrado compuesto por procesos, teorías y métodos perfectamente controlables? La expresión “aprender filosofía”, ¿no encierra en sí la aporía de asumir con carácter ultimista (“ya aprendí”) el dominio competente de destrezas filosóficas aún por adquirir (“aprender”)? Y, en fin, ¿posee la escuela, o la educación filosófica escolarizada, el mismo contexto social hoy que en la época de Illich, es decir como si fuese invariablemente quieto?

Lo quieran o no, aunque aspiren –análogamente a Illich– a desescolarizar la enseñanza o el estudio de la filosofía normalizada, los filósofos liderados por el doctor Cerutti se mueven en una lógica educacional y pedagógica “profesor-alumno”, ignorando la propuesta pedagógica de Paulo Freire, que propugna una educación más democrática y horizontal. Propugnar una educación filosófica con seminarios en forma libre, aunque busque abolir la “escolarización-freno” de la filosofía, de todos modos, en mi opinión, se mueve en un horizonte educacional; en el horizonte educacional, sin embargo, de una filosofía normalizada a la que se le reprocha ser proeuropea e inauténtica y generar neocolonialidad pero con una crítica formulada desde la óptica de una corriente –europea,

al fin– como el marxismo; y que emplea, además, como decía el doctor Salazar, métodos de análisis básicamente de origen europeo.

No se puede pretender alegremente desconocer el carácter educacional de la normalidad filosófica y salir con evasivas como que esta sería la institucionalización de una inautenticidad o de una falsa filosofía, puramente repetitiva; cuando, más bien, dicha normalidad explica el nivel de profesionalidad alcanzado por la filosofía en los sistemas educacionales y culturales nacionales. Por lo tanto, no se trata de apostar ideológica y prácticamente por una educación para el pueblo como un proceso de subjetivación en el cual, ausente la dimensión filosófico-reflexiva, aquel proceso de subjetivación solo esté predestinado a ser un instrumento capitalista de condicionamiento y sujeción, que produzca individuos dóciles y metamorfoseados en meros consumidores pasivos y resignados. Si la filosofía se normaliza por medio de una adscripción al sistema educacional, para cumplir una función educacional en favor del pueblo, no es para que le quepa desempeñar ese rol político de vehiculizar los intereses e ideales de un sistema de explotación y degradación humanas.

Más allá del uso político que se pretenda dar a la educación como proceso de estructuración de una subjetividad subalterna³⁷ mediante un régimen disciplinario³⁸, la educación filosófica está destinada a gestionar una formación crítica, problematizadora y reflexiva que garantice el despertar liberador de la conciencia pensante en la persona. Constituye una forma de empoderar al individuo humano como ciudadano de su πόλις con las armas de la dialogicidad y el debate democrático, capaz de comprometerse activamente con el fomento y gestación de una cultura de paz. No se ha de enseñar filosofía para *inducir* a las personas a legitimar un sistema social que explota y deshumaniza a los individuos humanos. En esa misma enseñanza reside, por paradójico que parezca, el germen heraclíteo de su propia destrucción dialéctica, que suscite mentes discrepantes que superen los marcos ideológicos y educacionales bajo los cuales se impulsó dicha educación. No se ha de enseñar filosofía, pues, para narcotizar las conciencias y habituarlas a sancionar casi pavlovianamente como normal, legítimo, inevitable y hasta correcto tal sistema.

³⁷ Para usar el lenguaje de Spivak (2011).

³⁸ Este término es tributario de Michel Foucault.

Si uno no cree que dicha profesionalización de la filosofía sea ventajosa o que, mediante esta, se pretenda vehiculizar la ideología burguesa, pro capitalista, ¿por qué, entonces, uno hace una carrera académico-profesional en filosofía? Y si uno alegase diciendo que “puedo aprovechar ese espacio democrático que se ha creado” para dicho ejercicio académico-profesional, entonces está aceptando que la normalidad filosófica es también parte de una normalidad educacional enteramente ventajosa. Que puede vivir remunerado, desempeñando el oficio de pensar críticamente y ayudar a despertar *otras* conciencias críticas. Es decir, involucrado en un proceso educacional que impulsa una educación filosófica con las armas pedagógicas y los avances propios *de su tiempo*.

En resumidas cuentas, en el doctor Cerutti y los seguidores de ese *Manifiesto Salteño*, esa desprofesionalización de la filosofía implica, pues, una desescolarización de su enseñanza. He afirmado que dicha desescolarización de la educación filosófica conlleva despotricar de la enseñanza de la filosofía, sea escolar o universitaria, pese a que sus firmantes, como ya expliqué, son importantes académicos o doctores universitarios. Esto no ocurre con Romero, porque la *Cátedra Korn* pretendió acercar al gran público a la filosofía. Y cada quién, según sus particulares intereses.

Siempre el filosofar ha sido considerado un asunto de élite selecta. Pero el solo hecho de que se la pueda masificar a través de la enseñanza y la difusión, como expresión tangible de una preocupación por la educación del pueblo, implica no solo una lucha contra aquella apropiación privatizada del saber por una élite: implica, además, su asunción como elemento constitutivo de todo programa político referido al tema educacional. Esto, para nuestro caso, por ejemplo, queda patentizado en las siguientes expresiones de Arturo Andrés Roig:

(...) hacia 1860-1870, en el Continente y en las primeras décadas del actual siglo XX, en el Caribe, se abre una segunda etapa en la que la filosofía, *siempre entrañablemente unida a nuestra problemática social y política*, comenzó a ser un tipo de saber de escuelas, mas no el de las antiguas escuelas conventuales, o el de las universidades reales, sino las que habrían de surgir entre nosotros dentro de los vastos programas de “educación del pueblo” (Roig, 1997, p. 120. Las cursivas son mías).

En cualquiera de los casos, ahí donde el doctor Cerutti –y quienes piensen como él– ve neocolonialidad y una normalidad filosófica “aristocratizante”, yo, por mi parte, más bien, veo en la normalidad filosófica –en estricta fidelidad a los comienzos de esta– una magnífica oportunidad de que la filosofía sea democratizada y desprivatizada; de que los “asuntos filosóficos” conciernan a todos y todas, y que puedan acceder a desarrollar sus competencias filosóficas y su filosoficidad. El disfrute de los bienes filosóficos ha generado, como decía Derrida, *du droit à la philosophie*. Este es un derecho de toda persona humana que tanto el Estado como el conjunto social, por consiguiente, están en la obligación moral y jurídica de cautelar a favor de la educación del pueblo. Y ello porque la defensa de su condición de persona, sujeta de derechos, así como el respeto de su dignidad, constituyen su fin supremo.

Acaso una diferencia fundamental entre la filosofía prenormalizada y la normalizada venga dada por la posibilidad de la dialogicidad. El monólogo, ya lo he dicho, es el punto de partida del filosofar y es imprescindible dimensión de un filosofar estrictamente personal, de una subjetivación impostergable, como una forma de salir al encuentro del ser. Pero no soy el único que tiene esa apetencia de verdad. Hay otros y otras que, también teniéndolo, querrán confrontar su pensar pensante con el producto de mi subjetividad e invocarán su *droit à la philosophie*. ¿No son la verdad y el conocimiento lo que más nos interesa?, ¿y cómo los alcanzamos?, ¿de modo solipsista? Hay una construcción social de conocimiento, señalan Berger y Luckmann (*Cfr.* Berger y Luckmann, 1998). Esto implica encuentro dialógico con el otro que es igualmente filosofante, en el horizonte conceptual de la pedagogía del educador brasileño Paulo Freire.

El ya citado Roig, prologando el texto del año 2000 del doctor Cerutti, reconocía la importancia de la presencia de la filosofía latinoamericana en la universidad (latinoamericana) cuando escribía que,

(...) porque hay que decirlo sin ambages, aquí de lo que se trata es reubicar a la filosofía en el lugar que le cabe, a riesgo de dejar de ser filosofía, ni más acá, ni más allá de sí misma, pero abierta a todas las vías posibles de enriquecimiento como lo es ese campo tan fecundamente crecido entre nosotros, a la par de nuestras propias tragedias: el del saber social (Cerutti, 2000, p. 6).

Pues bien; en el contexto de una lucha por ganar en autenticidad, ¿cuál es ese lugar en el que, según el doctor Roig, hay que reubicar a la filosofía? Reubicar a la filosofía en la universidad equivale a admitir el carácter educacional que esta cumple de facto en el sistema educacional del cual la universidad es solo una parte.

Si bien en Romero no hay un acabamiento de la normalidad filosófica, él se involucró activamente en el proceso de normalización de esta con su compromiso militante, por lo cual la normalidad filosófica, tal como la postuló Romero, no es la mera generación de una oligarquía del saber, sino la vocación conscientemente asumida por Romero de la filosofía latinoamericana como un programa de vida y una forma de vida, con un carácter ético, de programa moral que exige compromiso con su consecución. Si bien contribuyó a consolidar la presencia de la filosofía en la universidad americana, él colaboró a que se expandiera extramuros, siempre cumpliendo la función educacional ya explicada. Dentro o fuera del sistema educacional formal, en ambos casos siempre cumpliendo una función educacional al servicio del pueblo americano.

Pero, si asumimos con el doctor Cerutti y su *Grupo Salteño* el carácter pro europeo de la normalidad filosófica, entonces ¿qué carácter ético habría de tener esta si sería la consagración de un dar la espalda al proceso histórico de nuestras ideas? Aquí asomará la figura del propio Francisco Romero para disipar toda resquicio de duda de este jaez. Por esta razón, en el capítulo siguiente de la presente disertación tendremos ocasión de considerar cómo Francisco Romero, con el testimonio y el ejemplo moral de su vida, hizo de la normalidad filosófica un evento netamente educacional, de educación filosófica, de compromiso con Latinoamérica y el proceso histórico de sus ideas. De la misma forma, hizo de ella todo un programa moral de vida y de compromiso con la formación espiritual y cultural no solo del pueblo argentino sino también del latinoamericano en su conjunto. Y, como el lector tendrá ocasión de aquilatar, en ninguno de todos esos testimonios ni por asomo hay la asunción, defensa o avivamiento de una normalidad filosófica burocrática, apolítica, oportunista y colonialista, como pretende el enfoque más ideológico que filosófico del doctor Cerutti.

CAPÍTULO III

LA NORMALIDAD FILOSÓFICA COMO UN DESAFÍO EDUCACIONAL EN FRANCISCO ROMERO

3.1. Preámbulo

En este capítulo final pretendo mostrar que la normalización de la filosofía, tal como la vivió y la impulsó el propio Francisco Romero, no representó ni un simple diagnóstico sociológico ni tampoco la mera instauración de una oligarquía del saber, como pretenden las tesis esgrimidas por el doctor Cerutti. La evidencia indica que Romero se involucró de una manera activa en el proceso de normalización de la filosofía en Latinoamérica ensanchando el horizonte educacional de esta, por ejemplo, hacia extramuros de la Academia, y asumiendo dicha normalización como un *compromiso* y un definitivo *desafío educacional*. Como señalara el P. Francisco Leocata: “Romero fue, junto a Pucciarelli (y Mondolfo, dotado este de instrumentales metodológicos de la más alta especialización europea), uno de los grandes orientadores de los estudios histórico-filosóficos en la Argentina de mediados del siglo XX” (2001, p. 261).

¿Tienen las ideas filosóficas algún impacto educacional en la sociedad? En Latinoamérica, la República naciente se forjó determinados ideales educacionales, entre los cuales la filosofía ocupaba un lugar especial en la medida que era introducida en las estructuras curriculares de los sistemas educacionales nacionales. La filosofía era aquí, como acaso diría Schneider, “un importante personaje del teatro del espíritu” (Cfr. Schneider, 1964, p. 180). Ha habido casos en los cuales las ideas filosóficas, de manera especial, han encontrado cumplida repercusión educacional. Considero que este fue el caso de Francisco Romero, como tendré ocasión de documentar a lo largo del presente Capítulo III. Es decir, sus ideas sobre la filosofía en Latinoamérica –lo mostraré– constituyeron todo un programa filosófico y educacional que coadyuvó a la normalidad filosófica de la cual él mismo venía hablando desde los años treinta del siglo XX.

El carácter educacional de la normalidad filosófica no significa solo la institucionalización de la educación filosófica (dimensión administrativa), sino, sobre

todo, la formación de un discurso a partir de la difusión del filosofar como acto liberador que fomenta una educación (filosófica) para la emancipación (dimensión formativa), con lo cual queda cristalizada la intencionalidad antes mencionada. Esta es la doble dimensión educacional de la normalidad filosófica que es inseparable y ambas dimensiones constituyen dos de los atributos educacionales más importantes que definen el estado de normalidad filosófica identificado por Romero en 1940. En otros términos, la normalidad filosófica, en cualquiera de las formas que fomenta: escritura, conexión, eventos, etc., tiene un carácter educacional que involucra aquella doble dimensión educacional, y la intencionalidad que implica supondrá asumirla como un deber, fundamento de un programa filosófico. Es lo que Romero denominaba el programatismo filosófico latinoamericano, como veremos enseguida.

Lo anterior significa que la normalización de la filosofía, más allá del diagnóstico inicial formulado por Romero, es un deber espiritual en Latinoamérica. Es un deber intelectual y espiritual, y, por tanto, educacional, consolidarla en su doble dimensión, lo cual garantizará convertir a la filosofía en Latinoamérica en una suerte de ἀγορά, en la cual todas las voces tengan derecho al λόγος en los espacios públicos ganados. Se convertirá, por añadidura, en un *deber educacional*. Genera la necesidad de fomentarla, de avivar el despertar de la conciencia filosófica de un modo iterativo y permanente, renovado, redivivo y repensándose a sí.

El testimonio del propio Romero, por consiguiente, nos ilustrará claramente acerca de tal doble dimensión educacional, a un tiempo administrativa y formativa, de la normalidad filosófica. ¿De qué modo? Lo examinaremos en lo que sigue.

3.2. El “programatismo” moral romeriano y la normalidad filosófica

En primer término, como es sabido, Romero, bajo la influencia de Ortega, concibe la existencia humana con un carácter programático, es decir, como un programa a futuro, como una ley del espíritu. No es una improvisación o fragmentación de circunstancias más o menos coligadas. Hay, en la programaticidad de la vida humana, el sentido de la previsión, de la planificación, del prediseño de la existencia, lo cual dará sentido a todo el actuar humano, así definido como un actuar intencional, esto es, que ha predefinido el ámbito de su actividad.

Francisco Romero, según el testimonio de su propia praxis, no se limitó a señalar algún proyecto de esa índole, *como si solamente trazase* un destino programático para alguna futura filosofía “latinoamericana”, o como si se limitase a decirnos que la filosofía, al normalizarse, adquiriría un status o posición en el conjunto sociocultural. Tampoco se constrictó a *diagnosticar* sociológicamente el fenómeno de la “normalización” de la filosofía en Latinoamérica, cual si fuese un mero “intelectual”, observador neutral o imparcial a dicho evento histórico-social, como aquellos intelectuales que suelen marcar distancia con relación al objeto que estudian, como señalaba Pierre Bourdieu (*Cfr.* Bourdieu, p. 2010).

Muy por el contrario, Romero mismo se constituyó en un *normalizador* de la filosofía entre nosotros, lo cual quiere decir que nos mostró –involucrándose él mismo en forma actante, con su propio ejemplo moral; con su propia labor educadora y de profusa difusión cultural– que la normalización de la filosofía no era algo dado y superorgánico, como cuando el antropólogo estadounidense Alfred L. Kroeber se refería a la cultura, sino que se trataba de un proyecto en curso, un acontecimiento histórico-social, cultural y político al que el propio Romero hubo de contribuir activamente³⁹. Esto es lo que el propio Romero ha denominado el programatismo filosófico de la existencia humana (*Cfr.* Romero, 1961b, pp. 23ss). ¿En qué consiste este?

Si la persona es una unidad que incluye el deber de conciencia y el de conducta, y la correspondencia de ambos atributos define al individuo espiritual como persona, la cual asume el comando de la existencia con la dimensión volitiva que le caracteriza y de que es capaz, entonces dicha unidad habrá de traducirse en la díada propósito-acción. Un Romero definitivamente adscrito a la modernidad apunta que “lo que llena efectivamente cada momento nuestro, no es tanto la acción como el propósito. La acción misma no es sino la prolongación o el precipitado de nuestra anterior resolución” (1961b, p. 23), escribía Romero en 1935. El ser humano, según esta declaración, es un sujeto enteramente racional, del cual cabe esperar que obre de un modo racional. Esta racionalidad se traducirá en un propósito, el cual se convierte en el pivote, eje o contenido esencial de la acción. No actuamos a ciegas, instintivamente. El ser humano se traza un plan de acción,

³⁹ Este asunto ya lo he examinado con alguna amplitud en otra ocasión (*Cfr.* Sánchez, p. 2015) y a este texto remito al lector para mayores especificaciones y exposición de pruebas más amplia.

un proyecto de vida. Así, vivir es vivir conforme a un programa preestablecido, y eso da sentido al vivir. Es decir, vivir es, por tanto, un actuar con sentido (y en busca de sentido).

Dicho actuar se da en el hoy. Pero es un hoy de cara al mañana. O, más bien, es un hoy abierto al futuro: nos preocupa, más que el actuar mismo, saber por qué actuar, y para qué. El resultado de nuestra acción se supone que será el propósito buscado, el ideal anhelado. Con esto, nuestro actuar –y, con él, nuestra vida toda- adquieren un definitivo carácter moral. Con esto, además, nuestra vida se erige en un programa moral, en el cual el deber ser es el “es” presente proyectado al futuro, el que imprime sentido al actuar y a la cotidianidad.

Lo que nos interesa no es la acción misma sino la acción futura, señala Romero; es decir,

(...) el programatismo, el necesario futurismo de la existencia humana. El presente es, por esencia, algo proyectado sobre el porvenir, un ahora que se trasciende inclinándose hacia el después. Todo presente vive en el futuro, porque su sustancia es preformar el futuro en la elección y en la decisión (1961b, p. 23).

La acción en el “ahora” se explica porque está direccionada al “mañana”. Hay la decisión de orientarla hacia el mañana. No es la vida sometida al acaso de las circunstancias, de manera momentánea, la que adjudica un carácter filosófico a la existencia humana. “No es el programa de una hora, de un día, de unos años, sino el diseño de la existencia entera; un programa a largo plazo y con fines perfectamente previstos”, señala Romero (1961b, p. 24).

Cada acción será para cristalizar el programa. Todo cuanto se haga será para hacer del ideal una cumplida realidad. El problema habrá de surgir cuando “vivir” sea tomado como sinónimo moral de “vivir el día a día”. Esto lo expresa Romero del modo siguiente:

(...) todos sabemos lo que es “vivir el presente”, “vivir al día”. Aquí el programa es fragmentario, improvisado, casi momentáneo. Más que a un propósito de módulo personal, se ciñe a la circunstancia, al acaso; en lugar de buscar un rumbo propio, de abrir esforzadamente un camino, va en zig-zag siguiendo la línea de menor resistencia, bordeando dificultades, plegándose a las sugerencias del propio capricho, del medio, de la decisión ajena (1961b, pp. 23-24).

El programatismo moral que propone Romero, entonces, se caracteriza porque en una persona o en una colectividad las acciones responden a propósitos determinados. Naturalmente, es una característica esencial la naturaleza programática de nuestra vida. “Lo más nuestro no es lo que hacemos, que está sujeto a la contingencia externa, sino lo que nos hemos propuesto hacer, siempre que haya sido propósito verdadero, y no la mera imaginación de un propósito”, agrega Romero (1961b, pp. 27-28).

Las consideraciones anteriores nos permiten entender mejor por qué la normalización de la filosofía en Latinoamérica fue un programa personal para Romero. No para invocar una filosofía europea que termine renegando de nuestra propia historia o que justifique el habérsenos despojado de nuestra propia identidad; sino, más bien, para, a propósito de todo ello, reflexionar sobre la naturaleza humana y el papel sociocultural que en ese contexto la filosofía en Latinoamérica está llamada a desarrollar. Por consiguiente, la presencia de la filosofía en nuestro contexto sociocultural significará insertar a nuestra América en el concierto filosófico universal. Que haga de Latinoamérica un continente pensante pero que piense con sentido universal, sin dar la espalda a su propia trayectoria histórico-social. Que haga de Latinoamérica un lugar pensante con sentido universal pero sin perder de vista ni subestimar la experiencia histórica del propio hombre latinoamericano. De ahí que, como señalara el P. Leocata,

(...) su tesis de la normalidad filosófica es mucho más que un propósito programático, una voluntad de poner el pensamiento argentino al nivel del pensamiento europeo, o de colocarlo a tono con el devenir de la filosofía occidental. Implica toda una visión histórica, una interpretación de la historia de la filosofía (2001, p. 262).

No es la normalidad filosófica, pues, un mero diagnóstico sociológico, ni tampoco un mero programa para una “filosofía futura”. La normalidad de la filosofía en Latinoamérica es, en buena cuenta, el objetivo principal del programatismo romeriano. Es, en fin, el programa filosófico mismo de Romero, que conllevaba fomentar la ya citada conexión filosófica americana. Como bien señala el profesor Hugo Biagini al respecto,

(...) Romero no se limitó a propiciar el desarrollo de la filosofía en la Argentina, impulsando a un calificado grupo de discípulos. También avizoró un programa de más vastos alcances: integrar a la atomizada comunidad filosófica latinoamericana, a la cual, no obstante sus muchas adversidades, suponía ligada por un destino común singular y meritorio (1989a, p. 273).

La de Romero es una visión diferente, que comporta un *compromiso moral*, una apuesta ética por la construcción de un status para el quehacer filosófico: institucionalizarlo, y que, al serlo, la filosofía se incorpore a la lógica y a la dialéctica derechos/deberes dentro de la sociedad contemporánea. Es decir, que la filosofía en Latinoamérica, al normalizarse, adquiera carta de ciudadanía y de personería jurídica. Por ello, cuando Romero fue incorporado a la Academia Argentina de Letras, en 1959, el director de la revista *Nueva Democracia*, Alberto Rembao, escribía de Romero que era totalmente laudable su ejemplo,

(...) no solo por su hacer sino que también, y principalmente, por su ser, como que su práctica de la filosofía le sirve de columna vertebral a su enseñanza académica, todo ello en términos de una generosidad que supera cualquiera ponderación (1959, p. 13).

Es decir, Francisco Romero hizo de la normalización de la filosofía en Latinoamérica un generoso programa de vida, con lo cual su enseñanza académica, vale decir su labor eminentemente educacional, se adjudicaba de un profundo soporte ético y autoridad moral⁴⁰. ¿En cuánto de todo esto está el apoliticismo de que habla el doctor Cerutti?

Glosando esta tesis romeriana del programatismo, el doctor Roberto J. Walton señala que,

(...) la decisión personal de afirmar el valor define a la persona como eticidad, y Romero insiste, siguiendo a Ortega, en el programatismo de la existencia humana, esto es, en la vida personal como programa y decisión que trasciende el horizonte de la propia vida y se proyecta sobre el porvenir porque su sustancia es preformar el futuro (2001, p. 343).

⁴⁰ Estos elementos configuran, a mi entender, a un Romero-filosofante, convertido, de manera actante, en sujeto filosofante en la medida que asume de manera reflexiva y programática -es decir, filosófica- un compromiso militante a favor de la normalidad filosófica latinoamericana (Cf. Santos, 2011a).

Una vida impregnada de eticidad es una vida en la cual están encarnados los valores. Pero no es el destello de una vida ejemplar, extraordinaria, fuera de lo común, que actúa movida bajo circunstancias excepcionales: estamos hablando de una existencia cuya cotidianeidad consiste en la concreción a largo plazo de un *programa de vida* cuyos fines han sido previstos de antemano.

En el caso de Romero, Walton señala que,

(...) el programatismo de una vida filosófica, en la teoría y la práctica, de Romero, exhibe su amplitud al desenvolverse en tres direcciones que conciernen a la peculiar naturaleza de la disciplina, las condiciones de su ejercicio teórico y las motivaciones de su enseñanza (2001, pp. 343-24).

Pienso que en estos tres ámbitos ha sido evidente el programatismo de la trayectoria filosófica de Romero. Es decir, en los tres escenarios Romero ha dado muestras evidentes de coherencia y coalescencia ética entre su programa filosófico y su proyecto de vida, una y la misma cosa en él. La filosofía, de suyo, implica un *programa*, un destino, un conjunto de acciones que cobran sentido en tanto y en cuanto forman parte de un *proyecto*, en este caso, de construcción de un estado de normalidad filosófica en Latinoamérica. Como tal proyecto, la filosofía supone una *toma de conciencia* sobre el saber y el actuar humanos. Por eso la normalidad filosófica latinoamericana fue, para él, todo un *programa moral* con el cual comprometió su vida.

El carácter programático de la propia vida de Romero nos lo recuerda uno de los tantos alumnos que tuvo Romero a lo largo de su dilatada carrera docente:

Romero nos enseñó cosas de inapreciable riqueza: la consideración del ser humano con sus propios e ínsitos derechos, entre los cuales el de la duda por todo lo que se presente como dado está en primer término; la consideración de la propia existencia como programática y proyección en futuridad, en un trascender; también el vivo ejemplo de la dignidad y la probidad en la acción (Galletti, 1963, p. 128).

Para quienes como don Alfredo Galletti le conocieron de cerca, Romero era un filósofo coherente, cuya filosofía iba correlacionada y aparejada con su correspondiente dosis de $\pi\rho\bar{\alpha}\xi\iota\varsigma$, lo que le proporcionaba una sólida autoridad moral y resaltaba su carácter programático. Romero, en su antropología, concebía al ser humano como un permanente *actuar*, como un espíritu en marcha, capaz de comprometerse con su acción con aquello que sostiene desde el discurso. Así, el rol de Romero devino clave, porque él floreció en un tiempo indiferente y hostil, en el cual la filosofía iba normalizándose y abriéndose paso enfrentando mil obstáculos. Con ello, Romero reafirmaba el carácter programático puesto de manifiesto en la búsqueda de una normalidad filosófica latinoamericana.

De la calidad ética del filósofo dependerá la autenticidad de la filosofía y su valor testimonial. La honradez de quien reflexiona y su incorruptible voluntad de verdad, según señala el doctor Walton, serán los criterios éticos para decidir la eficiencia del programa filosófico el cual es, en buena cuenta, el programa de vida de la persona, en este caso del filósofo. Una vida filosófica entregada a la causa de la filosofía, convertida en *ideal de vida*, en una *forma de vida*, que, en el caso de Romero, se traducía en jalonar la concreción de todos y cada uno de los indicadores del estado de normalidad que describiera en su artículo de 1940. Es la *caridad intelectual* de que hablaba en 1934, la que se manifestaba, como señala el doctor Walton,

(...) en su actitud de dedicar este tiempo para alentar a jóvenes desconocidos, en su afán vivo por trazarles el contorno de un programa de estudios y diseñar un recto camino para el conocimiento, en su preocupación por trasladar a otros un puñado de temas y figuras fundamentales (...) (2001, p. 345).

El carácter programático de la vida de Romero era, pues, *acción y testimonio*. En su libro *Teoría del hombre*, este filósofo concebía al hombre como un ser cuya acción tiene el *sentido* que él le adjudica. Escribió Romero:

El sentido a que nos referimos es el que recae sobre las acciones voluntarias del hombre; exige, naturalmente, la existencia del acto, efectivo y cabal o trunco y fracasado, pero siempre resuelto por la voluntad e imaginado previamente como posible. Lo capital para que el acto revista sentido es que su finalidad sea

representada como motivo suficiente para la decisión, y que sea admitida su posibilidad (1958, p. 271).

¡Y vaya si todos sus “actos” durante su trayectoria académico-profesional no contribuyeron a la normalidad filosófica!

El hombre es *acción*, y acción con sentido, el cual redondea la condición humana y eleva su humanidad. Una antropología como la sostenida por Romero, pues, simplemente él mismo fue capaz de encarnarla en su vida, y, en todos los casos, como una decisiva apuesta por la normalidad filosófica. La suya no era, entonces, una antropología etérea, desprovista de sangre viva, como tampoco lo era su palabra acerca de la normalidad filosófica latinoamericana. Es conveniente recordar aquí que, en 1964, a modo de homenaje, don Humberto Piñera Llera escribió de Romero lo siguiente:

(...) como su vida teórica, de profundo y sereno meditador, también su conducta privada y pública es una gloriosa confirmación de sus admirables teorías antropológicas y éticas. Jamás su actuación como *intelectual* y como *profesor* (¡difícil cometido!) ha sido empañada por la menor vacilación, cuando ha sido puesta a prueba (a veces de modo durísimo) su *idea de la persona y de la libertad* (Piñera, 1964, p. 182).

Otro colega de Romero, el salvadoreño Salvador Cañas, le recuerda con estas palabras: “Francisco Romero, ya en la cátedra, ya en la tribuna, ya en el periódico o revista, ya en el libro, ha contribuido a la solución de las incógnitas del hombre, para responsabilizarlo en la hora presente y futura” (Cañas, 1950, p. 280).

Sin duda, hay aquí un compromiso antropológico, con que a cada acto que ejecute le adjudique sentido en dirección a los umbrales del espíritu, en dirección a la elevación del hombre. En rigor, este tipo de compromiso jalona la normalidad filosófica y hace de Romero un fiel testimonio de que dicha normalidad filosófica constituye un proyecto en permanente estado de realización y retroalimentación.

En suma, esta *πραξις* romeriana nos lo presenta a él mismo como un normalizador de la filosofía en Latinoamérica, alguien para el cual la normalidad filosófica latinoamericana no fue más un mero acontecimiento filosófico-educacional susceptible

de ser sociológicamente constatable, que un llamamiento vocacional a Latinoamérica. Un llamamiento a que Nuestra América se comprometiera con la filosofía como su vocación. Que asumiera a la filosofía como una oportunidad espiritual para nuestra América; una chance para nosotros de filosofar y de fomentar la búsqueda de nuestra identidad. Algo con y para lo cual el propio Romero asumió un activo compromiso militante.

Son estos los postulados éticos que explican la trayectoria filosófica de Romero traducida en una apuesta militante en pro de la normalidad filosófica latinoamericana, de su enseñanza, expansión y difusión. Y es esta trayectoria existencial de Romero, sustentada en su carácter programático y en la eticidad de que está impregnada, lo que nos permite afirmar que Romero mismo no fue solo un mero normalizador, sino que, gracias también a este testimonio militante, puedo sostener el carácter eminentemente educacional de la normalización de la filosofía en Latinoamérica. Romero, en fin, hizo de la normalidad filosófica un testimonio de compromiso con la educación filosófica de los pueblos latinoamericanos.

En lo que resta de este capítulo, examinaremos de modo sumario, pues, los hitos fundamentales del programa filosófico desplegado por Romero en favor de la normalidad filosófica en cuatro dimensiones: la universitaria, la extrauniversitaria, la de difusión cultural y la de sus actitudes políticas. En estas cuatro dimensiones podremos apreciar la manera como Francisco Romero se comprometió él mismo programática, filosófica, educacional y culturalmente de un modo muy activo con la filosofía en Latinoamérica, y se empeñó él mismo en que ella adquiriera un estado de normalidad caracterizado por el rango de ser una ocupación habitual en el contexto sociocultural latinoamericano. Dicho examen del testimonio de Romero nos servirá, pues, para ejemplificar el estrecho vínculo entre la normalidad filosófica y la educación; y responder, así, a las opiniones infundadas del doctor Cerutti.

Nada de ese macroproyecto educacional habría podido cristalizar como programa si no fuese por el testimonio personal y vívido del propio Romero, quien involucró su propia cotidianeidad en una opción programática por la filosofía y sus diversos desafíos en Latinoamérica. Con este testimonio de Romero, la normalidad filosófica latinoamericana resulta ser un programa filosófico de carácter educacional, en cuya naturaleza y destino ha sido decisiva, pues, la apuesta del propio Romero por el ingreso

de nuestra América al concierto filosófico universal. Así, la normalización de la filosofía en nuestro continente, más que un mero diagnóstico de cariz más o menos sociológico, es, en Romero, una opción moral y, de paso, la conversión de la filosofía latinoamericana en una forma de vida.

3.3. La apuesta militante y programática de Romero

3.3.1. En la cátedra universitaria

Francisco Romero fue elevado al rango de profesor emérito de la Universidad de Buenos Aires, por acuerdo del Consejo Directivo de la Facultad de Filosofía y Letras, en sesión de fecha 23 de marzo de 1960. En dicha ocasión, el profesor Luis Arocena recordó lo siguiente:

Don Francisco Romero inició su carrera académica en nuestra casa como Profesor Suplente en la cátedra de Alejandro Korn; en 1928, la siguió como Profesor Interino al retirarse Korn en 1930 y alcanzó el rango de titular en 1931. Al llegar a esta posición universitaria, Romero renuncia a su carrera militar, que le había deparado muchas satisfacciones (Arocena, 1960, p. 19).

En efecto, el 6 de agosto de 1928, Romero fue designado profesor suplente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, y, un año más tarde, en la de La Plata (*Cfr.* Walton, 2001, p. 64; Rodríguez, 1954, pp. 25ss). Escribe Speroni:

Poco después de aquel nombramiento como profesor suplente, el decano de la Facultad le sugirió que se borrara de la lista de alumnos y se preparara como candidato a la docencia universitaria. Así fue el paso de Francisco Romero en la universidad de alumno a profesor (Speroni, 2001, p. 105).

La asunción de Romero a la cátedra era regida por las pautas señaladas por la Reforma Universitaria. Como señala Buchbinder,

(...) los nuevos reglamentos sobre designación de profesores titulares y suplentes sancionados desde fines de 1918 en la Facultad intentaban, en forma especial, determinar la idoneidad en las tareas de investigación científica de los postulantes. Simultáneamente, constituyeron una herramienta esencial en la

creación de una carrera académica, verdadera transformación provocada por la Reforma. Las etapas y formas de ascenso de esta carrera se fueron delimitando, en forma nítida, a lo largo de los años veinte (1997, p. 103).

Romero ya hacía vida intelectual incluso desde cuando era aún un militar activo, por lo que esta nueva exigencia no representó para él mayor obstáculo. Además, el status de profesor suplente fue mejorado, porque desde 1918 se le aseguró una participación en el gobierno universitario, y, desde 1925, una retribución a su labor.

En octubre de 1930, a punto de ser nombrado titular en las cátedras que heredó de Alejandro Korn, pidió al Ejército su pase a disponibilidad, y, tras veintiún años de servicio militar activo, el maestro Romero, ya entonces, desde 1924, Mayor del Arma de Ingenieros del Ejército Argentino, finalmente dimitió. Las cátedras que asumió eran de Gnoseología y Metafísica en la Universidad de Buenos Aires, y Filosofía Contemporánea y Lógica en la de La Plata. Dos años después fue designado profesor titular en el Instituto del Profesorado, en Buenos Aires, y en 1936 en la universidad de La Plata. En tales circunstancias, Romero desplegó con fruición una gran labor de educación filosófica que jamás se detuvo, pero que tampoco se circunscribió al claustro académico, como lo muestra la intensa actividad desarrollada en el *Colegio Libre de Estudios Superiores*. Como ratifica al respecto Mario Bunge,

Romero se destacó por alentar entusiasta y generosamente los estudios filosóficos en Latinoamérica, independientemente de las escuelas en que se encerraran. Lo hizo no solo en las universidades de Buenos Aires y La Plata antes de que el peronismo lo obligara a renunciar en 1946, y en el Instituto Superior del Profesorado Secundario. También lo hizo en el Colegio Libre de Estudios Superiores y desde la Biblioteca Filosófica que fundó y dirigió en la Editorial Losada (2001, p. 176).⁴¹

Romero tuvo también muchos vínculos con los profesores de filosofía de la educación secundaria, a quienes dirigía frecuentes jornadas de capacitación y reflexión, como lo

⁴¹ Recuérdese que en octubre de 1935 se creó la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, y en 1937 Romero fue designado Miembro Titular de la misma, convirtiéndose este en un nuevo escenario para la labor normalizadora de Romero. En esta Institución, Romero inició “una tradición filosófica que fue continuada por su discípulo Eugenio Pucciarelli, fundador del Centro de Estudios Filosóficos”, según indicación del Dr. Walton (2001, p. 5).

prueban, por ejemplo, las Jornadas de Yerba Buena (Tucumán), de 1961. Todo esto tiene sentido, porque, además, según nos cuenta de Romero el profesor Roberto Giusti,

(...) su magisterio no se circunscribió al aula, pues Romero no se desentendía de sus oyentes según les ocurre a otros profesores apenas traspasan el umbral. Pertenecía a la escuela socrática, en la que todo lugar y cualquier ocasión son propicios para mantener el diálogo estimulante con los discípulos, a quienes convertía en amigos. Aun en su casa daba desinteresadamente clase. Así formó brillantes y dilectos discípulos que lo continúan. Esa comunicación espiritual se ensanchaba en una activa correspondencia con muchos indagadores libres de la Argentina y del continente, a la que daba autoridad con sus ensayos y libros (1965a, pp. 180-181).

Y don Norberto Rodríguez, por su parte, añade que “la función pedagógica que Romero ejerce se desborda en humanísima relación con sus discípulos y en la incitación a la autenticidad por el encuentro con aquellos problemas esenciales que los determinen a la búsqueda personal” (1946, p. 146).

Romero, como decía el profesor Anderson Imbert,

(...) desde sus cátedras en las universidades de Buenos Aires y La Plata nos presenta alemanes insignes en la historia de la filosofía pero aún desconocidos en la cultura hispanoamericana. Pruebas al canto: su enjundioso opúsculo *Un filósofo de la problematicidad*. Según nuestras noticias es la primera contribución seria, en lengua española, del pensamiento de Nicolai Hartmann (2001, p. 144).

Es decir, en la cátedra universitaria, en principio, emprenderá Romero una función incitadora. Incitará a los jóvenes, por ejemplo, al estudio filosófico, a la lectura asidua de los filósofos y a abordar por sí mismos la problemática filosófica, estimulándoles a que se dediquen a investigar y entren así en contacto con la cultura filosófica y el proceso de producción y consumo de los bienes filosóficos.

En otras palabras, la cátedra universitaria sirvió de plataforma giratoria para que Romero establezca una red de relaciones personales, tan característica del estado de normalidad filosófica del cual hubo de hablar en 1940. Como dice el profesor Juan Carlos Torchia, notable discípulo de Romero,

(...) esto se tradujo en actividad institucional y, quizás lo más importante, en una impresionante red de relaciones personales. Por el recurso de esa red personal promovió las causas a las que adhería pero, sobre todo, incitó al trabajo y a la relación entre estudiosos de Argentina y de otros países de América (2001, p. 312).

En 1963, don Alfredo Galletti escribía de Romero que este “fue, ante todo, un incitador. Incitaba a la elucidación de los problemas, incitaba al trato con los grandes temas” (1963, p. 127). Así, el propio Romero se involucraba de un modo activo y comprometido en ensanchar el horizonte de la normalidad filosófica latinoamericana y en consolidar a esta como un evento filosófico-educacional en nuestro continente. Porque, como escribe el profesor Danilo Cruz,

(...) al darse cuenta de que se trataba de una tradición muy endeble, de la falta de comunicación entre los cultivadores de la filosofía, de la ausencia de un ámbito filosófico en la mayoría de nuestras universidades, de la carencia de libros de filosofía y de editoriales interesadas en su publicación, consideró que antes de todo era necesario trabajar en la superación de todas esas deficiencias, si se quería conquistar una normalidad filosófica en América. A esta tarea dedicó su vida (...) en el cumplimiento de dicha tarea desplegó una febril actividad como escritor, conferenciante, profesor, editor y como centro vivo de comunicación entre los diversos focos de filosofía dispersos en nuestra América (1991, p. 103).

Romero era hijo académico de la Reforma Universitaria de 1918. En consecuencia, fomentando un espíritu librepensador, enseñaba filosofía alentando a sus discípulos a leer a los pensadores en su lengua originaria⁴², por lo cual siempre aconsejaba el aprendizaje de las lenguas extranjeras: “casi todos los que resueltamente trabajaban conmigo se ponían a estudiar el alemán”, escribía Romero en una carta citada por Rodríguez-Alcalá

⁴² En una época en la cual aún leerlos en lengua hispana en la propia Hispanoamérica constituía casi una hazaña, porque no se disponía de buenas traducciones, o las ediciones que circulaban en Europa eran caras y de acceso, por tanto, solo a una élite. Además, no siempre solían llegar a estos lares. Ello motivó, entre otros factores, el surgimiento de una industria editorial nacional en Latinoamérica, avivada por la migración de intelectuales y editores españoles a causa de la guerra civil. Muy iluminadoras referencias al respecto se pueden encontrar, por ejemplo, en Diego (2006) y Larraz (2010).

y fechada en 14 de marzo de 1950 (1954, p. 27). Como bien decía el propio Romero en una carta a Germán Arciniegas, fechada en 16 de abril de 1933,

(...) yo he llegado a la Universidad pasada la efervescencia de la Reforma. Hasta ahora, he estado en cualquier decisión resueltamente del lado del reformismo, y como reformista me cuentan, como a todos mis amigos. Pero entiendo que estamos en otra etapa aun dentro de la mera vida universitaria. La Reforma exageró la parte instrumental; con la Univ. (sic) conquistada no se supo qué hacer. Por lo pronto, hay que imponer un programa de acción científica seria, responsable, a la europea; esto es independiente de cualquier otra definición de principios y fines. En el ámbito de mis posibilidades, que van mucho más allá de mi cátedra, mi programa es romper el esquema escolar; el curso en función del examen, la clase estricta, y organizar una corporación de estudiosos que trabaje con independencia y energía, sobre el supuesto de una sólida relación personal. Yo hago esto en filosofía, que es mi oficio. Recuerde usted lo de Goethe sobre la primacía del deber próximo (1954, p. 318).

De esta manera, al atizar el surgimiento de nuevas vocaciones filosóficas entre los jóvenes, contribuía él mismo de un modo activo y directo al incremento vocacional de que nos hablara en su diagnóstico de 1940 sobre la “normalidad” filosófica en Latinoamérica. El resultado concreto de lo anterior lo expresa el ya citado Anderson Imbert del modo siguiente:

(...) la vocación de Romero no es publicar libros, aunque ha escrito ya lo bastante para llenar varios volúmenes de apretado saber y clara inteligencia. Con ánimo fresco, jovial, cordialísimo se ha consagrado más bien a la formación de jóvenes estudiosos de filosofía. Gracias a este plasmar de conciencias, no a la distancia solemne de la cátedra, sino en la conversación, y en el paseo, y en la amistad de todos los días, Francisco Romero ha conseguido que, en un círculo cada vez más vasto, la Filosofía pueda presentarse sin que le den coces (2001, p. 145).⁴³

Además, la normalidad filosófica, con este ejemplo de Romero, no resultaba ser tan solo un mero diagnóstico intelectual hecho por él, sino una realidad viva, un evento filosófico y educacional totalmente real e histórico-social.

⁴³ No encuentro la misma expresión de simpatía en un colega de Romero, en el profesor argentino Luis Farré, quien en su libro (*Cfr.* Farré, p. 1958) no hace ni una sola mención a la normalidad filosófica, a pesar de ser un colega contemporáneo vivo de Romero y un evento ya descrito por este filósofo hacía tiempo; lo cual, sinceramente, me parece un poco mezquino de parte del profesor Farré.

Por influjo de sus buenas raíces militares que tenía, Romero fue, sin duda, un disciplinado soldado de la normalización filosófica latinoamericana. La pasión que ponía Romero en su cátedra era un vivo testimonio de su propósito de contribuir él activamente a la normalidad filosófica latinoamericana. Sobre esto, el citado profesor Galletti evocaba, en 1963, lo siguiente:

Romero ponía en sus clases lo mejor de sí, y exigía a sus alumnos una dosis bastante grande de preparación y estudio. Las lecciones se prolongaban, la hora se duplicaba, acuciados los alumnos por las incitaciones del profesor. Eran clases activas y en ellas intervenían profesor y alumnos; eran clases con interrogaciones y preguntas. En ellas el alumno se aplomaba y perdía, al contacto de una evidente calidez humana, las inhibiciones propias del principiante. Eran clases dinámicas, flexibles, al contrario de las estáticas y rígidas con que la Universidad ofrece a menudo. Era, digo, clase vital. Sentados alrededor de una mesa (cosa insólita por entonces) profesor y alumnos se ponían a la tarea de presentar problemas, estudiarlos, aclararlos, resolverlos en lo posible, porque la incitación del profesor era seguida por la pregunta o la respuesta del alumno, libres ambos de todo engolamiento. La clase de Romero se transformaba en célula viva, cálida, incitante. Era verdadera cátedra de tipo socrático. La palabra sin empaque, la retórica ausente, la tiza muy usada, chirriando y subrayando en el pizarrón cuadros y resúmenes y espolvoreándose en la tabla negra y en el tosco piso, el humo infatigable vaporizándose en el ambiente de la vieja aula, todo ello otorgaba una cordialidad inefable (1963, p. 126).

Su labor normalizadora no se detuvo, en rigor, ni siquiera cuando el filósofo fue designado Miembro Titular de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, porque este nuevo escenario académico Romero lo tornó propicio para difundir la filosofía, alentar la aparición de nuevas vocaciones filosóficas y posicionar a la filosofía en la Academia de Ciencias justamente en circunstancias del siglo XX que eran del todo propicias para el desarrollo científico y tecnológico.

Para concluir, me parece sumamente importante recordar aquí que el precitado profesor Lizaso, aparte de reconocer la labor cultural emprendida por Romero en favor de la normalidad filosófica, resalta la labor cumplida por este desde su cátedra de filosofía:

(...) visto a la distancia lo consideramos como el más alto animador del movimiento filosófico de la Argentina, especialmente después de la muerte de

Korn. Muchos hombres de los que hoy comienzan a brillar en sus estudios se han formado a su lado y él ha hecho como de hermano mayor. Tal vez si esto le ha restado tiempo que ha podido dedicar a su obra propia, que hasta ahora se nos aparece dispersa. Pero nadie podrá negarle esa otra vocación de maestro. Y una figura aislada no es lo que ya necesitamos sino todo un movimiento, por lleno de discrepancias que esté (1940, pp. 91-92).

El reconocimiento a la labor educacional de Romero en favor de la normalidad filosófica tiene, pues, un carácter panamericano.

3.3.2. En la Cátedra Korn

Que el programa filosófico impulsado en favor de la normalidad filosófica latinoamericana por uno de sus mayores exponentes no tiene nada de burocrático, neocolonialista ni academicista –como pretende el punto de vista del doctor Cerutti– lo prueba la labor de Romero a nivel extraacadémico, como, por ejemplo, la desplegada en el *Colegio Libre de Estudios Superiores*. En efecto, el 19 de noviembre de 1940 se inauguró en el *Colegio* la *Cátedra Alejandro Korn de Filosofía*, y su propósito era a todas luces normalizador: agrupar a los estudiosos e interesados latinoamericanos en los temas de la filosofía y fomentar una intensa actividad filosófica.

Agruparlos significaba promover aquellas *redes* de las que habla Randall Collins en su estudio, para facilitar el intercambio filosófico y el avivamiento de nuevas vocaciones filosóficas. Eso era estimular el surgimiento, entre los jóvenes, de nuevas conciencias filosofantes. El sentido de dichas acciones era penetrar en la cultura, en el medio social. En suma, como ya lo señaló Romero antes, el de hacer de la filosofía una común función científica, o una *función ordinaria* (y normal) *de la cultura*. Por esa razón, como señala don Danilo Cruz,

(...) Romero pudo crear en torno a sí una gran comunidad filosófica americana y llamar la atención de la sociedad y de las autoridades universitarias hacia la filosofía. Gracias a su gestión, la filosofía dejó de ser una actividad fantasmal al margen del cauce general de la cultura, cultivada por unas figuras solitarias y excéntricas; casi en todas nuestras universidades se fundaron facultades de Filosofía y Letras; por doquier aparecieron revistas de filosofía; las casas editoriales abrieron secciones especiales de filosofía. Esto es, en nuestra América se comenzó a vivir en la normalidad filosófica (1991, pp. 104-105).

En el mismo sentido se expresa el antes citado don Norberto Rodríguez, cuando escribe que, “extra-cátedra, se propone unir y vincular entre sí, a cuantos –aun en los rincones más apartados del país– demuestren efectiva preocupación filosófica. A tal propósito responde la Cátedra Alejandro Korn, creada en el Colegio Libre de Estudios Superiores” (1946, p. 145). El impacto normalizador y educacional de la labor desplegada por Romero es, pues, evidente e invaluable.

El *Colegio* fue fundado el 20 de mayo de 1930 por Aníbal Ponce, Roberto F. Giusti, Carlos Ibarguren, Alejandro Korn, Narciso C. Laclau y Luis Reissig⁴⁴. Estos prohombres argentinos eran un grupo de intelectuales liberales quienes suscribieron la declaración de fundación, en cuyo tenor se lee, entre otros respectos, que,

(...) la cultura superior en la Argentina tiene por órgano a la Universidad oficial. En esta, por razones de diferente índole, ha predominado el espíritu profesional; si bien es cierto que merced a la labor de un núcleo de investigadores se ha creado una corriente de búsqueda desinteresada. El grupo de personas que firma esta carta ha pensado en la conveniencia de constituir un organismo exento de carácter profesional, destinado a contribuir al desarrollo de los estudios superiores (Colegio, 1953, p. 3).

Es decir, reconocen que las ciencias se han convertido en profesiones universitarias, en una suerte de privatización universitaria del saber. Por ello es que se crea el Colegio, para desprivatizar al saber y, más allá de profesionalizar a los saberes –incluida la filosofía– se busca contribuir al saber como tal, más que como una ocupación profesional.

Al respecto, la historiadora Juliana López Pascual señala que la creación del *Colegio* asomó como una alternativa de fomento del conocimiento ante la intervención militar a las universidades a raíz del golpe de 1930. Anota López:

La interrupción constitucional que supuso el derrocamiento de Hipólito Yrigoyen en septiembre de 1930 impactó, entre otras dimensiones, en el seno del mundo cultural, sus actores e instituciones. Expulsados, removidos, cesanteados, perseguidos o encarcelados por el proyecto uriburista, algunos de los artistas, estudiantes e intelectuales comprometidos con el ideario democrático y liberal

⁴⁴ Aquí no me referiré al *Colegio Novecentista* de que habla Romero en otro lugar (Cfr. Romero, 1952a, p. 45), que merece examen aparte.

debieron gestionar nuevos espacios de trabajo, a la vez que instrumentar de modos novedosos los vínculos personales establecidos en épocas pasadas (López, 2011, p. 108).

Para el cabal cumplimiento de sus fines, el *Colegio* previó un conjunto de cátedras *libres*, las mismas que fueron, como dice López, instituidas,

(...) de manera análoga a los espacios culturales asociados a la intelectualidad socialista –como la Universidad Popular Alejandro Korn, o la Escuela de Estudios Sociales Juan B. Justo– en los que algunos de ellos también participaban; una de las prácticas más consolidadas dentro de la institución fue la del dictado de cursos según la modalidad de “cátedra libre”, lo que permitió a los diferentes miembros participar de las actividades, en calidad de docentes o formando parte del público (López, 2011, p. 108).

Estos cursos versaban sobre materias incluidas o no en los planes de estudios universitarios, “donde se desarrollarán puntos especiales que no son profundizados en los cursos generales o que escapan al dominio de las Facultades”, agrega López (2011, p. 108).

En el mismo sentido se expresa el antes citado don Norberto Rodríguez cuando escribe, sobre la *Cátedra Korn*, que,

(...) en ella se dictan cursos breves de iniciación y de profundización; se lleva un fichero de estudiosos de filosofía argentinos y americanos, consignando sus publicaciones; se mantiene intercambio con los principales centros filosóficos de América; se organizan conferencias a cargo de profesores de las Universidades y, en sesiones periódicas, bajo su orientación, amplían estudios aquellos egresados sobresalientes surgidos de sus cursos en la enseñanza oficial (1946, p. 145).

De esta manera, la enseñanza de la filosofía impulsada por la *Cátedra* cumple una clara función normalizadora y de este espíritu están impregnadas todas las actividades tanto de Romero cuanto de dicha *Cátedra Korn*.

La importancia de incluir temática no constreñida al ámbito de la Academia reside en que así se combatirá la apropiación tecnológica del saber en la medida que en la

investigación universitaria se prioricen ámbitos o problemas solo con resonancia profesional, industrial o empresarial, y se diese un sentido pragmático al saber universitario, más allá del saber por el saber. De esta manera se promueve una emancipación de cualquier sometimiento a las políticas o lineamientos ideológicos del Estado, por muy benefactor, mecenas o financiador que este signifique. Pero esto tampoco querrá decir convertir al *Colegio* en una suerte de vulgarización o banalización del saber; esa no es su intención.

A propósito de la creación del *Colegio*, las autoras argentinas Cernadas y Llull sostienen que,

(...) los alcances de la función desempeñada por esta entidad en el campo intelectual de aquellos años no podrían visualizarse sin hacer referencia a la serie de alternativas por las que atravesó la Universidad argentina entre 1930 y 1955 y que no pueden desconocerse (...) (1999, p. 246).

Es decir, la creación de esta institución estuvo asociada a los avatares del golpe contra Yrigoyen aunque, como dicen nuestras autoras: “poco a poco se hizo evidente que la política del gobierno de *facto* tendía a dejar a la Universidad en manos de los sectores más tradicionales, muchos de ellos ligados a la Iglesia y al nacionalismo” (1999, p. 246), lo que generó una situación de tirantez cuyos remanentes llegaron hasta la época del peronismo, que, en mayo de 1946, decidió intervenir las universidades.

Aun con todo, como señalan estas autoras,

(...) sin embargo, más allá de las imposiciones del oficialismo en materia cultural y el control de los medios de comunicación, se mantuvo una vida intelectual extraestatal, que por lo general tenía como base las instituciones preexistentes. Este fue el caso precisamente del Colegio Libre de Estudios Superiores, que a lo largo de casi treinta años brindó sus aulas tanto a los profesores separados de sus cátedras como a los alumnos que buscaban una oferta alternativa a la propuesta oficial. Para la consecución de estas metas desarrollaron una variada gama de actividades que comprendió la creación de cátedras e institutos, la organización de disertaciones, el intercambio de investigadores, la realización de ciclos interdisciplinarios sobre temas específicos, el otorgamiento de becas o subsidios para la realización de estudios especializados y la edición de una revista periódica (1999, p. 247).

Como es sabido, el *Colegio* comenzó a editar, desde julio de 1931, la famosa revista *Cursos y Conferencias*, que pronto se habría de convertir en su órgano oficial escrito. Dicha revista, desde el principio, trataba de abarcar diversidad de temas y, como su nombre lo indica, “ofrecía a sus lectores la transcripción de algunos de los cursos y las conferencias dictadas en el Colegio, las que eran seleccionadas de acuerdo con el interés científico y cultural de las mismas”, agregan Cernadas y Llull (1999, pp. 247-248). El espacio así generado por la revista significó, en buena cuenta, que la élite intelectual que giraba en torno al *Colegio* pueda desarrollar una notable labor *pedagógica* al incluir un elenco de autores y lecturas recomendadas en lo que sería lo que Kadushin llamaba las universidades invisibles. Al respecto, como dicen estas autoras argentinas, el *Colegio*,

(...) asumiendo un papel eminentemente pedagógico se interesó tanto por crear un espacio propio en el ámbito de la cultura superior como también por llegar a un auditorio de “no especialistas” compuesto por sectores medios e incluso populares con la intención de convertirse en una instancia legítima de mediación en el encuentro entre los lectores y los libros (1999, p. 253).

En este *Colegio*, al promediar el año 1940, y dado que ya habían fallecido Ponce y Laclau, se constituyó un primer Consejo Directivo, el cual también estuvo integrado por Francisco Romero. Como parte de su labor geopolítica en el fomento de una actividad cultural que favoreció la normalización de la filosofía, entre 1940 y 1945 el *Colegio* creó nuevas cátedras, entre ellas la *Cátedra de Filosofía Alejandro Korn*, que fue inaugurada en acto público de fecha 19 de noviembre de 1940. Con la creación de dichas nuevas cátedras, en fiel correspondencia con sus objetivos fundacionales,

(...) el Colegio se propuso agrupar a estudiosos de una misma disciplina, sugerirles el trabajo colectivo, estimular a los jóvenes con aptitudes, organizar los cursos regulares y permanentes, y realizar con tales elementos una acción cultural de penetración en el medio (Colegio, 1953 p. 10).

A partir de entonces, el *Colegio* asume una política descentralista. Comenzó a conformar sedes en el interior del país. Por ejemplo, en 1941 se inauguró la filial Bahía Blanca. Esto lo corrobora la ya citada Juliana López:

(...) luego de una década de trabajo, la institución buscó descentralizar las actividades y, en provecho de los lazos personales de sus miembros, se crearon sedes del CLES en algunas ciudades del interior del país como Entre Ríos, Córdoba, Tucumán, Santiago del Estero, La Plata, Santa Fe, Mendoza y Rosario. Fue de esta forma como se inauguró la filial de Bahía Blanca, bajo la dirección del abogado socialista Pablo Lejarraga (2011, p. 108).

Esta sede fue activa hasta 1952, dice López, porque

(...) a partir de ese año las sedes del Colegio Libre, incluida la de Capital Federal, fueron obligadas a cerrar sus puertas a raíz de la obstaculización de sus actividades impuesta por el gobierno justicialista. Las entidades de Bahía Blanca y Rosario fueron las únicas que pudieron continuar con los cursos, convirtiéndose en espacios simbólicos de resistencia al peronismo e iniciando una etapa distinta en la vida de la institución. El recorte temporal realizado abarca, de esta manera, el momento en el que se observa la convergencia de diversas posiciones políticas y partidarias en instituciones opositoras al justicialismo que detentaron cierta capacidad de acción, a pesar de la experiencia de censura (2011, p. 109).

Dicha labor expansiva del *Colegio* coadyuvó, sin duda, al proceso de normalización educacional de la filosofía. Cada decisión de expandirse significaba la adscripción al *Colegio* de nuevos miembros, la mayoría de los cuales compartía una visión más “libre” de la cultura, de la *intelligentsia* y del papel que la filosofía estaba llamada a cumplir en dicha expansión-consolidación. Asimismo, favorecía el establecimiento de nuevas *redes intelectuales*, como las descritas por Collins en su voluminoso estudio; y ello significó el establecimiento de nuevos contactos, de nuevas ideas, de nuevas posibilidades de ideas y de acción para el desarrollo de la filosofía. Como señala al respecto Juliana López,

(...) la consolidación de esta situación conllevó la profundización del trabajo en el establecimiento de contactos con personalidades afines como forma de generar espacios de trabajo móviles, estructurados en torno a la confianza en la identidad ideológica. La información necesaria para lograr el crecimiento y el aumento de

la densidad de la red convirtió, entonces, a los vínculos en meta-objetivos: cada nuevo miembro podía aportar información útil y confiable para el establecimiento de un nexo futuro (2011, p. 115).

En contra de lo que se pudiera pensar, todo esto no debilita a la institucionalización universitaria de la filosofía, porque la labor del *Colegio* no es, desde sus inicios, contraria a los fines de la Academia, y la atención que se brinda en aquel a los jóvenes habrá de encontrar su remate profesional en la continuidad con los estudios académicos de corte profesional en la universidad, sin reducirse a una suerte de *propedéutica preuniversitaria* sino, más bien, ciñéndose al fomento del libre saber y el libre pensamiento. Con una acción de esta índole, se habrá de producir un acercamiento entre la cultura y el pueblo, tarea en la cual los intelectuales del *Colegio*, entre ellos Romero, habrán de cumplir un rol fundamental. Sin duda, esto habría de facilitar el acceso al consumo de los bienes filosóficos por un número crecientemente mayor de personas y, en consecuencia, a consolidar uno de los mayores indicadores del estado de normalidad filosófica señalado por Francisco Romero en 1940, a saber, el incremento del número de personas interesadas, en y desde Latinoamérica, por los asuntos filosóficos.

Es preciso recalcar que, como dice el folleto del *Colegio*,

(...) hasta el año 1947 los profesores dieron sus clases gratuitamente. A partir de ese año, el aumento en el número de afiliados y la mayor dedicación de los profesores a su labor de cátedra, permite al Colegio asignarles una retribución (1953, p. 9).

Lo cual significa que Romero, durante los primeros quince años no percibió ningún ingreso por aquellos cursos y conferencias.

No podían tener más filiales que aquellas de Rosario y Bahía Blanca por motivos económicos, pero, dicen,

(...) por eso el Colegio ha estimulado de preferencia, en los últimos años, un sistema de relaciones culturales con instituciones responsables del país dedicadas a fines análogos, a las que envía, a su pedido, profesores. De esa manera las instituciones regionales disponen de un buen profesorado en la medida de sus

posibilidades, y el Colegio se beneficia con la extensión de su labor docente. De paso, se establecen y afianzan vínculos que favorecen a la cultura argentina (1953, p. 10).

Lo que sin duda permitiría el ensanchamiento de las *redes* de contacto intelectual que ya se iban estableciendo, y, además, facilitaría el proceso de normalización educacional de la filosofía no solo en la Argentina sino también en Latinoamérica. Por ejemplo, en 1943, el doctor Francisco Miró Quesada disertó sobre la Sociedad Peruana de Filosofía (p. 90).

El Secretario de la *Cátedra Alejandro Korn de Estudios Filosóficos* fue Francisco Romero. En el folleto citado se dice que esta Cátedra Korn fue creada para “(...) centralizar y agrupar aquellas iniciativas de índole filosófica que requieran continuidad y cierta unidad de criterio para su eficacia” (Colegio, 1953, p. 12), y entre sus principales propósitos inmediatos estaba la creación de un Centro de Información e Intercambio, el cual buscaría iniciar la formación de una biblioteca filosófica sobre temas latinoamericanos lo más vasta posible, y,

(...) propendería a estimular y facilitar el estudio de la filosofía, proporcionando planes para la iniciación e informes o recomendaciones de todo género; procuraría que ningún suceso filosófico de importancia pasara inadvertido, mediante noticias o conferencias especiales; organizaría cursillos introductorios (sic), bibliográficos y de profundización, por lo general para auditorios restringidos y sobre todo a requerimiento de grupos de interesados. Preocupación capital de este Centro ha sido propender al intercambio y mutuo conocimiento de cuantos trabajan por la filosofía en América (1953, p. 12).⁴⁵

Todo esto demuestra con claridad la profusa actividad filosófica que ya se daba en la Argentina de 1940. Seguramente, esto habría de estimular a que Romero, en diciembre de aquel año, observase que la actividad filosófica en Latinoamérica se había tornado tan intensa que había entrado ya a una etapa que él denominó de normalidad filosófica.

⁴⁵ Esta preocupación por el intercambio y el conocimiento mutuos entre los investigadores y estudiosos, entonces, muestra claramente que, cuando Romero publicó, un mes después, su famoso artículo, que he analizado en el Capítulo I de esta disertación, al referirse a la entrada en la etapa de la “normalización”, se refería básicamente a una etapa a la cual él mismo había contribuido activamente, como un normalizador; y no era, pues, un simple “observador neutral” o “diagnosticador” sociológico de aquella.

¿Qué demuestran aquellas palabras de Romero citadas en el folleto? En primer lugar, el afán de crear un centro de información revela su pensamiento: un triple afán integrador, educador y normalizador de la filosofía. Un centro de carácter latinoamericano que fomente la investigación, la reflexión y la enseñanza de la filosofía en Latinoamérica serviría, sin duda, para consolidar la presencia de la filosofía en la vida cultural del continente y alentar su desarrollo, generando una tradición de pensamiento filosófico latinoamericano, tanto por su origen cuanto por su finalidad: procurando que nada filosófico en el continente pasase inadvertido. Todo esto muestra, por lo tanto, el carácter *panamericano* que Romero pretendía para la *Cátedra Korn*, y no solo constreñida al escenario filosófico argentino.

Como bien decía Romero en 1948, en otro lugar,

(...) entre las tareas que la Cátedra afrontó, figuran la información y conexión americana, el intercambio entre todos los estudiosos americanos de filosofía. Algunos de los estudios surgidos en otros países sobre la respectiva filosofía, fueron sugeridos y alentados desde la Cátedra Korn. En la actual vinculación iberoamericana, en la creciente relación entre la filosofía iberoamericana con la de Estados Unidos, el esfuerzo de la Cátedra ha contado como un factor ponderable, y así ha sido generalmente reconocido. De esta manera se ha trabajado en la formación de una conciencia filosófica americana, realidad del orden colectivo válida por sí misma, pero que además reviste especial significación como supuesto de otros logros venideros, en cuanto terreno favorable para que sobre él broten las realizaciones filosóficas que seamos capaces de producir (1952a, pp. 55-56).

Es decir, la *Cátedra* hizo suyo el programa normalizador.

La actividad normalizadora desplegada por la *Cátedra Korn* fue muy amplia y prolífica. Como dije, invitaban a filósofos y pensadores por entonces ya famosos no solo de Latinoamérica sino también de otras partes del mundo. El *Colegio* y su famosa revista *Cursos y Conferencias* se convirtieron, así, en una de las más importantes tribunas y focos de irradiación cultural y científica en lengua española en la primera mitad del siglo XX desde Argentina⁴⁶, todo lo cual entusiasmó sobremanera a Romero. Es fácil comprobar cómo, a partir de esa fecha, comienza a prestar más atención a la producción intelectual

⁴⁶ Algo que, por lo demás, era uno de los más caros deseos de Ortega desde su primer viaje allá, en 1916.

latinoamericana y a resaltar el aporte de aquellos a quienes denominó los fundadores de la filosofía en Latinoamérica.

El discurso inaugural de dicha Cátedra fue pronunciado por Romero, y su trascendencia para nosotros reside en que se trata de expresiones del filósofo a poco más de un mes de publicar su artículo periodístico de 1940, en el cual habrá de pronunciarse orgánicamente sobre la normalidad filosófica en Latinoamérica. En ese discurso, Romero señala que la *Cátedra Alejandro Korn* nace plenamente identificada con los fines del *Colegio* y con el espíritu de *Korn*, por lo que poner el nombre de este a la Cátedra constituye una forma de rendir homenaje a su figura ejemplar, dice Romero en aquel discurso:

(...) queremos mantener en la memoria de las gentes la figura ejemplar, el varón excepcional que fue don Alejandro, prototipo de tantas cosas excelentes, hombre en el que la inteligencia y la buena voluntad alcanzaron desusado nivel. No hay cultura grande y cumplida sin la piedad y el respeto para quienes la enriquecieron con lo mejor de sí (Colegio, 1953, p. 13).

Esto, en mi opinión, pone de relieve la dimensión *educacional* de la figura y la actividad filosófica e intelectual de Romero, así como un elevado sentido de la tradición.

El espíritu normalizador de Romero, en el contexto de esta Cátedra, queda evidenciado también en lo referente a la temática de la que se ocuparía la misma. Dicha temática, al decir de Romero, debía seguir los tres temas básicos que más preocuparon a *Korn*, a saber: “el trabajo filosófico en cuanto tarea científica o teórica, el propósito social de difundir la filosofía, y la intención nacional y americanista” (Colegio, 1953, p. 13). Estos tres aspectos contienen claramente, en mi opinión, todo un verdadero *programa* curricular para el proyecto normalizador, y señalan un inequívoco derrotero para la inserción de la actividad filosófica en la cultura vigente, corriendo esto paralelo a su desprivatización universitaria. Y basta conocer la producción intelectual del propio Romero para comprobar que él mismo asumió, hizo suyo y desarrolló este *programa*.

Por lo que al primer tema se refiere, es decir al “trabajo filosófico en cuanto tarea científica o teórica”, dice Romero que se trata de fomentar la investigación libre y que, si la indagación va de antemano comandada por otro fin que no sea la libre inquisición, ni

se puede hablar de veraz filosofía, ni lo que resulte servirá tampoco para nada, porque irá desde su origen viciado por una deformación precoz, por un verdadero falseamiento.

Por ello, esta Cátedra alentará la libre investigación, aquella que fomenta el espíritu filosófico en las gentes, democratizando el acceso al consumo de los bienes filosóficos y avivando, de este modo, el crecimiento intelectual y espiritual de las personas; esto es, juzgamos que el estudio filosófico debe ser alentado, y estamos seguros de que debemos superar la situación del oyente dócil que se contenta con la lección. Debemos ir más allá, propender al estudio profundizado, que es en sí creación y antecedente indispensable de toda creación autónoma. En la medida de nuestros recursos y posibilidades, sin ahorrarnos esfuerzos, procuraremos que la indagación filosófica sea llevada adelante, porque estamos comprometidos con la tarea de la normalización filosófica en Latinoamérica, le restaría añadir. Esto vela, empero, una crítica a la filosofía universitaria, presa de planes y parámetros que limitan y no fomentan el libre pensamiento.

Lo anterior –y lo reitera Gregorio Weinberg– muestra que Romero “actuó como catalizador en un medio ingrato, cuando no hostil, donde el prodigarse implica pérdida de tiempo con cosecha de ingratitudes, pero él, pese a todo, no escatimó el suyo” (2001, p. 351).

Aun así, pese a todo y contra todos, la filosofía debe ser puesta al alcance de todos; por ello, con el segundo tema, dice Romero, se irá en diferentes direcciones: “ante todo, en el sentido de una tarea informativa y docente, que lleve la filosofía hasta todos aquellos que sienten interés o inclinación por ella” (Colegio, 1953, pp. 13-14), estando atentos siempre a las necesidades y requerimientos de los interesados: “si, por ejemplo, un pequeño grupo de personas está interesado en un asunto determinado, haremos lo posible por organizar un cursillo ad hoc”, dice Romero (Colegio, 1953, p. 14).

Este punto es de la mayor importancia. Dice Romero que es ya muy frecuente, por entonces, que muchos se interesen por las raíces o planteos filosóficos de sus ocupaciones y respectivos campos profesionales habituales, por lo que, dice,

(...) uno de los puntos de nuestro programa, entre tantos otros que poco a poco se irán poniendo de manifiesto, consiste precisamente en atender a este anhelo, sentido por tantos, de llegar a la filosofía por el camino de su especialidad profesional o vocacional (Colegio, 1953, p. 14).

Nuevamente, la concepción que aquí ha sido puesta en juego me parece bastante singular: la apuesta por una filosofía que no es patrimonio exclusivo de los filósofos académicos ni su ejercicio un espacio reservado únicamente a los lindes de la universidad. Más aún, el acercamiento de *todos* a la filosofía para asumir filosóficamente sus respectivos campos de estudio u ocupaciones habituales, revela que la búsqueda de conocimiento que implica la filosofía no era –y no es– asunto reservado únicamente para los “profesionales” de la filosofía (académica).

El vínculo con otras disciplinas y con los demás ámbitos de la cultura es imprescindible, porque, según expresa Romero,

(...) precisamente será uno de los principios de la Cátedra Korn mantenerse abierta y flexible, y encarar su trabajo como labor de cooperación, y aun pugnar por introducir en la filosofía el sentido de la tarea plural, de la obra de cultura como integración de muchas iniciativas y esfuerzos (Colegio, 1953, p. 14).

El objetivo es múltiple, marcado por una concepción unitaria y *universal* de defensa de la actividad filosófica, ya que, dice,

todo lo que sea buscar fórmulas propias ignorando las ajenas, se convertirá en definitiva en pérdida de tiempo, porque la historia de la filosofía representa la marcha de la humanidad hacia una superior conciencia de sí misma, y renunciar a esa masa ingente de riqueza ideal sería más o menos como despreciar el acopio secular del saber técnico y ponerse trabajosamente a inventar la rueda. No es infrecuente en filosofía que se salga inventando la rueda, por carencia de un conocimiento suficiente de lo que se ha aclarado antes (Colegio, 1953, pp. 15-14).

En esta última referencia se puede apreciar la actitud de Romero hacia la filosofía europea. Pretender no “escuchar” esa tradición puede significar pretender inventar la rueda. Podemos pretender tener un discurso *propio* aun asumiendo críticamente la

tradición de pensamiento “occidental”, aunque sepamos que “occidental” = “europeo”. De plano, es lo que creo que ha venido y viene aconteciendo con la filosofía en Iberoamérica. Para que el pensar según los parámetros ideológicos europeos no represente en nosotros un estado de subordinación, alienación o de neocolonización y repoblamiento mental, debe tratarse de un pensamiento crítico, de una actitud problematizadora ante los filosofemas en cuyo proceso de producción no hemos tenido participación ni intervención alguna. Un pensamiento en perspectiva latinoamericana. Una criticidad desde nuestra experiencia histórica de latinoamericanos, al decir de Zea. Una perspectiva situada, como diría el profesor Casalla (*Cfr.* 2003, p. 383).

Entonces, lo primero es la inserción de América en el fondo filosófico universal (dimensión importante de la normalización de la filosofía en Latinoamérica), esto es, que empiece a formar parte de la tradición filosófica universal; posteriormente, en otra etapa del proceso histórico-social, asumiendo una actitud crítica al modo de Descartes, vendrá la definición de lo que nos es “propio”, “original”. Dice Romero:

En general, la originalidad buscada por ella misma vale poco en cualquier dominio de la cultura, y solo acarrea éxitos falaces. La filosofía busca la verdad, y cuando se la busca con sinceridad y fidelidad a la propia índole del que la busca, la originalidad viene de por sí, naturalmente, y esta originalidad, producto de lo hondo y genuino del esfuerzo, es la única digna y válida (Colegio, 1953, p. 15).

Una “originalidad” que es expresión autónoma de sí y supone un “esfuerzo” de filosofar por cuenta propia inscribiendo a la propia conciencia filosofante en el decurso mundial de la filosofía.

En verdad, pienso que a *compromisos* de esta índole –como el de Romero con “nuestra” filosofía (latinoamericana) y su proceso de normalización– es que se refiere el contrato filosófico de que habla el filósofo francés Michel Onfray, quien dice que dicho contrato no puede ser posible sin “un compromiso entre sí mismo y sí mismo, entre sí mismo y la comunidad, para un proyecto de edificación personal, de construcción activa y de transfiguración individual” (2008, p. 25). Este contrato hará posible que, aún con incompreensión e intolerancia de por medio, la vocación y el compromiso filosóficos se mantengan inalterables. Por ello, como señala Onfray, “el contrato permite vivir en tanto

filósofo en un mundo que ignora y desprecia la sabiduría, lo que obliga a cada uno de los aspirantes a ejercer técnicas de preservación” (2008, p. 26). Este compromiso queda, pues, sellado, y es el compromiso con los ideales mismos que animan a la *Cátedra Alejandro Korn*, la cual hace su aparición oportuna en momentos en que, como diría Romero, ya se filosofaba mucho en Iberoamérica, y en algunos países la meditación sistemática había arraigado y contaba con representantes valiosos y hasta eminentes; en otros se dan los primeros anuncios de futuras cosechas.

El de Romero era, pues, un evidente compromiso *militante*, de carácter personal, porque, como nos lo recuerda Biagini,

(...) la labor de Romero en la llamada normalización, profesionalización e interconexión de nuestro pensamiento filosófico resultaría verdaderamente ímproba. Sin conformarse con una tarea de semejante magnitud, Romero sobrepasó el trabajo académico para comprometerse (...) con la problemática de los derechos humanos, por ejemplo, cuando asume la presidencia de la Comisión Argentina de Ayuda a los españoles que tuvieron que exiliarse durante el cruento ascenso del franquismo (2001, p. 171).

A esto, la Dra. Kogan agrega que,

(...) su contribución al nacimiento de tal “clima filosófico” se dio y, prominentemente por cierto, en un hacer plural: como teórico, como expositor de grandes sistemas filosóficos, como profesor universitario, editor (dirigió la Biblioteca Filosófica de la Editorial Losada) y como incitador a un iniciador en el interés por la disciplina, esto a través de su difundida *Lógica introducción a la problemática filosófica* de 1938 (Kogan, 2013 p. 23).

Dicho *clima filosófico* será lo típico de esta normalización, porque se refiere al ambiente reinante que permitirá una institucionalización extrauniversitaria de la filosofía como un común patrimonio cultural de todos al cual se tenga común acceso sin límites, forjándose lo que Romero llama esa solidaridad filosófica que generará unidad, sentido de pertenencia, adhesión y hasta identidad entre los estudiosos. Empero, no será un mero asunto de intelectuales o estudiosos precisamente en la medida que el sentido mismo de la *Cátedra Alejandro Korn* es propiciar el libre acceso de todos los interesados en el

consumo de este tipo de bienes filosóficos sin estar restringidos al ámbito exclusivamente universitario, ensanchando los vínculos de la filosofía con el resto de escenarios y espacios socioculturales.

Decía Romero que entre los proyectos de la *Cátedra Alejandro Korn* estaba la creación de una suerte de *central filosófica* que estimule a que en otros países de Latinoamérica se haga similar, y, aunque no lo dice expresamente, es fácil percatarse que para Romero el objetivo fundamental de la *Cátedra Alejandro Korn* era el fomento de la normalización filosófica en Latinoamérica en consonancia con su diagnóstico de 1940, como lo evidencia la siguiente lista de tareas que enuncia en su discurso de inauguración:

(...) iniciaremos un archivo de la filosofía en América, con vistas a recoger toda clase de información al respecto sobre autores y escritores, que luego serán puestos en amplia circulación, y que a la larga permitirán la redacción –con auxilio de ajenos esfuerzos semejantes– de una bibliografía de la filosofía en América. Fomentaremos la relación personal entre los estudiosos de filosofía y el intercambio de escritos. Promoveremos la aparición de estudios o artículos sobre temas de filosofía americana, bien sobre autores u obras, bien sobre la situación de estos estudios en cada país. Crearemos una biblioteca general de filosofía, con una sección de filosofía de América, mediante la cual sea posible el estudio de nuestro pasado y presente (Colegio, 1953, p. 16).

“Nuestra” filosofía tiene, pues, un pasado, un pasado remoto y otro más próximo. Este será el punto de quiebre para Romero, porque, en adelante, la principal preocupación intelectual de nuestro autor será,

(...) la de poner en el puesto de honor que les corresponde a las figuras próceres de la filosofía de Iberoamérica, a los que meditaron en la soledad cuando pensar filosóficamente en estos países parecía extravagancia. Casi todos estos guías de nuestro pensamiento, repartidos por todo el Continente, al mismo tiempo que de alta y robusta inteligencia, dieron muestras de austeridad, de valor cívico, de americanismo luminoso (Colegio, 1953, p. 16).

En dicha central está encerrado, en mi opinión, todo un genuino proyecto latinoamericano de filosofar, es decir, de revaloración de la obra filosófica de aquellos notables

precursores⁴⁷ del momento actual, a quienes Romero llamaba los *fundadores*. Es evidente y muy grande el sentimiento de gratitud y reconocimiento, pero la tarea normalizadora lo es mucho más aún. Lo reclamaba el despertar de la conciencia filosófica latinoamericana justamente en instantes en que Europa (y con ella el mundo entero) se empezaba a debatir en las consecuencias de la profunda crisis de la Segunda Guerra Mundial. En consecuencia, apostar por el presente y el futuro del pensamiento latinoamericano, como lo hizo Francisco Romero, ¿es acaso pro europeo, eurocentrista? ¿Es fomentar colonialidad del saber filosófico latinoamericano? ¿Es avivar una cartografía del conocimiento con implicancias geopolíticas eurocentristas o que refuerzan la dominación y el colonialismo mental de Latinoamérica? No lo pienso así.

En esa dirección, fue invaluable el compromiso de Romero con el pensamiento latinoamericano, por lo cual Anderson Imbert avizoraba que,

(...) la vasta información del profesor Romero, su manera elegante de escribir, su capacidad de trabajo y sobre todo su entusiasmo están realizando en nuestro país una obra pedagógica cuyos frutos no tardaremos en recoger. La vocación de Romero no es publicar libros, aunque ha escrito ya lo bastante para llenar varios volúmenes de apretado saber y clara inteligencia. Con ánimo fresco, jovial, cordialísimo se ha consagrado más bien a la formación de jóvenes estudiosos de filosofía. Gracias a este plasmar de conciencias, no a la distancia solemne de la cátedra, sino en la conversación, y en el paseo, y en la amistad de todos los días, Francisco Romero ha conseguido que, en un círculo cada vez más vasto, la Filosofía pueda presentarse sin que le den coces (2001, pp. 144-145).

Frutos que se deben recoger pero que, al igual que él tuvo devota reverencia frente a quienes llamó los fundadores de la filosofía en Latinoamérica, hoy nosotros debemos tener una actitud de gratitud frente al mayor “normalizador” de la filosofía en nuestro continente.

⁴⁷ En Romero *parece* haber algo de ese espíritu *romántico y solitario* de aquellos a los que él llama *fundadores* de la filosofía en Latinoamérica: alguien que le conoció de cerca como Gregorio Weinberg escribió de Romero que “recordemos a Francisco Romero en su casa de La Lucila, rodeado por su querida familia, por sus árboles y sus libros. Muchos somos los que por allí pasamos, conversamos, escuchando, hojeando las ediciones curiosas, la iconografía que iba acumulando en carpetas y en cajas; en su biblioteca los retratos de Mosconi, de Korn y de Ortega. El diálogo, que nunca decaía, oscilaba entre el mundo de las ideas y los problemas del país y del planeta, entre su preocupación ética y los poemas de Antonio Machado o la prosa y el espíritu de Eça de Queiroz, dos de sus tempranas y perdurables devociones” (2001, p. 354). Trasuntan estas palabras un trasfondo actitudinal de soledad, recogimiento, ensimismamiento.

En consecuencia, estimo que la labor educadora desplegada por Romero en y desde esta *Cátedra* ha tenido un carácter normalizador porque, más allá de solo haber diagnosticado el filósofo que la normalización de la filosofía implicó la creciente voluntad de agrupación por parte de los interesados en este tipo de saber, él mismo se involucró a estimular la enseñanza-aprendizaje de esta, alentarla, apoyarla y respaldarla, a avivar la vocación filosófica de un creciente número de personas y a fomentar, en definitiva, las condiciones de posibilidad para el surgimiento de una comunidad filosófica latinoamericana mediante el establecimiento de una red intelectual (al modo de Collins) capaz de congrega a todos aquellas personas espiritualmente afines que comparten problemas y doctrinas y generan un espíritu comunitario entre los estudiosos.

La tesis del sociólogo estadounidense Randall Collins es que los grandes cambios en la historia intelectual de Occidente están asociados a la formación de *redes intelectuales*, o sea conexiones entre los intelectuales en las cuales la relación maestro-discípulo ocupa un lugar preferencial, y las controversias ideológicas constituyen el verdadero motor del cambio social así como de la formación y desarrollo de una tradición de pensamiento filosófico. Como leemos en la introducción de su voluminoso estudio, “la historia del pensamiento filosófico no consiste tanto en una sucesión de concepciones sino más bien en un proceso de oposiciones y afirmaciones seguidas de negaciones esgrimidas por ciertas personas, los filósofos” (2005, p. XXII), pugnando por copar aquello que Collins denomina los *espacios de atención*, es decir, captar a los seguidores. Esto quiere decir, en otras palabras, que “es la estructura reticular de las relaciones entre los intelectuales lo que constituye la influencia social inmediata sobre la construcción de las ideas” (2005, p. XXV).

Así, todos los indicadores que Romero antes nos describió para caracterizar la normalidad filosófica latinoamericana se explican en términos de conflictividad e integración, diría Collins. Por ello, para juzgar bien la función normalizadora que le cupo desplegar a la educación filosófica impulsada por Romero a lo largo de toda su vida profesional, hay que considerar con Collins que, “la importancia de un filósofo solo puede determinarse cuando una vasta red que cubre varias generaciones desarrolla ciertas corrientes de ideas y las convierte en el centro de atención que estructura las oposiciones entre modos de pensamiento rivales” (2005, p. XXV).

Cada relevo generacional tomaría, al decir de Collins, alrededor de 35 años, durante los cuales “es en la estructura interna de estas redes intelectuales donde toman forma las ideas, gracias a sus patrones de cadenas verticales entre las generaciones y a sus pactos y sus oposiciones en el plano horizontal” (2005, p. 2).

Por ello, sostengo que la enseñanza filosófica romeriana, académica y extraacadémica, cumplió una función normalizadora porque contribuyó a impulsar el desarrollo de la filosofía en Latinoamérica; a afianzar a la filosofía en los sistemas educativos nacionales de un modo institucional; a despertar nuevas vocaciones por los estudios filosóficos, permitiendo la democratización del acceso a la filosofía y, por medio de esta, a la cultura. En fin, contribuyó a integrar más a los estudiosos y establecer redes intelectuales, caldo de cultivo imprescindible para la generación de una comunidad filosófica de pensadores latinoamericanos.

Todo esto quiere decir: estimular la normalización de la filosofía, y de manera entusiasta introducir la filosofía como una actividad “normal” en la sociedad y la cultura de Latinoamérica. Todo esto, sin duda, significa proclamar la necesidad de la razón y democratizar, como dije, el acceso de todos y todas no solo a la filosofía sino, por esta, a la cultura; porque, dar a conocer y divulgar los asuntos de interés filosófico y estimular la lectura y el examen filosófico entre más personas interesadas, revela, en su fuente, una decidida apuesta educacional no solamente con la filosofía y la cultura, sino, en rigor, con el continente latinoamericano, su historia, su presente y su destino. Esto pone en evidencia que Romero entendía la filosofía como una *forma de vida*, que implica coherencia entre teoría y praxis en el filósofo; una coherencia que hacía muy suyo el lema fichteano de que la clase de filosofía que se profesa depende de la clase de hombre que se es.

En el siglo XVIII, Spinoza decía lo siguiente: “el hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida” (1977, p. 227, proposición LXVII). Si esto es así, entonces filosofar es filosofar sobre algo *vivo*. Por lo tanto, es un acto dador de vida, que genera movimiento, actividad, dialéctica, contradicción y más vida. La sabiduría del filósofo, para ser auténtica, es sabiduría de la vida, del movimiento y de la contradicción, que es su motor. En otras palabras, dicho movimiento obligará a una vida caracterizada por la tensión interna entre θεωρία y πράξις pero también por su inminente negación de sí mismo, y siempre

volviéndose sobre sí. Por algo la filosofía de Romero era una filosofía *de la persona*. El filósofo, auténtico sabio, por consiguiente, responderá, así, a una *concepción* de la filosofía lo mismo que de la persona. Por ello dice el profesor Adolfo Carpio acerca de Romero: “y él mismo sostuvo la tesis de la profunda unidad que debe darse entre pensamiento y persona, y por ello también ejerció honda meditación sobre lo vivido: sobre el país, sobre el hombre, la familia, el amor” (1967a, pp. 253-254).

En un antiguo escrito suyo, el filósofo español Xavier Zubiri decía lo siguiente:

(...) en el curso de la historia nos encontramos con tres conceptos distintos de filosofía, que emergen, en última instancia, de tres dimensiones del hombre: 1° la filosofía como un *saber* acerca de las cosas; 2° la filosofía como una *dirección* para el mundo y la vida; y, 3° la filosofía como una *forma de vida* y, por tanto, como algo que acontece (1948a, p. 126).

Estas tres concepciones de la filosofía corresponden a tres concepciones del intelecto y, por tanto, de ahí se derivarán tres maneras básicas de ser filósofo, de filosofar y de pensar tanto como de actuar. En consecuencia, si Romero ha hecho de la filosofía una forma de vida, entonces, como filósofo, es un intelectual para quien la filosofía constituye una manera evidentemente teórica y práctica de filosofar y de vivir. La forma de vivir del filósofo estará en correspondencia con su forma de pensar, con sus concepciones. Tiene, pues, un contenido moral⁴⁸.

Al respecto, otro filósofo español, Ignacio Izuzquiza, hablaba de una conexión entre la actividad filosófica y la forma de vivir. La filosofía no es tan solo un mero ejercicio de erudición culterana ni menos una simple materia para ser enseñada. El pensar no es solo pensar: se desborda a sí mismo y reclama ser vida, ser $\pi\rho\alpha\acute{\iota}\varsigma$. Un pensamiento sin $\pi\rho\alpha\acute{\iota}\varsigma$, sin algún nivel de entendimiento y ajuste entre la filosofía y la vida, no es pensamiento y deviene en una envoltura vacía que al final de esta historia ya nada envuelve. Con mucha razón, entonces, escribe, refiriéndose a Francisco Romero, don Danilo Cruz, diciendo que “primordialmente, la filosofía es vida en sus creadores, es

⁴⁸ En coalescencia con el planteamiento de Zubiri, el doctor Salazar, en un valiosísimo texto universitario, escrito en 1963, señalaba que, a lo largo de su historia, tres han sido las competencias de los filósofos: reflexión crítica, concepción del mundo y un saber de la vida (Cfr. Salazar, 1964, p. 30).

decir, en los filósofos de cuya intimidad surgen por primera vez los nuevos pensamientos filosóficos. Secundariamente, la filosofía es igualmente vida en la forma de la participación en ella” (1991, p. 101).

En el caso del filósofo, sus pensamientos reclamarán atender al hombre; considerar que el ser humano es un río heraclíteo que fluye y que el pensamiento será como un mensajero celeste ficteano que llegará a él cargado de ilusión. Por lo tanto, la existencia humana necesitará ella misma incluso generar ilusión, ser pensada, ser aprehendida por el pensamiento. Precisaré de regenerarse como existencia.

Esa concepción sobre el hombre era la que se hallaba presente en todos y cada uno de los actos de Romero. Por eso es que el citado profesor Carpio, que fue su alumno y amigo, le describe de esta manera:

(...) fue honesto e íntegro, tenaz y leal, constante y generoso, lleno de amor y denuedo por la verdad y la justicia, por los hombres, por la dignidad humana, por la libertad y la cultura. *Todo lo importante que hizo en su vida* –en las grandes cosas que dibujan la vida de un hombre– *lo hizo bien*: militar, filósofo, maestro –esposo, padre y amigo. Fue militar a la manera como los civiles creen que no se puede ser militar –civilmente–, y fue civil a la manera como los militares creen que no se puede ser civil –en la alta disciplina de la virtud. Era un hombre *que pensaba* –en una circunstancia donde solo pocos tienen coraje para pensar por cuenta propia y los más solo repiten–; y así, en un medio donde casi todos buscan la originalidad a toda costa, pensaba con sencillez, humildad y honradez, y por ello alcanzó la verdadera originalidad (1967, pp. 254-255).

Su vida y su filosofía tenían, en consecuencia, un mismo y único carácter programático. Y por ello, precisamente por estas razones, pudo llevar la filosofía más allá de los lindes de la mera Academia. Recordando esto, el profesor Carpio dice:

(...) enseñó a pensar a toda una generación de argentinos, dejando definitivamente normalizada la filosofía en el país. Ha dejado cátedras, profesores, promoción editorial, revistas –y ha dejado discípulos. Fue maestro en la más pura amistad y problematicidad: sin dogmas ni trabas, excepto la exigencia de rigor y el respeto a la libertad, lo que explica la diversidad de dirección de quienes, de una manera u otra, directa o indirecta, se formaron bajo su influencia, e incluso el hecho de que muchos de ellos sigan líneas de pensamiento que él no estimaba (1967, pp. 255-256).

En estas palabras puede apreciarse, pues, el rostro educacional de la normalidad filosófica: como fenómeno de inserción sociocultural de la filosofía, era inevitable que también se adjudicara de un carácter educacional, porque consistía, como acaba de aclarar el profesor Carpio, precisamente en enseñar a pensar a las personas, en especial a los jóvenes. Por consiguiente, si algo significa la normalidad filosófica, es que consiste en que se enseñe a filosofar a otros y se aprenda con tales otros. Es decir, que ensanche el ámbito de su jurisdicción intelectual. En otros términos, a más gente pensante, más normalización de la filosofía. Y lo particular del caso es que, como pensaba el doctor Salazar, sin una mediación educacional, no le será posible a nadie aprender a filosofar.

La coherencia moral presente en el ejemplo de Francisco Romero, que da sustento a la tesis de que Romero no se limitó a formular un mero diagnóstico sociológico de la normalidad filosófica en Latinoamérica sino que él mismo se involucró de un modo militante en contribuir a dicho proceso, es corroborada, asimismo, por el testimonio de Teodoro Olarte, quien, en 1964, escribía que

(...) el maestro argentino ha sido testigo y promotor de varias generaciones de filósofos, aparecidas en estas tierras americanas flotando casi en la total ausencia de la filosofía; extremo este que le ha otorgado una experiencia única para registrar el problema del filósofo como forma de vida (1964, p. 191).

Pero la tarea filosófica exige vocación, entrega vital por parte del filósofo. Si es una vocación, entonces será una forma de vida. “En otras palabras, se considera la vocación para la filosofía como una condición necesaria, si el filosofar ha de poseer una real eficacia”, señala Olarte (1964, p. 194). La evidencia nos ha mostrado cómo para Romero la filosofía es esencialmente una obra cuyo punto de partida es de creación personal, que en su caso se tradujo en un fuerte compromiso cotidiano decisivo con la filosofía latinoamericana. Se trató de un compromiso militante, propio de una vocación filosófica consolidada.

Esta vocación consolida a la filosofía de manera *profesional*. Para Romero, declara Olarte: “ser filósofo es ser un profesional, y un profesional que ha de ser

preparado por la universidad. Más todavía; lo normal desde el siglo XVIII es que tal profesión se ejerce en la cátedra, señaladamente en la cátedra universitaria” (1964, p. 197).

Recién en el siglo XVIII pudo empezar a ejercerse profesionalmente la filosofía. Entonces la filosofía se convierte en una profesión remunerada, con un régimen de vida especial. Con esto, no hay lugar al autodidactismo, porque en lo sucesivo hay dónde poder aprender y enseñar la filosofía. Lo mismo que en Europa, el filosofar (o el enseñar filosofía) se torna un oficio, lo cual viene a ser una de las mayores consecuencias administrativas de la normalidad filosófica.

Admito que dicho efecto puede devenir burocrático. Con la normalidad filosófica, al tornarse la filosofía un oficio, dicho ejercicio irrogará una remuneración para el filósofo, con lo cual el ejercicio de la filosofía asume el rol de profesión, de un medio de vida (y no solo una forma de vida) para el filósofo. Y esto puede ser ambivalente: la filosofía, más que un modo de vida, se metamorfosea en un medio de vida, en un medio asalariado de vida, lo cual implicaría sujeciones, adhesiones o compromisos ideológicos del filósofo con el Estado o con sus patrocinadores. Con esto, la filosofía, como decía Thuillier, devendría en un asunto de Estado (*Cfr.* Thuillier, 1970). Pienso que todo depende del cristal con que se miren los hechos. Una manera más positiva de *leer* los hechos sería en lo beneficioso que resulta para el filósofo vivir –acorde a los tiempos– de aquello que ha estudiado, sin que eso signifique que su mira y enseña es el dinero.

3.3.3. Romero, misionero cultural⁴⁹

Gregorio Weinberg, notable intelectual y educador argentino, ha escrito que:

(...) desde su residencia en La Lucila, Francisco Romero fue un gran promotor cultural en el más alto sentido del término. Sostuvo una nutrida correspondencia con toda América, descubrió y alentó vocaciones de uno a otro extremo del continente; fue corresponsal generoso en este continente desunido (...) (2001, p. 353).

⁴⁹ La denominación de este párrafo está inspirada en Alfredo Galletti, quien tipificó a Romero como “misionero de la auténtica política cultural” (*Cfr.* Galletti, 1963, p. 125).

Y J. García Martínez agrega en 1942 que “paralelamente a la sistematización de su propio pensamiento, encontramos en Romero otra de las facetas de su labor filosófica: la divulgación del pensamiento ajeno” (1942, p. 90).

En efecto, una mención especial, dentro de esta valoración educacional de la labor normalizadora desplegada por Francisco Romero, merece su gran esfuerzo de difusión cultural y de las ideas filosóficas de otros pensadores no solo por vía directa de la enseñanza sino, además, por la vía editorial.

Como advierte el ya citado profesor Danilo Cruz,

(...) su actividad de escritor no se redujo a la composición de áridos manuales escolares. Romero fue un escritor público, un excelente escritor, dueño de un lenguaje filosófico exacto, ágil y elegante. Colaboraba regularmente en diarios de gran circulación y en las mejores revistas americanas. Y año tras año publicaba unos libros que eran devorados por un amplio público de lectores ansiosos de orientación e información. Esa actividad de escritor estaba secundada por una eficaz labor editorial. El gran vacío dejado por la editorial de la *Revista de Occidente* que había fundado Ortega en Madrid, silenciada durante la guerra civil española, lo llenó Romero fundando en Buenos Aires la Biblioteca Filosófica de la editorial Losada, en la cual logró acumular un fondo bibliográfico de obras fundamentales de la filosofía, al que todavía hoy tienen que recurrir profesores y estudiantes (1991, p. 104).

Al igual que el profesor Roig, pienso que Romero fue un pensador cuya influencia cultural fue de talla continental (*Cfr.* Roig 1981a, p. 44). En efecto, en clara coalescencia con su vocación normalizadora, Romero ha desplegado una gran labor cultural, editorial y de difusión en Latinoamérica de las ideas filosóficas provenientes de los diversos centros mundiales de producción de bienes filosóficos. Este dato es sumamente importante, porque nos muestra a un Romero, una vez más, totalmente comprometido con la tarea de normalizar la filosofía en Latinoamérica, y no solo de haberse limitado a diagnosticar la normalidad filosófica. Algo no valorado correctamente por la lógica del doctor Cerutti, para quien este esfuerzo romeriano por acercar el acervo filosófico europeo al gran público latinoamericano es reforzar el colonialismo y el ninguneo de lo “propriadamente latinoamericano”. Como tampoco valora el compromiso activo de Romero desde joven con el grupo estudiantil “Renovación”, desde cuyo seno Romero impulsó una notable labor de difusión cultural. Como recuerda al respecto Juliana López Pascual,

(...) el Grupo de Estudiantes Renovación, gestado en La Plata en 1921 en el seno de la compañía teatral del mismo nombre, estuvo integrado por dirigentes de la Federación Universitaria platense, como Héctor Ripa Alberdi y Arnaldo Orfila Reynal, a los que se sumaron Carlos Sánchez Viamonte, Luis Aznar, Guillermo Korn, Pedro Verde Tello, Francisco Romero, Juan Manuel Villarreal y Aníbal Sánchez Reulet. Durante la década de 1920 trabajaron en la puesta en escena de diversas obras de la dramaturgia y en la edición de las revistas *Valoraciones* y *Estudiantina*. Se nucleaban, principalmente, en torno a la figura docente de Alejandro Korn, a quien apoyaron ampliamente en la fundación del CLES (Colegio Libre de Estudios Superiores) en 1930 (2011, p. 111. El paréntesis es aclaratorio y es mío).

¿Qué de normalizador tiene ese notable esfuerzo y compromiso de Romero en pro de la cultura en Latinoamérica? ¿Qué de educacional tiene todo este esfuerzo? A un tiempo normalizador y educacional, este despliegue de Romero tiene, entre otras, las virtud de fomentar vida cultural y movimiento para las ideas (filosóficas) en nuestro continente, generándose oportunidades para la permanente inserción de la filosofía en el contexto cultural latinoamericano, así como para la formación espiritual de la conciencia (filosófica) latinoamericana.

Por ello Romero decía, en su artículo de 1940, que uno de los indicadores del estado de normalidad filosófica era el incremento y frecuencia de las publicaciones de carácter filosófico en Latinoamérica. En aquella ocasión, Romero comenzó diciendo que:

(...) una de las sorpresas de estos últimos años es el rápido crecimiento del interés por la filosofía en Iberoamérica. Casi ningún país del Continente y sus islas hace excepción, aunque, naturalmente, no todos ostenten la curiosidad y capacidad filosóficas en el mismo grado (...) la aparición de libros de filosofía es ya cosa frecuente. En las revistas de cultura abundan los artículos filosóficos: he registrado personalmente más de cien aparecidos durante los años 1939 y 1940, y si se piensa en los que no han llegado a mi conocimiento, una tercera parte por lo menos, acaso la mitad, y en las meras notas bibliográficas, excluidas de mi cómputo, se tendrá una idea aproximada de la considerable masa de tales publicaciones en la América de nuestro idioma (1961a, p. 148).

Y bien. Sucede que Romero no solo llevó a cabo una constatación de ese hecho, sino que él mismo se involucró de manera totalmente activa en desplegar un notabilísimo esfuerzo

cultural, filosófico y educacional de publicación y difusión en Latinoamérica de los autores clásicos de la filosofía universal a través de la Editorial Losada, de Argentina, por ejemplo, donde creó y dirigió, desde mediados de 1938 (*Cfr.* Romero, 1958c), la famosa “Biblioteca Filosófica”, siguiendo el ejemplo inspirador de la no menos famosa “Revista de Occidente” de Ortega. Como bien escribe el antes citado Norberto Rodríguez,

(...) la Biblioteca Filosófica que dirige en la editorial Losada, retoma el impulso iniciador de Ortega en la Revista de Occidente –que tanto contribuyera al progreso en filosofía de España y América– y lo continúa aunque con mayor extensión de propósitos, pues, no son solo obras clásicas las que procura ofrecer al público en versiones cuidadas y a cargo de especialistas, sino que se incluyen también las que autentifican la madurez del pensamiento americano (1946, pp. 145-146).

La labor de docente y de difusor cultural de los bienes filosóficos (textos, ideas, filosofemas, planteamientos, intercambios, contactos, etc.) desplegadas por Romero constituyeron, pues, el mejor referente de la normalización de la filosofía en Latinoamérica y una palmaria evidencia empírica e histórica de cómo dicha normalización filosófica tiene un rostro educacional. Como escribe el doctor Weinberg,

Francisco Romero concibió y dirigió en Editorial Losada, durante décadas, la primera colección de libros filosóficos que, en forma orgánica, se haya publicado en América Latina. Aquí aparece su fisonomía de precursor, dando una prueba cabal de su fe en el quehacer al que dedicó tantos desvelos y afanes; aquí, como en muchas otras actividades, fue un adelantado (2001, p. 351).

Al cumplirse los veinte años de existencia de la Editorial y de la “Biblioteca Filosófica”, Romero escribió un brevísimo artículo, en el cual explicaba las pautas que han orientado la colección. Allí escribe, por ejemplo, que “la primera preocupación de una seria colección de este género debe ser, naturalmente, publicar clásicos. La filosofía vive ante todo en las obras eminentes que han señalado rumbos en ella” (Romero, 1958c, p. 96). Naturalmente, el propósito de esta “Biblioteca Filosófica” no era sujetar ideológicamente nuestro continente a la dominación europea ni reforzar ningún neocolonialismo. El propósito era mucho más noble: insertarnos en el torrente de la cultura universal,

independientemente de si proviene de tal o cual latitud geográfica. Como bien dice el profesor Arturo Andrés Roig,

(...) en efecto, Romero, si bien no con el alcance y sentido con que lo hizo Ingenieros en su momento, influyó continentalmente. Actuó dentro de los marcos de una política cultural, asimismo con ese horizonte. Los planes editoriales de Losada, en Buenos Aires, en lo que se refiere al pensamiento latinoamericano, estuvieron bajo su inspiración y dirección (1981a, p. 44).

Mediante esta gran obra de difusión cultural, se daba inicio, pues, a una gran cruzada cultural panamericana en favor de la educación y cultura del pueblo latinoamericano, por la cual se ponía al alcance de este, por primera vez en nuestra lengua y en nuestro continente, las grandes obras del pensamiento filosófico occidental. Y así, autores clásicos podían ser leídos y conocidos en Hispanoamérica en cuidadas traducciones, llevadas a cabo por reputados expertos internacionales. Todos comprometidos con esta gran cruzada cultural que, sin duda, jalonaba la normalización abierta de la filosofía y la educación y cultivo del pueblo latinoamericano; mostrando, además, el carácter completamente educacional de esta cruzada filosófica. “En nuestro catálogo figuran textos fundamentales de Plotino, Leibniz, Descartes, Bacon, Tomás de Erfurt, Santo Tomás, Berkeley, Hume, Bossuet, Charron, Schelling, etc.”, señala Romero (Romero, 1958c, p. 96).

Sobre esto, recordemos –y esto haría bien en recordarlo o conocerlo el propio doctor Cerutti– que el propio Mariátegui decía, en 1928, que,

(...) no faltan quienes me suponen un europeizante, ajeno a los hechos y a las cuestiones de mi país. Que mi obra se encargue de justificarme, contra esta barata e interesada conjetura. *He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales.* Sarmiento que es todavía uno de los creadores de la argentinidad, fue en su época un europeizante. No encontró mejor modo de ser argentino (1963, p. 8. Las cursivas son mías).

Y el propio Rodó, por su parte, escribía a Unamuno diciéndole: “yo me reconozco muy latino, muy meridional (...) mis dioses son Renán, Taine, Guyau, los pensadores, los

removedores de ideas” (Cit. por Marichal, 1978, p. 89). Por ello, Marichal, por su parte, señala que “Rodó venía, en suma, a reafirmar las raíces europeas de la América Latina, o como él mismo decía, aspiraba a que los intelectuales latinoamericanos fueran ‘ciudadanos universales de la cultura’” (1978, pp. 89-90).

La filosofía, por su origen y naturaleza, es un saber eminentemente crítico. Pero, en el caso latinoamericano, ¿cómo criticar aquello que no se conoce? Primero hay que conocer, empaparse, enterarse de qué se trata. Luego vendrá la *actitud crítica*, para separar lo que se acepta de lo que no en el camino a la verdad. Pues bien; las tendencias reinantes en el pensamiento “actual” se tenían que conocer y ser difundidas entre nosotros. He aquí lo que informaba Romero con respecto a lo que la “Biblioteca Filosófica” de Losada hacía sobre este último particular:

(...) lugar preferente ha sido asignado al pensamiento actual en muchos de sus representantes más típicos y autorizados; con su desarrollo previsto, esta sección de la “Biblioteca” presentará una vasta galería del pensamiento contemporáneo en sentido amplio, es decir, desde el siglo XIX hasta las producciones más recientes. Se han publicado considerables trabajos de Max Scheler, Dilthey, García Morente, Renouvier, Bertrand Russell, Weininger, Hartmann, Whitehead, Beck, Aron, Avenarius, Groethuysen, Lalande, Ferrater Mora, Jaspers, Kierkegaard, Jouffroy, Valery, Santayana, y están en preparación muchos otros (1958c, p. 96).

La normalización de la filosofía, normalización educacional y cultural de la filosofía, seguía, pues, su marcha incontenible.

También el pensamiento hispanoamericano encontraba su espacio propio entre las actividades de difusión de la “Biblioteca Filosófica”. “Entre los autores de América Latina, figuran Korn, R. Frondizi, Vassallo, Romero, Francovich, Wagner de Reyna, Delgado, Oribe, Weyland, Farré, Ingenieros, Hurtado y M. Victoria”, señala Romero (1958c, p. 96). Esto es una muestra indiscutible de cómo los estudios filosóficos evolucionaban favorablemente en Latinoamérica y se iba abriendo paso no solo el estado de normalidad filosófica sino, con él, una tradición de pensamiento filosófico latinoamericano.

Probablemente vaya de la mano con esto el hecho de que, como decía Romero hacia 1951, el filósofo se iba convirtiendo en un escritor (y estoy seguro que lo diría pensando en el filósofo latinoamericano). Si un filósofo pone algo por escrito y que luego eso sea publicado, con todos los avatares que se pasa para publicar algo en físico, es hoy una conquista. En aquel tiempo en que Romero escribió que los filósofos (latinoamericanos) eran ya “escritores”, ya existía, por ejemplo, la Editorial Losada, y gracias al apoyo de Romero, se difundía la cultura filosófica universal y también estudios sobre la filosofía en los diversos países de Latinoamérica.

Lo que escribían los filósofos, ¿a quiénes interesaba? Al respecto, Romero explica que algunos podrían pensar que los filósofos empezaban a despertar interés, más que como filósofos, solo como meros ensayistas o divulgadores que rinden pleitesía al pensamiento extranjero. Pero eso no era así. Usualmente, dice,

(...) la exposición y discusión de un problema filosófico erizado de dificultades técnicas solo será capaz de atraer al profesional o al interesado de especial versación (... no obstante...) hay en el campo filosófico infinidad de cuestiones que no solo suscitan la atención diligente o apasionada de cualquier lector cultivado, sino, más aún, que se vienen a situar en el foco, en el punto céntrico de las preocupaciones actuales de muchas personas (1951, p. 15. El paréntesis es mío).

En otras palabras, si en 1940 Romero decía que uno de los indicadores del estado de normalidad filosófica era el incremento de las publicaciones “filosóficas” en Iberoamérica; y, hacia 1951 señala que los filósofos son ya escritores y ensayistas, entonces este nuevo hecho corrobora el avance incontenible de una normalización viva y abierta, y no muerta o estática, que día a día se regenera y fortalece incorporando nuevos adherentes a la filosofía.

Un creciente público interesado en los procesos de consumo de los bienes filosóficos sería revelador de que la normalización de la filosofía está en movimiento y que no se trata de un evento consumado. La raíz de dicho interés, lo que lleva a la gente a interesarse por los temas filosóficos, estará según Romero, en el hecho de que

(...) nuestra civilización, rudamente sacudida, cada vez cobra más conciencia de sí; el hombre contemporáneo cada día se siente más el protagonista activo de la existencia colectiva y de la cultura. La historia, que antes era vivida inconscientemente por el mayor número, y reflexivamente apenas por ínfimas minorías, pasa ahora a ser pensada al mismo tiempo que vivida por enormes contingentes humanos. Y toda reflexión, todo pensamiento de lo general y lo fundamental, desemboca en la filosofía (1951, p. 15).

Es decir, la gente se interesa más que antes en el consumo de los bienes filosóficos golpeada por su situación y condición existencial. Estas le han sacudido y le han hecho tomar conciencia de que debe ser más protagonista de su historia y no dejar que esta sea una mera elaboración intelectual de solamente una minoría letrada.

Este hecho merece la pena examinarse brevemente. La guerra mundial había suscitado este espíritu reflexivo, propiciando un mayor acercamiento de la gente tanto a la historia cuanto a la filosofía. No estaríamos hablando de una masa irreflexiva, irracional, ciega, que vive cegada por disfrutes, pendencias, fruslerías o lisonjas presentistas. Estaríamos hablando de un hombre más reflexivo, capaz de llevar al plano del pensamiento la convulsionada existencia y los avatares de una cotidianeidad que le alejan en lugar de que le aproximen a la reflexividad.

Este hombre es protagonista de su historia y la piensa, con lo cual es capaz de asumir una actitud reflexiva ante la vida. Hay aquí todo un aprendizaje de la filosofía —o, en todo caso, en el que la filosofía tiene mucho que ver— que se da en el contexto descrito, lo cual facilita que la normalidad filosófica tenga lugar con un carácter de aprendizaje de una tradición. Vale decir, con un carácter educacional. Todo ello supone, pues, el aprendizaje de una filosofía educacionalmente alentada.

Esta actitud parece contrastar con aquella que expresaba Quine cuando en 1979 se preguntaba si la filosofía había perdido el contacto con la gente, se pregunta Quine:

(...) ya no se dirige al hombre corriente, ni afronta problemas de amplio interés humano. ¿Qué ha pasado? ¿Hay algo reconocible como filosofía, que haya superado esos cambios? o ¿se ha transformado meramente la palabra “filosofía”, que antes se aplicaba a una cosa y ahora a otra? (1979, p. 1).

Es posible que se haya producido una confusión, porque desde antiguo, piensa Quine, aquellos “(...) a los que veneramos como grandes filósofos fueron científicos en busca de una concepción organizada de la realidad” (1979, p. 1). Y hoy, si la gente anhela *conocimiento*, este habría de encontrarlo por medio de las ciencias. Y así, ¿qué sería de la filosofía, qué le quedaría? Aquello que nos hemos acostumbrado a tener como inconfundiblemente filosófico era, al principio, “todavía parte integrante de la iniciativa científica global”, señala Quine.

Al enciclopedismo omniabarcante se le opuso la creciente especialización que tuvo lugar a partir del siglo XIX. Evoca Quine:

Hasta el siglo diecinueve, todo el conocimiento científico disponible de alguna importancia podía ser abarcado por una sola cabeza de primera categoría. Esta confortable situación terminó tan pronto como la ciencia se hizo más extensa y profunda. Se llenó de sutiles distinciones y proliferó la jerga técnica, que en buena parte era realmente necesaria (1979, p. 2).

El conocimiento se fue haciendo más profundo, especializado e inalcanzable para el común de la gente. Se hizo algo más esotérico. Se abrió paso el modelo según el cual el especialista –el señorito de que hablaba Ortega (*Cfr.* Ortega, 1954a)– era el experto y el sabio en tanto productor de conocimiento, de un conocimiento inaccesible a la masa.

Una consecuencia de lo anterior fue la generación de una élite productora y administradora oficial de los saberes, los “hombres de ciencia”, el prototipo de hombres-masa, como les denomina Ortega (*Cfr.* Ortega, 1954a). Este “especialista” viene a ser tenido como el productor oficial de conocimiento en el campo de una ciencia determinada, y, como advierte Ortega: “llega a proclamar como una virtud el no enterarse de cuanto quede fuera del angosto paisaje que especialmente cultiva, y llama *diletantismo* a la curiosidad por el conjunto del saber” (1954a, p. 99).

Con esto, “diletante” vendría a ser el filósofo en sentido estricto, aquel que, sin ser especialista en un dominio científico alguno, tiende a interesarse por el “conjunto del saber”. El filósofo vendría a ser un diletante, inútil para la sociedad, pero el especialista vendría a ser tenido como “el sabio”, como dice Ortega, “raíz y símbolo de la civilización

actual” (Cfr. Ortega, 1954a) y expresión de una modernidad tecnocientífica que explora, domina, transforma o modifica –e incluso destruye– el mundo.

En consecuencia, paradójicamente, el conocimiento altamente especializado se aleja de la gente y se vuelve esotérico, solo accesible a una élite iniciada. Sin embargo, cabría hablar de hacer accesible el conocimiento mediante su popularización, puesto que, como señala Quine, “mucho de lo que había estado escondido en la física moderna se ha descubierto mediante su popularización” (Cfr. Ortega, 1954a). Inclusive, para este autor, la filosofía misma puede ser acercada a la gente si se la sabe *enseñar* o explicar, porque “un buen filósofo que sea un hábil expositor podría hacer lo mismo con la filosofía técnica habitual”, agrega (Cfr. Ortega, 1954a). Esto es, acercarla al gran público mediante el acto educacional de que alguien, un filósofo, explique a la gente los temas filosóficos. Esto podría lograrlo con habilidad pedagógica y, como dice Quine, “ello requeriría arte, porque no todo lo que es filosóficamente importante es necesariamente de interés común, ni siquiera cuando se expone con claridad y en su lugar” (Cfr. Ortega, 1954a).

Manuel García Morente también se hacía eco de esta misma idea cuando, en 1945, decía que había en Europa un renacimiento vocacional por lo filosófico.

En la actualidad es innegable la creciente propensión general del mundo culto a meditar sobre los problemas filosóficos; es notorio también el aumento en número y en afanoso esfuerzo de los jóvenes ingenios dedicados a la filosofía. Y precisamente acontece este refloramiento de la propensión filosófica después de un período –fines del siglo XIX– que se caracteriza por su alejamiento de la filosofía (1954a, p. 19).

El filósofo español atribuye este renacer del espíritu filosófico al combate contra el positivismo, el cual, dice,

(...) significa desvío de la meditación filosófica, preferencia por los problemas particulares de las ciencias especializadas, dolorosa convicción de que emplear las fuerzas del espíritu en la dilucidación de las cuestiones primeras –o últimas, según se quiera– es malgastar y desperdiciar talento sin provecho para la cultura (1954a, p. 19).

El especialismo que acabábamos de mencionar fue auspiciado y alentado por el positivismo, y, fiel a los postulados de este, propugnó que muchos connotados científicos incursionaran en los lindes del discurso filosófico con la presunción de que serían los más autorizados a lanzarse a construcciones filosóficas pero que tengan fundamento científico. Como dice García Morente,

(...) hacia 1900, la filosofía parecía desterrada de las animosas esperanzas juveniles, relegada a ociosos vagares de incomprensivos ilusos. A lo sumo algunos buenos especialistas –en la física o en la biología– se lanzaban a construir sistemas universales, sin considerar que su capacidad de producción metódica en una disciplina especial no podía suplir la insuficiencia de su preparación en filosofía; y así daban el espectáculo triste de precipitadas generalizaciones o de ingenuas síntesis que convertían en esencia del Universo o en sucedáneo de la Divinidad algún fenómeno por ellos reiteradamente observado en el laboratorio (1954a, p. 19).

Así las cosas, la filosofía, si por esotérica y externa estaba alejada de la gente, en tanto que respuesta a las angustias humanas, más bien se acercaba a la gente. Sucedió entonces un cuadro muy similar al que Romero había descrito como uno de los indicadores de la normalidad filosófica. Según describe García Morente.

:

(...) no solo el hombre de cultura media, sino los propios especialistas se sienten hoy atraídos –y cada día con más fuerza– por los problemas filosóficos. A los lugares donde se profesa la filosofía acuden cada vez más numerosos los aficionados atentos y llenos de interés. Los libros de filosofía encuentran hoy más lectores que nunca; y no solo los libros de gratas exposiciones generales, sino los dedicados a arduas y precisas investigaciones. Y a guisa de complemento vemos que la juventud estudiosa y talentada siente incoercible la atracción de la reflexión filosófica, descubriéndose por doquiera ingenios frescos, prendas del porvenir, con las más admirables aptitudes para la meditación de los problemas fundamentales (1954a, pp. 19-20).

Luego de las penurias sufridas bajo el influjo positivista, ahora el renovado ímpetu europeo por la filosofía prenunciaba un estado rigurosamente similar al de la normalidad filosófica latinoamericana. Un renovado espíritu que no surge a raíz de la crítica al

positivismo, sino que, más bien, llega a esta situación producto de su renovación: de haber nacido en la Modernidad como una ampliación o dilatación del espectro humano del conocimiento, hemos pasado ahora a una etapa de profundización o inmersión en el ámbito del pensamiento. García Morente piensa que “un afán notorio de autenticidad, de claridad, embarga hoy a todos los hombres cultos y los conduce a despojar la vida de cuanto hay aún en ella de falso, de insincero, de sometido a prejuicios insuficientemente fundados” (1954, p. 25).

En el contexto cultural hasta aquí descrito, el esfuerzo editorial latinoamericano fue, pues, fundamental para los fines de la normalización de la filosofía. Significaba dar a conocer en lengua española a los clásicos del pensamiento filosófico, y que los latinoamericanos puedan acceder al consumo de ese tipo de bienes y acercarse a la problemática filosófica. Dicha labor debió ser, en nuestro continente, equiparable a la que le cupo desempeñar a la introducción de la imprenta, porque facilitó la difusión de todas las grandes obras del pensamiento universal entre quienes las desconocían y pudiesen acceder a leerlas y disfrutarlas para tomar conocimiento de aquellas grandes realizaciones, temas y problemas que siempre han sido motivo de controversia ideológica a lo largo de la tradición del pensamiento científico, literario, artístico y filosófico occidental. Todo ello porque Romero, como señala Weinberg,

(...) puso entusiasmo, devoción, constancia, para publicar creo que más de un centenar de volúmenes en treinta años de empeño y trascendente dedicación. Allí están los libros y los autores fundamentales, los clásicos, las obras de valor instrumental, los ensayos reveladores y los originales de jóvenes pensadores argentinos y latinoamericanos, algunos de los cuales ocuparon luego cátedras y ejercieron un notable magisterio (2001, p. 351).

Considero que Romero entendió muy bien esto y por ello parte de su compromiso con la filosofía latinoamericana consistía en la gran labor de difusor cultural que le cupo desempeñar. Como anota Weinberg,

Francisco Romero no solo publicó su importante biblioteca de filosofía sino que estimuló la creación de otras. En tal sentido, no guardo sino recuerdos gratos por sus palabras de aliento cuando nosotros nos atrevimos a encarar una iniciativa

semejante. Señaló siempre, a quienes querían escucharlo, que teníamos grandes vacíos por llenar, que tales o cuales obras debían verse al español y encontrar cómo editarlas (2001, p. 352).

De modo particular, con su labor en la editorial Losada, y también con la otrora famosa revista *Realidad*; de la cual Weinberg escribe que,

(...) no estamos seguros de que las nuevas generaciones recuerden el esfuerzo y el significado que tuvo *Realidad. Revista de Ideas* en su momento y en nuestro medio. Señaló un verdadero jalón, por la seriedad, el nivel y la sensibilidad con que allí fueron abordados problemas contemporáneos y eternos, por haber abierto sus páginas a las nuevas inteligencias que irrumpían en años difíciles para el país y para el mundo (2001, pp. 352-353).

Con respecto a esto, el profesor cubano Humberto Piñera escribía en 1951 lo siguiente:

(...) en 1938, al fundarse en Buenos Aires la editorial Losada, S.A., Romero fue invitado por la gerencia para asumir la Dirección de la Biblioteca Filosófica. Los que están al tanto del movimiento bibliográfico de la filosofía en América, saben bien que esta Biblioteca constituye el aporte más selecto y persistente a la filosofía en la forma de traducciones y ediciones de originales en lengua española. La lista de obras publicadas alcanza ya la cifra de sesenta y es de esperar que continúe, pese a ciertas vicisitudes por las que atraviesa el mercado editorial en todas sus manifestaciones. En cuanto al aspecto de la revista *Realidad*, no sería exagerado decir que, desaparecida la famosa *Revista de Occidente*, dirigida como es sabido por don José Ortega y Gasset, la revista *Realidad*, fundada y dirigida por Francisco Romero con el apoyo económico e intelectual de valiosos hombres de letras hispanoamericanos y españoles, vino a ser la heredera indiscutible de la *Revista de Occidente*, si se atiende a la selecta calidad de sus colaboraciones y al alto espíritu de honestidad intelectual que la presidía (1951, pp. 8-9).

Como resultará fácil comprender, la situación de normalidad filosófica y, por consiguiente, la incorporación del pensamiento latinoamericano a la corriente del pensamiento universal, exigía una gran labor de integración *literaria*, de divulgación de literatura filosófica como vehículo de difusión de ideas filosóficas, de toma de conocimiento de tratamientos, abordajes y, en general, de los procesos de producción ideológica en filosofía provenientes de los diversos centros internacionales de producción y divulgación de bienes filosóficos. Era muy importante, por ejemplo, la labor de divulgar

y dar a conocer en lengua española a los grandes maestros clásicos del pensamiento filosófico occidental desde los griegos hasta los tiempos actuales, porque de ese modo hacía su aparición un público consumidor de bienes filosóficos que podía crecer en número y cultivarse espiritualmente como declarado lector de obras famosas, jalonando el ingreso de Latinoamérica en el concierto filosófico universal. La difusión de las ideas filosóficas procedentes de otros centros filosóficos internacionales propicia una universalización o la posibilidad de construir discursos filosóficos que, cartográficamente, no necesariamente estén constreñidos a un determinado ámbito histórico-social y/o geográfico.

En esa dirección, la labor de difusión desplegada por Romero fue noble y notable para la normalización de la filosofía en Latinoamérica. Romero era particularmente consciente del impacto de aquella integración literaria cuando, en 1952, doce años después de su diagnóstico de 1940, escribía que aquella difusión literaria coadyuvaba a la gestación de una conciencia filosófica latinoamericana que desde ya planteaba algunas cuestiones, como por ejemplo,

(...) las discusiones sobre la unidad o diversidad de la filosofía en las dos Américas, y las que van definiendo, en el ámbito hispanoamericano, dos tendencias o propensiones opuestas, una de intención regionalista y otra que apunta al universalismo; discusiones o disidencias fecundas, que contribuirán a que nuestro pensamiento vaya acendrándose (sic) y poniéndose en claro sobre sí mismo (1952, p. 8).

Escribe don Hugo Rodríguez-Alcalá

En rigor, lo que Francisco Romero ha iniciado en la Argentina de la segunda década de este siglo es una obra semejante a la de Ortega y Gasset en la España de los veinte años anteriores al derrumbe de la monarquía: información, incitación desde la tribuna y la cátedra, desde el libro y la revista, y aun, desde el periódico. Como Ortega, Romero será también un gran periodista –aunque de repertorio más especializado y restringido–; y *La Nación* de Buenos Aires será para los argentinos lo que *El Sol* de Madrid para los españoles (Rodríguez, 1954, p. 25).

La gran labor *educadora* de Romero, similar a la de Ortega, consistía en *afianzar* aquellos rasgos que según Romero tipifican al estado de normalidad filosófica en Latinoamérica. Si bien esta labor cultural y educadora era sumamente necesaria, y era igualmente necesario que todo el quehacer filosófico en América se sumase a dicho esquema, no hay que pretender que con ello se daba por agotada o consumada tal normalidad; creerlo así sería tener una imagen puramente *burocrática* de este evento.

Para la posterior normalización de la filosofía en Latinoamérica, fue fundamental el período de entreguerras (1923-1939), porque, como recuerda el profesor Tzvi Medin, durante dicho lapso en Latinoamérica,

(...) llega a su máximo el contacto con la cultura europea, tanto en lo que se refiere a la amplitud de tal contacto como a su profundidad. Y en primer lugar con la cultura alemana, que viene a ocupar en muchos ámbitos el lugar de prominencia que previamente ocupaba la cultura francesa (1994, p. 31).

Y también el rigor académico de que se fue empapando la actividad filosófica en nuestro continente. Incluso, hay que agregar que la fundación de la *Revista de Occidente* por Ortega, en junio de 1923, que generó un *boom* de difusión de ideas filosóficas en todo el mundo, incluida Latinoamérica, habría de servir de inspiración a Romero en su labor de normalizador de la actividad filosófica en nuestro continente con la creación de la precitada Biblioteca Filosófica, entre otras actividades.

Como señala Medin,

(...) para América Latina la *Revista de Occidente* significó un ponerse a la altura de los tiempos... europeos. De pronto se encontraban a su inmediato alcance lo mejor de la creación cultural europea y en español. Ya no era necesario esperar las traducciones al italiano o al francés, y en un ámbito cultural en el que dominaban muy poco las lenguas extranjeras. Ortega se convirtió en un moderno Moisés que abría de par en par las aguas del Atlántico y del Mediterráneo y permitía llegar fácilmente a Spengler, Freud, Simmel, Scheler, Russell, y muchos más. Y sin esperar años, sino al unísono con las publicaciones mismas y a veces inclusive disfrutando de las mismas primicias en las páginas de la revista (1994, pp. 33-44).

El profesor Diego expresa que “la guerra civil española (1936-1939) genera un éxodo de editores y casas editoriales hacia América, en especial México y Argentina, y produce un impacto duradero en la industria editorial de ambos países” (2006a, p. 91).

Vale decir, esta época dorada de la labor editorial coincide con los rasgos que Romero nos señalará para la normalización de la filosofía en Latinoamérica, como el incremento de las publicaciones y la prácticamente explosión cultural típica que tuvo lugar en dicho período. Efectivamente, por ejemplo, el 22 de abril de 1937 se fundó Espasa-Calpe Argentina, a raíz del antedicho exilio editorial español hacia la Argentina. Esa filial argentina estaba a cargo de Gonzalo Losada Benitez, quien luego, probablemente por razones políticas, se alejó, ya que, a poco de su fundación, ejecutivos españoles de Espasa llegaron desde la península a proscribir a autores argentinos y latinoamericanos y a someter totalmente a esta sede a los dictámenes de la matriz española. Lo que hoy llamaríamos un *holding*.

Pero Gonzalo Losada fundó luego su editorial el 18 de agosto de 1938 como una sociedad anónima siendo él su presidente y Enrique Pérez como vicepresidente, secundados, como otros accionistas, por Guillermo de Torre –quien también había laborado para Espasa-Calpe–, Atilio Rossi, Amado Alonso, Pedro Henríquez Ureña y el filósofo Francisco Romero; poco después se sumarían Luis y Felipe Jiménez de Asúa, Teodoro Becú y Lorenzo Luzuriaga. Informa el profesor Fernando Larraz: “Losada, de ideas liberales y republicanas, repudió la inclinación franquista que había adoptado Espasa-Calpe durante la guerra, la cual acabó por condicionar su política de publicaciones. Por eso, decidió iniciar su aventura editorial en solitario” (2010, p. 92).

Y bien. La actividad normalizadora impulsada por Romero con su propia actividad filosófica y cultural se ha beneficiado con los estrechos lazos literarios que desde antiguo –aún desde mucho antes de la primera llegada de Ortega a la nación sureña– venían desarrollándose entre España y la Argentina; lazos que, como explica la profesora Zuleta –que ha estudiado a fondo el tema–, “si bien duraban desde hacía más de cuatro siglos, se habían ido reestructurando en profundidad a partir de la emancipación argentina” (1999, p. 12).

El espacio cultural común hispanoargentino venía reforzándose mediante múltiples contactos directos e intercambios, como también por medio de un comercio editorial que, pese a las dificultades, se mantuvo activo, al extremo, dice Zuleta: “que la Argentina llegó a ser el mercado más importante para la industria editorial española, con el apoyo de las librerías que vendían, principalmente, libros del mismo origen” (1999, p. 19). En 1869 se fundó el diario *La Prensa*, y en 1870, *La Nación*, siendo los inmigrantes españoles los principales consumidores y animadores del fomento de una cultura ilustrada, aunque “también comerciantes o industriales que, habiendo llegado con escasas letras, se lanzaron fervorosamente a perfeccionar su educación. E incluso, los alfabetizados recientes que se convirtieron en asiduos lectores de periódicos (1999, p. 19), escribe Zuleta. Asimismo, agrega, se mostraban proclives muchos “argentinos que, por tradición o por gusto, se inclinaban hacia lo hispánico dentro de un ambiente universalista más proclive al disfrute ecléctico de otras culturas” (1999, p. 19). Este fue, pues, el ambón desde el cual Romero habló, en 1940, de la entrada de la filosofía en Latinoamérica en una etapa de normalización.

Puede identificarse, tras el notable esfuerzo difusor-normalizador desplegado por Romero, una especial valoración que este hacía del papel que el libro impreso cumplía en el proceso de la normalidad filosófica. Latinoamérica, tras su independización política, necesitaba adentrarse en sus nuevas raíces occidentales. El acceso al libro debía popularizarse, después de lo elitizante que fue su uso durante la Colonia, como lo ha mostrado el doctor Pablo Macera (*Cfr.* Macera, 1977a). No podía ser de otro modo, porque en el Viejo Mundo, desde antiguo, el libro y el impreso jugaron un rol fundamental en el proceso de difusión de las ideas filosóficas así como en la expansión y consolidación del saber filosófico. La enseñanza y la investigación filosófica se han visto notablemente favorecidas con la difusión del libro sobre todo después de la invención de la imprenta.

De la misma manera, la filosofía también se vio favorecida por el desarrollo de un público lector consumidor de bienes filosóficos impresos, que, poco a poco, ha ido generando una suerte de *industria filosófica* alrededor del impreso como vehículo de la filosofía. Industria esta que, por lo demás, en lo que va del siglo XXI, se ve que sigue fuerte. Como decía al respecto el profesor español Miguel Cruz,

(...) mientras se pueda escribir y pensar, existirá el libro y habrá filosofía, que discurrirá por las páginas impresas que permiten, al leer y releer, caer en el más humano de los vicios: el repensar las cosas y los eventos convirtiéndolos en ideas (1983, p. 127).

En 1960, tras casi treinta años de gran labor difusora, Romero reflexiona acerca del valor del libro. El incremento de la actividad editorial multiplica los libros, los cuales son “el principal instrumento mediante el cual cada hombre habla a muchos hombres presentes o futuros, y es también el documento por excelencia de la humanidad, el gran registro de la especie”, escribe (Romero, 1960, p. 12). Prácticamente, en los libros se deposita una esperanza educacional, porque, según señala Romero,

(...) la esperanza de un mañana mejor está acaso en los jóvenes que se desvelan sobre los libros, que recogen en ellos la integral experiencia humana para hacerla suya, agrandarla y perfeccionarla, mediante la disciplina de la inteligencia y las inspiraciones de la buena voluntad (Romero, 1960, p. 13).

“Hacer suya” la experiencia humana significa aprender de la cultura humana y de la tradición. Quienes leen la agrandan y la perfeccionan con nuevos conocimientos y reflexiones. ¿Cómo cae esto a una Latinoamérica todavía sumergida en un proceso de reconocimiento de la filosofía como parte integrante del conjunto social? La presencia del libro en el contexto latinoamericano generará todo un énfasis educacional, puesto que, como señala Romero,

(...) como comienzan a abundar los libros diferentes y aun contrapuestos, cada tesis se corrobora, se complementa o se refuta con las contenidas en otros textos. Al criterio de autoridad, reemplaza el criterio de inteligencia, y la inteligencia crece con el ejercicio (Romero, 1960, p. 13).

Esto es, se ha suscitado un movimiento de ideas que hará del cultivo de la filosofía en Latinoamérica una *vocación*.

Y para aquellos que crean que la filosofía debe propender a generar un *pensamiento único*, vayan estas palabras de Romero:

(...) el libro único y excluyente de los demás suele convertirse en el antilibro, porque está en la esencia del libro auténtico ser vehículo de la inteligencia, que es ilimitada en sus actitudes y en sus problemas, y nunca se da por satisfecha en la indagación de la verdad, en las elaboraciones de la fantasía y en la persecución de la belleza. El libro único, enemigo de todos los demás, al que se asiente sin discutirlo y que casi ni se lee siquiera, encarna la rutina, la voluntad de poder o cualquier otra propensión del ánimo, pero no la inteligencia en su tarea autónoma de definir la realidad, de ordenar racionalmente la acción de otorgar forma y contorno a las imágenes de la fantasía y a la palpitación de los sentimientos. Y por eso el libro verdadero solo existe en plural, en los libros distintos y numerosos (Romero, 1960, p. 14).

Por todo lo expuesto hasta aquí, pienso que cabe concebir a Romero como él concibió a don Alfonso Reyes: como un *humanista*, un profundo preocupado por el hombre pero que va más allá, “con un especial destaque del hombre como testigo, cima y polo de cuanto existe”, dice Romero (1958d, p. 22). Un humanista preocupado por la interpretación de nuestra América en todas sus dimensiones, incidiendo en la unidad fundamental de nuestros pueblos.

Refiriéndose a las conversaciones que tenía con Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña, Romero escribe que,

(...) todos, ocioso es consignarlo, estábamos persuadidos de antemano de tal unidad y la comprobación en sí no era una novedad, pero sí lo era el realce, la evidencia palpable con que se nos manifestaba a lo largo de nuestras excursiones por la historia y la cultura de nuestros países, en todos sus aspectos y hasta sus acontecimientos más recientes (1958d, p. 23).

Y la diversidad cultural no le era ajena, a pesar de lo cual se imponía tal unidad como una necesidad. Anota Romero:

(...) no se desconocía con esto la diversidad, riquísima a veces hasta en el interior de recintos estrechos, y legítima y explicable y deseable, porque la vida auténtica y sana es multiplicidad y diversificación crecientes. Pero, tras los rostros varios de ocasiones y comarcas, la unidad profunda se revelaba como un dichoso fundamento (1958d, p. 23).

Entonces, en medio de nuestra diversidad cultural y riqueza humana, los latinoamericanos estamos llamados a apropiarnos de la tradición y de la historia que nos mancomuna. Es, como dice Romero, una de nuestras obligaciones más perentorias. “La conexión y aproximación entre nuestros países no es solo una conveniencia; tendrá el alcance de una restitución, será la empresa de restaurar una realidad semioculta o desfigurada (1958d, p. 23), escribe, y con ello queda sellada una de las dimensiones políticas más perentorias de la normalidad filosófica: la de erigirse en una *ocasión filosófica*, capaz de propiciar que se piense a nuestra América como una unidad. Esto nos llevará a preguntarnos si la normalidad filosófica era lo tan apolítica como la concibe la interpretación subjetiva del doctor Cerutti, a pesar del propio testimonio de Romero.

Toda la labor cultural y educacional desplegada por Romero lo catapultó como uno de los más gravitantes normalizadores de la filosofía en Latinoamérica. Esta actividad diversa desarrollada por él muestra con claridad y distinción que la normalidad filosófica en Latinoamérica no es, como pretende el argumento mantenido por el doctor Cerutti, un mero evento burocrático, apolítico y neocolonializante, sino simplemente la incorporación de Latinoamérica al torrente mundial de las ideas y la lucha por la conservación de dicho status de la filosofía que se ha ido ganando con el tiempo y sigue en permanente proceso de evaluación y actualización. En todo este afán, ha sido y es fundamental el aporte romeriano, porque, como anota el precitado García Martínez,

(...) los ensayos publicados hasta la fecha sobre él en el continente, la autoridad de que goza en los círculos filosóficos, su magisterio, ejercido no solo desde las cátedras de las universidades de Buenos Aires y La Plata, y el Instituto Nacional del Profesorado, sino también, a través de la obra de aglutinación de los espíritus afines, que realiza desde la cátedra Alejandro Korn del Colegio de Estudios Superiores, así lo certifican (1942, p. 93).

Tan grande ha sido el aporte de Romero a la cultura (y, por ende, a la normalidad filosófica latinoamericana) que, por ello, mereció, en 1959, su incorporación a la Academia Argentina de Letras. A propósito de esto, hablando acerca de los merecimientos de Romero sobre esta elevación, escribió el director de la revista *Nueva Democracia*, Alberto Rembao, que

(...) la designación de Francisco Romero importa un nuevo reconocimiento para los altos valores que encierra la obra del autor de “Filosofía de la persona”. El noble patrocinio de Alejandro Korn fue dado, según los trabajos y los días se encargaron de probarlo, a un discípulo que ha enriquecido los bienes del espíritu con el acerado temple de su dignidad. Porque el nuevo académico –merecedor ya de una distinción sustantiva en nuestro medio: el Gran Premio de Honor de la Sociedad Argentina de Escritores–, aún antes de su retiro de las fuerzas armadas en las cuales alcanzó el grado de mayor, había elegido a la cátedra como un medio de realización y ha conferido a la cátedra en sí misma, como al libro, como a la vida, los atributos que concretan una completa lección (1959, p. 13).

En consecuencia, como seguramente, a estas alturas del discurso, podrá apreciar el lector, el testimonio de quienes le conocieron, así como su propia palabra y sus propias actividades filosóficas, evidencian claramente cuál fue el jaez normalizador que tuvo la labor cultural de Romero, y cómo esta significó un compromiso normalizador con la educación del pueblo latinoamericano y no un mero actuar neocolonialista ni europeizante que ningunea nuestra realidad y pretende renovar nuestra supeditación a otros centros de poder político y cultural, como pretende la versión asaz antojadiza del doctor Cerutti.

Pero, ¿y la *dimensión política* de la labor normalizadora y educadora de Romero? Como seguramente suele acontecer a los filosofemas, la labor normalizadora emprendida por Romero exigía, de parte del normalizador, algún grado de compromiso político, de contestación política a las exigencias planteadas por la normalización educacional de la filosofía en Latinoamérica. Vale decir, una apuesta política por el establecimiento de la filosofía como una institución educacional cuya finalidad le exigía compromiso con la cultura y la historia del pueblo latinoamericano. Y dicho compromiso, qué duda cabe, tiene un indiscutible jaez *político*. ¿Cómo aconteció esto en Francisco Romero? Es lo que examinaré en el párrafo que sigue.

3.3.4. Romero, normalizador en las sombras

En su crítica a la normalidad filosófica latinoamericana, el doctor Cerutti pretende que Francisco Romero pregona un apoliticismo que desvincula a la filosofía de la política, repudiando a esta y arrinconando a la filosofía a las cuatro paredes de la Academia, propiciando que devenga en un academicismo que finalmente aleja a la filosofía del

pueblo. Y, como si la normalidad filosófica consistiese tan solo en un asunto dependiente de la subjetividad de Romero, Cerutti afirma que,

(...) la “normalización” filosófica ansiada por Romero, significó el desarrollo de una filosofía academicista en la Argentina, la cual durante unos treinta años no supo qué decir acerca de la realidad en la que estaba inmersa. La “normalización” fue la muerte de un filosofar vivo y fecundo en la tradición filosófico-política de la filosofía latinoamericana. Cuando intentó decir algo y renacer, el precio a pagar fue alto (1997a, p.136).⁵⁰

Prosigue Cerutti, “a pesar de ser un filósofo ‘normalizado’, profesional, académico, Romero hace política. Pero, como en su concepción filosofía y política se excluyen, él, filósofo, se presenta a sí mismo en esta lucha de otra manera” (1997a, p.136). Admite, al menos, que, aun siendo filósofo normalizado, se puede hacer política, no necesariamente de un partido político A o B.

¿En qué sentido filosofía y política eran en Romero dos cosas excluyentes? Si con “política” el doctor Cerutti está refiriéndose a adhesión partidaria alguna, claro que sí, en su concepción se excluían. Pero quienes conocieron –por estudio o personalmente– el pensamiento y la trayectoria de Francisco Romero saben que él, si bien no adscribía necesariamente a partido político alguno, su filosofía no estuvo exenta de defender alguna ideología política. En lo que sigue, quiero discutir, premunido de evidencia empírica referida al actuar de Francisco Romero en el plano de lo político, el sentido de las afirmaciones precedentes del doctor Cerutti.

En principio, pienso que su principal partido era el de la *libertad*. A raíz del *Congreso por la Libertad*, de 1950, el partido y la ideología a los cuales Romero se adscribió y militó como pensador fue el de la dignidad humana y la libertad, ambas cualidades morales que, efectivamente, cimentaron la normalización de la filosofía.

Cuando el gobierno de Juan Domingo Perón decidió intervenir las universidades, en 1946, prontamente estas

⁵⁰ Con relación a esta última afirmación del doctor Cerutti, me parece sumamente interesante recordar el caso chileno, cuyos filósofos, enfrentándose a la dictadura militar, jamás abdicaron de filosofar y cuestionar a esta. Aunque también hubo quienes avalaron el golpe militar. Hay mucha bibliografía al respecto.

(...) fueron puestas al servicio de este proyecto político. La intervención de las universidades del Litoral y la de Cuyo iniciaron el programa de transformación de las casas de estudio que se proponía el gobierno, a las que luego seguirán las universidades de Buenos Aires y La Plata. Entre las medidas, estaban las cesantías y persecuciones a profesores y estudiantes (...), informa Guido Riccono (2012, s/p);

lo cual acabó con la dación, en 1947, de la nueva ley universitaria.

Como es sabido, Romero decidió renunciar a todas sus cátedras por voluntad propia cuando las universidades fueron intervenidas por el gobierno militar de Perón. Luis Arocena certifica esto del modo siguiente:

(...) en 1946, en circunstancias que todos conocemos, se retiró de la cátedra universitaria, para reincorporarse en 1955 en condiciones que implicaban una honrosa distinción. Hace pocas semanas tuvimos oportunidad de recordar que las cuatro personas que el Poder Ejecutivo consideró que no debían pasar por prueba alguna para reingresar al claustro universitario eran Bernardo Houssay, Alfredo L. Palacios, Ricardo Rojas y Francisco Romero (1960, pp. 19-20).

Por su parte, don Roberto Giusti, que conoció y trató bastante a Romero, escribió en 1965 lo siguiente:

(...) la dignidad lo obligó, como a otros colegas, a renunciar a sus cátedras en ocasión del avasallamiento de la universidad argentina por torpes y prepotentes fuerzas. Su magisterio siguió entonces ejerciéndose en la cátedra del Instituto Nacional del Profesorado Secundario hasta que también este fue avasallado, y luego, en el Colegio Libre de Estudios Superiores, a cuyo directorio perteneció largos años, y en todas las tribunas todavía libres donde grupos de discípulos atentos, profesores muchos de ellos, se gozaban con su enseñanza (1965a, p. 180).

La razón por la cual Romero debió verse obligado a renunciar a la universidad y ser leal a sus principios libertarios nos la ofrece Giusti:

(...) en verdad poco le interesaban los honores académicos –también era miembro de la Academia de Ciencias de Buenos Aires, hoy nacional, a la cual él me llevó– al punto que en los últimos años de su vida tuve que frenar su decisión de renunciar a esos honores, no ya porque los menospreciase, sino porque le robaban tiempo para llevar a término los diversos trabajos que traía entre manos. También esquivó altos cargos, decanatos, rectorados. No procuró ningún premio, ningún honor, ni los sillones académicos, ni el premio Severo Vaccaro, ni el título de profesor emérito que le fue otorgado por la Facultad de Filosofía y Letras, ni otras distinciones que le llegaron de su patria de adopción y del extranjero (1965a, p. 182).

Hugo Rodríguez-Alcalá, por su parte, escribe lo siguiente:

(...) en diciembre de 1946 la universidad argentina pasaba por una hora de agudísima crisis. Romero, filósofo del valor absoluto de la persona humana, vio incompatible el ejercicio de sus cátedras oficiales con la situación creada en la universidad, y, voluntariamente, renunció a su jerarquía de profesor titular de Buenos Aires y La Plata. Nadie incomodó al filósofo de Martínez, respetado siempre por todos los argentinos. Pero había que dar el ejemplo, reafirmar los principios en la esfera de la acción práctica. En la casa de Martínez, Ana Luisa Fuchs esperaba el día de la renuncia al profesor dimitente, con una sonrisa de orgullosa satisfacción (1954, p. 30).

El filósofo, pues, no solo tematizaba los valores: también era capaz de encarnarlos en su programa personal normalizador, haciendo de este un testimonio de parte, aspecto este que en enfoque ideologizado del doctor Cerutti no ha reconocido.

Al respecto, Giusti, en 1956, reflexionando sobre la actitud de los intelectuales argentinos ante el peronismo, se preguntaba en tono enérgico en qué medida el régimen de Perón había afectado a la *intelligentsia*. Afirmo que muchos sucumbieron ante el avasallamiento peronista, mientras que otros fueron oportunistas y se acomodaron gracias al régimen. Pero, dice, “compensa estas desilusiones otra verdad consoladora: que la mayoría de los intelectuales, siquiera los mejores y más representativos, resistieron victoriosamente al régimen encanallador” (1956, p. 18).

Y luego añade que las seis universidades argentinas se sometieron al régimen. Pero después esas cátedras fueron rehabilitadas. Escribe:

Las cátedras, especialmente en las facultades o institutos superiores de Humanidades, Filosofía, Educación, Derecho y Ciencias Sociales y Económicas –sin decir con esto que se libraron del daño todas las de Medicina, Ingeniería, Ciencias Exactas y las Técnicas– fueron ocupadas muchas de ellas por atrevidos ignorantes, sin ninguna formación intelectual seria, sin antecedentes, solo validos del certificado de adictos al régimen que aspiraba al totalitarismo imponiendo la afiliación gregaria al partido oficial (1956, p. 18).

Algunos intelectuales quedaron en sus cátedras al comenzar el régimen peronista, dice Giusti. Quedaron resignados o pasivos, o compitiendo con aquellos reemplazos que se produjeron bajo dicho régimen. Giusti deja en claro que “son muchos los catedráticos que en estos doce años últimos prefirieron sacudir el polvo de sus zapatos en los umbrales de la universidad, alejándose de la charca, antes que transigir con lo que reputaban deshonesto, arbitrario o simplemente vergonzoso” (1956, p. 19).

Según refiere Giusti, el peronismo clausuró las academias, “prometiendo reemplazar a sus miembros en sesenta días con hombres que debían tener menos de sesenta años, y no los encontró a su gusto sin correr el riesgo de quedar en ridículo” (1956, p. 19). La mayoría de escritores no cedió al peronismo. Al final, el peronismo, dice, “(...) comprendió sin duda que nada podía esperar de la inteligencia, cuya ley es la libertad de expresión y de crítica” (1956, p. 20).

Aun con todo, en 1952, el régimen peronista intervino el *Colegio* y la Sociedad Científica Argentina. En el *Colegio*, dice Giusti, “nos cerró durante tres años los cursos de enseñanza extrauniversitaria, concurridos diariamente por centenares de personas cultas (...)” (1956, p. 20).

En síntesis, bajo el régimen de Perón, dice Giusti,

así como cerraban las asociaciones culturales no obedientes a las consignas ordenadas desde arriba (consiguieron defenderse por motivos obvios las de lengua extranjera, amparadas por las Embajadas), prohibían el uso de la palabra “por razones de seguridad y orden público” a todos los desafectos al régimen, sabidos o sospechados. Por tanto, el nivel de la cultura argentina, con la universidad avasallada y las cátedras libres derribadas, descendió miserablemente en los últimos años (1956, p. 20).

El propio Romero vio la prisión en 1953, durante mes y medio, por pertenecer a ASCUA, una asociación cultural argentina.

Tanto en la prensa como entre los estudiantes universitarios⁵¹, la irrupción golpista del peronismo suscitó ánimos controvertidos, sobre todo porque Argentina ya vivía bajo un régimen de facto que propició el avance de sectores católicos y conservadores. Estos sectores se pudieron entender con el peronismo en la medida que, como señala Nayla Pis: “tales sectores van a impulsar una sostenida campaña de oposición al laicismo en la educación pública y en favor de la restauración “del orden y la autoridad” en las universidades (p. 20). Muy pronto, pues, según agrega Pis,

(...) las autoridades del gobierno entrante se propusieron llevar adelante cambios sustanciales en la sociedad toda, representando un pilar en aquel proyecto global la transformación de un sistema de educación caracterizado como “ateo y cosmopolita” hacia otro basado en una matriz católica, patriótica y tradicionalista (pp. 43-44).

A diferencia del golpe de 1930, la intervención de las universidades en 1946 por el golpe peronista sí trajo repercusiones sobre los profesores, lo que obligó a muchos de estos a renunciar. Como dice la socióloga argentina Clara Ruvituso,

(...) es importante destacar que el golpe militar de septiembre de 1930 y la intervención a la UNLP en 1931 no impactaron en las trayectorias de los profesores del área de filosofía, ya que las renunciaciones que se produjeron en ese período no fueron motivadas por cuestiones directamente ligadas a la política nacional. Por el contrario, la intervención de la UNLP en 1946 por parte del gobierno del presidente Juan Domingo Perón motivó el recambio docente en varias asignaturas filosóficas de la FHyCE por la renuncia o exoneración de profesores que se opusieron a la política autoritaria del nuevo régimen. Salvo en el caso de Coroliano Alberini, los otros cinco profesores de filosofía que se alejaron de la actividad académica en la FHyCE en 1946 lo hicieron por razones ligadas a la intervención del gobierno nacional (2009, p. 37).

Cómo no, entre quienes se alejaron estuvo Francisco Romero.

⁵¹ Como lo muestra Klappenbach (2000).

¿Esto torna apolítico al normalizador Romero? ¿Apolítico porque postulaba, según el parecer del doctor Cerutti, una normalidad filosófica apolítica, burocrática y elitizante? En 1949, en pleno régimen peronista, tuvo lugar en Argentina el famoso Primer Congreso Nacional de Filosofía, realizado en la universidad de Cuyo. Al desarrollo del mismo acudieron importantes personalidades del ámbito de la filosofía, tanto de Latinoamérica cuanto del mundo entero, pero sin mayor compromiso ideológico o político con los acontecimientos recientes en la Argentina. Por obvias razones políticas, Romero no participó de dicho evento que finalmente fue auspiciado y patrocinado por la dictadura de Perón⁵². Como dice al respecto el citado Klappenbach,

(...) la politización del evento filosófico es un dato de la realidad, al cual contribuyeron por igual tanto las interpretaciones de partidarios y opositores del régimen político, como el decidido respaldo oficial a la iniciativa y, sobre todo, la presencia en la sesión de clausura de Perón, exponiendo su famoso discurso (2000, p. 24).

Y luego añade que

(...) los considerandos de la realización del Congreso, el hecho de ser organizado por la Universidad de Cuyo, cuyo Rector adhería sin reservas al gobierno de turno, el fuerte respaldo oficial a la convocatoria, las delegaciones extranjeras, por ausencia o presencia, la participación de Perón en la sesión de clausura con su famoso discurso, todo ello, entonces, posibilitaba una lectura política del fenómeno, independientemente del aspecto puramente académico del mismo (2000, p. 26).

Como señala el profesor Juan Carlos Torchia al respecto,

(...) Francisco Romero, junto con algunos de sus colegas argentinos y otros del exterior, no concurre a él. Comprensiblemente desde su posición, Romero tuvo duras palabras para aquella reunión, porque la vinculaba a la situación universitaria de la época, que había extrañado de la cátedra a grandes valores intelectuales argentinos. Una carta suya de 1957, dirigida a alguien de la ciudad

⁵² El Decreto del Poder Ejecutivo, firmado por Perón, con fecha 20 de abril de 1948, otorgó carácter nacional al Congreso e intervino en las decisiones relativas a este, incluso en las limitaciones de carácter presupuestario. Véase al respecto el tomo I de las *Actas*, pp.12-13.

de La Plata que lo consulta por el tema, lo expresa con claridad. Pero lo que aquí y ahora interesa es que uno de los aspectos que Romero encuentra más reprochables en aquel Congreso es el olvido de la figura de Alejandro Korn, tratándose de un congreso nacional (...) (2001, p. 328).

A su turno, el profesor Héctor Guzmán señala que, hacia 1950,

(...) la coyuntura cultural-política había cambiado. Lo nuevo que trajo el peronismo fue la intervención del Estado en la esfera intelectual. Esto ocasionó una toma de posición en los intelectuales antiperonistas, que varió desde la inclusión en el nuevo fenómeno político a la combatividad en contra del mismo, reflejado en los espacios culturales de resistencia, que lucharon por defender la verdadera “democracia (2013, p. 60).

El peronismo impulsó una ofensiva cultural que sembró confusión y división entre los intelectuales platenses. El peronismo generó copamiento de instituciones mediante una agresiva política de subsidios y patrocinio de actividades culturales, como había sucedido un año atrás con el Congreso de Mendoza, en que el propio Perón hizo proselitismo político en la conferencia final⁵³.

De la misma forma, se veía que muchos miembros del *Colegio Libre* “van pasando a engrosar los puestos oficiales que el Estado les brinda en instituciones o universidades”, informa Guzmán (2013, p. 64). Muchos de estos intelectuales se consideran “nacionalistas”, “que desde el Estado intentan legitimar una cultura considerada nacional, y un movimiento cultural al cual consideran fundador de un nuevo país”, dice Guzmán (2013, p. 64).

Los historiadores Guido Riccono y Judith Naidorf examinan la tormentosa relación que se produjo entre el peronismo y la universidad argentina, centrando su atención en el caso de la universidad de Buenos Aires, que fue donde Romero laboraba al momento de producirse la intervención peronista de 1946. En el imaginario académico

⁵³ En su libro sobre la filosofía argentina, el señor Luis Farré (1958, Capítulo XV, pp. 303ss) dedica un extenso comentario al Congreso. Ni una sola palabra crítica se lee en él acerca de este proselitismo de Perón en el Congreso mendocino, al irrumpir en la sesión final y pronunciar su perorata “filosófica” por varias horas. ¿Qué dice de esto el doctor Cerutti? Absolutamente nada. El de Farré, doctor Cerutti, ¿es un comentario apolítico? ¿O tal vez ni lo ha leído?

predominaban algunas imágenes tanto de profesores como de las universidades bajo el régimen peronista. Por ejemplo, estos autores recuerdan aquella imagen denominada *Profesores Flor de Ceibo*: “la denominación Flor de Ceibo fue utilizada por quienes impugnaban la intervención del estado peronista en la universidad para referirse a los profesores universitarios peronistas como profesores mediocres. Literalmente, aludía a una marca nacional de utensilios de muy mala calidad que llevaba ese nombre” (Cfr. Riccono y Naidorf, 2017, p. 781). Era una forma de ridiculizar a aquellos profesores que optaron por permanecer en la universidad una vez producida la intervención de estas.

Otra imagen de que nos hablan estos autores fue la de la *universidad en las sombras*, la cual se refería a que,

(...) durante el período de gobierno peronista, la mayoría de quienes fueron expulsados o renunciaron a sus cargos en la universidad no abandonaron la actividad académica, más bien, su trabajo se desarrolló en otras instituciones o en espacios intelectuales en los que siguieron escribiendo o investigando (2017, p. 782).

La antes citada Nayla Pis dice que esta *universidad en las sombras* era “un circuito integrado por personalidades como José L. Romero, Tulio Halperín Donghi, Gino Germani o Risieri y Arturo Frondizi, y cohesionado alrededor del Colegio Libre de Estudios Superiores y de la publicación *Imago Mundi* (p. 51).

La actividad intelectual de aquellos profesores que abandonaron la universidad, como Francisco Romero, pues, no se detuvo por nada. Romero fue, pues, un *normalizador inclusive en las sombras*.

Aún en un contexto intervencionista de las universidades, en especial las de Buenos Aires y La Plata, Romero no optó por una normalidad filosófica apolítica o por pregonar una filosofía ajena a los grandes retos ideológicos que la hora política señalaba para la Argentina de entonces y para sus universidades en particular, como centros de producción y distribución de conocimiento. Esta normalidad, una vez más, en Romero, era la inserción de la filosofía (con todo y su modelo europeo) en el contexto de la cultura latinoamericana. No consistió en la mera legitimación de un saber burocratizado e imperial, solo para consumo exclusivo de una élite privilegiada. Como decía Romero

antes, el creciente interés por los asuntos filosóficos era uno de los indicadores de que la filosofía en Latinoamérica se tornaba una actividad “normal”. Todo esto fue posible gracias a que, como señala don Carlos Chiavarino, discípulo de Romero, “desde el amanecer intelectual, Romero formó parte de los hombres que concibieron el compromiso político como una forma de acción vital comunitaria que empalmaba armónicamente partiendo de un espíritu universal argentino-americano” (2001, p. 199).

De hecho, jalonar de modo programático y comprometido la normalidad filosófica como lo hizo Romero era una opción política, porque significaba contribuir a que el espíritu de Latinoamérica ingrese a la vida intelectual del más alto vuelo, abriendo las puertas de la cultura universal para beneplácito, recreo y educación de todos los latinoamericanos. Antes bien, pienso que mantener a Latinoamérica marginal al curso universal de la cultura y el pensamiento filosófico, eso sí era, más bien, pro-colonialista y reforzador de la dominación, de una dominación que postra a los latinoamericanos a ser subalternos, “ignorantes” e “inferiores”, como creían los viejos invasores europeos.

Entonces, todo cuanto Romero hizo en vida fue para fomentar dicha normalidad filosófica, democratizando el acceso de *todos* quienes quisieran incorporarse a participar de los procesos de producción, circulación y consumo de los bienes filosóficos universales, permitiendo una apropiación educacional de la cultura universal que permite volver la mirada crítica hacia Latinoamérica con un sentido *liberador*, como quería el doctor Augusto Salazar Bondy. Fue un filosofar por y para el hombre latinoamericano. Fue, pues, un filosofar *contaminado*, en el sentido en que usa este término la profesora Marisa Bertolini (*Cfr.* Bertolini 2008, pp. 503ss.).

Estas son las razones por las que podemos aseverar, con Chiavarino, que en Romero,

(...) teoría y práctica se unieron constantemente para una acción interrelacionada con instituciones, publicaciones de todo tipo y el contacto con muchos políticos de América y Europa determinaron una desinteresada adhesión a la democracia a través de conferencias en sedes de partidos políticos, artículos en periódicos y revistas, contactos directos con figuras que luchaban en todo el mundo por el ideal de la libertad general, entre los cuales se pueden citar su adhesión a la República Española, su acerada condena a todo tipo de totalitarismo,

especialmente, al representado por el nazi-fascismo, estalinismo, dictaduras latinoamericanas, etc., etc. (2001, p. 199).

Romero continuó con su compromiso normalizador aún *en las sombras*, hasta que fue finalmente repuesto en su cátedra, en 1955. Sabemos que él continuó desplegando una notable actividad filosófica, cultural y pedagógica en ese período después de haber renunciado a sus cátedras. En medio de las tendencias políticas e ideológicas que estaban en juego, Romero continuó luchando por la profesionalización de la filosofía, por legitimar ese espacio institucional ganado por los filósofos⁵⁴ para hacer profesional su quehacer filosófico, vivir y disfrutar de él con los medios de nuestro tiempo.

De ahí que me resulte sumamente risible el que el doctor Cerutti pretenda que la normalidad filosófica *solo* representó la generación de una élite de filósofos apolíticos. ¿Apolítico Romero porque no transige con un marxismo pequeñoburgués como el que profesa el honorable doctor Cerutti? ¿Apolítico porque, por ejemplo, no transigió con ningún totalitarismo, que atenta contra la libertad humana? ¿Apolítico porque escribió en 1948 que,

(...) lo que los regímenes autoritarios muestran no es la supresión de la libertad, sino una irregular y monstruosa distribución de ella: o bien unos pocos se apoderan violentamente de la libertad del mayor número, o bien la mayoría delega en unos pocos las libertades delegables y las no delegables, esto es, aquellas cuya delegación lleva consigo la desaparición de la dignidad del hombre y aun de la misma condición humana. Esta concentración de toda la libertad de la nación en unos pocos, contradice a la larga, en los mismos que la disfrutan, el requisito de la más elevada libertad y se anula a sí misma; porque la libertad en su forma más alta, como libertad espiritual, presupone y exige la libertad igual de todas las personas (1958b, pp. 129-130)?

Un biógrafo autorizado de Romero, el ya citado don Hugo Rodríguez-Alcalá, escribió del filósofo en 1954 que “la filosofía, para él, no debe ser apartada de la vida sino que, como teoría, integrada con ella” (Rodríguez, 1954, p. 30). ¿No es política esto? ¿Qué tan correcta es la concepción del doctor Cerutti según la cual Francisco Romero pregona una

⁵⁴ Para que el doctor Cerutti y otros honorables intelectuales latinoamericanos puedan ascender en la vida, ganar grados y títulos en filosofía y ser destacados profesionales de este dominio del saber, como ya he referido antes, en esta disertación (*Cfr.* Capítulo II).

normalidad filosófica apolítica, meramente burocrática y elitizada? En la citada carta a Alfonso Reyes, Romero se da tiempo para reflexionar acerca de la unidad política de América. Esta es una necesidad, aun con diversidad cultural y todo. Es restauradora de la “realidad semioculta o desfigurada”. Y si aún el doctor Cerutti estima que la normalidad filosófica postulada por Romero es pro imperialista, ¿qué dirá de lo que expresa Romero cuando señala que “la copia o aceptación mecánica de ciertos esquemas tradicionales ha perjudicado a la adecuada conformación del tipo inédito de realidad político-social que es América” (1958d, p. 23)?

En consecuencia, para Romero no se trata de calcar y aplicar dogmáticamente a Latinoamérica categorías sociopolíticas que provienen de la realidad histórico-social del Viejo Mundo. Sobre el punto que nos ocupa, escribe Ángel Cappelletti que,

(...) no estuvo nunca Romero, por lo que hemos podido averiguar, afiliado a ningún partido político, pero es evidente que fue, durante toda su vida, un liberal y un demócrata, cuyo ideario se nutría en la afirmación y superación de la Revolución de mayo de 1810 y también en el programa de la Asociación de Mayo, fundada por Echeverría y otros en la década de 1830. Su militante actitud de oposición al régimen universitario inaugurado con el golpe de Estado fascistoide de 1943, su renuncia a la cátedra en 1946, su actividad opositora durante los años de la primera y segunda presidencia de Perón (1946-1955), lo demuestran sobradamente (1983, pp. 51-52).

Romero sufrió persecución ideológica y cárcel bajo el régimen peronista. De este episodio de la vida de Romero escribe el antes citado Alfredo Galletti lo siguiente:

(...) lo recuerdo bien, cuando fiel a sus ideas, a su pensamiento y acción, sufrió persecución y cárcel. Sin alardes, sin gestos extemporáneos, sin tono de manifiesto (...) había resignado la renuncia de sus cátedras en momentos bien tristes para el país. Se le veía al filósofo caminar, de día, por el patio a veces tímidamente alumbrado por el sol; de noche dormía echado sobre tosca tarima. Era el hombre portador de ideas perseguido, porque significaba –y la historia de antiguo lo certifica– al espíritu en libertad. Era, por sobre todo, el castigo al intelectual que tenía el derecho indudable a la duda, inherente al hombre mismo, y que desecha todo aquello que se le presenta como prefigurado o preestablecido (1963, p. 123).

Mientras estuvo ausente de la universidad, tras su renuncia, dictaba clases en otros sitios, como la “Universidad Popular Alejandro Korn” (1963, p. 123), aunque aquí no percibía salario. Nunca rehusó ni rechazó la invitación que, por cierto no llevaba retribución pecuniaria alguna. Era de proverbial puntualidad y acudía a las citas con anticipación: en la mayoría de las ocasiones debía esperar a sus propios oyentes (1963, p. 123), evoca Galletti.

Se puede afirmar, en consecuencia, que la normalidad filosófica no significó, en y para Francisco Romero, sometimiento ideológico a poder alguno, en cualquiera de sus formas y colores. Normalización de la filosofía, de ninguna manera, significó, por parte del filósofo, genuflexión, taxativa, atadura ideopolítica o servilismo ideológico ante el poder, como digo, en cualquiera de sus formas. La praxis cotidiana del propio Romero representó un testimonio de esta aseveración. Si hay, en efecto, alguna dimensión de la trayectoria de Romero que mejor ejemplifique el perfil moral del filósofo normalizado (si cabe la expresión), es esta que ahora nos ocupa. Romero, en este caso, constituye un vívido testimonio de que la normalidad filosófica no es una carta de legitimación ideológica del poder a cambio de cátedras o cargos funcionales, venga de donde venga y lo represente quien lo represente. Por tanto, menos ideologización y más objetivación filosófica, doctor Cerutti.

CONCLUSIONES

1. El filósofo argentino-andaluz Francisco Romero Delgado explicó, en 1940, que la normalidad filosófica latinoamericana consistía en la conversión de la filosofía, en Latinoamérica, en una función ordinaria de la cultura. Con esto quiso señalar que la filosofía pasaba a convertirse en una de las funciones habituales de la *intelligentsia*, al lado de las demás ocupaciones y actividades normales y comunes del conjunto sociocultural latinoamericano.

2. En dicho diagnóstico sobre la normalidad filosófica latinoamericana, Romero enumeraba como indicadores que respaldaban su afirmación, entre los más importantes, la presencia de los siguientes elementos: (1) el incremento de publicaciones (artículos y/o libros) especializadas en temas filosóficos; (2) el incremento del número de vocaciones filosóficas, es decir, de personas interesadas en los asuntos y temas de interés filosófico; (3) se incrementa el número de lectores de textos filosóficos; (4) la creciente voluntad de reunión y asociación de diversa índole entre los pensadores (por ejemplo, realización de eventos filosóficos; formación de asociaciones y sociedades corporativas destinadas a congregarse a los filósofos e interesados en la problemática filosófica. A todo esto le llamaría después la *conexión americana*). El conjunto de todos estos indicadores eran una señal clara de que en nuestra América se estaba produciendo un *despertar vocacional*, y la filosofía se tornaba en un quehacer más orgánico, sistemático, corporativo y, por tanto, educacional.

3. La organicidad con que se presentaba esta sintomatología se vio facilitada por otro rasgo: que la filosofía comenzó a ser *enseñada* de manera regular, sistemática, profesional y, sobre todo, con un espíritu más laical y menos dependiente de control y/o influencia eclesiástica directa, porque esto último favorecía el libre examen y el librepensamiento. Aparecía la exigencia de que se la enseñase con este espíritu en las instituciones universitarias, desde donde irradiará su radio de influencia pedagógica hacia las instituciones educativas secundarias de la educación básica, incorporándose a los sistemas educacionales oficiales, quedando involucrada en las intenciones nacionales para brindar educación en favor de los pueblos latinoamericanos. Con ello, la normalidad

filosófica adquiriría un carácter educacional en una doble dimensión: administrativa y formativa, lo cual imprimía a la normalidad filosófica el atributo de ser también un evento *educacional*, involucrando una enseñanza filosófica que, si bien constaba de contenidos aprendidos de Europa, estuvo puesta más en función de consolidar los indicadores de normalización y de hacer ingresar a Latinoamérica al cauce filosófico mundial.

4. Por una parte, la dimensión *administrativa* de la normalidad filosófica comprende el *cómo aconteció* la normalidad filosófica, e incluye los aspectos institucionales y académico-profesionales implicados en la actividad filosófica en Latinoamérica. Así, la filosofía en Latinoamérica experimentó, en el siglo XX, un giro institucional, adscribiéndose a instituciones educacionales, especialmente las universitarias, para hacer más corporativos los procesos de producción, circulación y consumo de los bienes filosóficos; y profesionalizándose, tornándose una *profesión* remunerada en favor de quienes se dedican de manera institucional y exclusiva a su enseñanza en los establecimientos y sistemas educacionales nacionales. Y, por otra parte, la dimensión *formativa*, tiene que ver, más bien, con *el qué* de la normalidad filosófica: contenidos, aspectos ideológicos, problemática asumida o filosofemas mantenidos.

5. Acerca de la dimensión *administrativa*, el *Grupo Salteño* del filósofo argentino-mexicano Horacio Cerutti Guldberg postuló, en 1974, una desinstitucionalización y desprofesionalización de la filosofía, pretendiendo que estas *solamente* han generado meros profesores de filosofía, apolíticos, burócratas de la filosofía, que viven de espaldas al conjunto social latinoamericano y que han legitimado un trasplante neocolonial del pensar europeo a Latinoamérica. En lugar de esto, el *Grupo* proponía, siempre dentro de un horizonte educacional, medidas pedagógicas desescolarizadas, como crear, por ejemplo, un servicio interuniversitario que impulse seminarios filosóficos para trabajadores.

6. En la propuesta desescolarizadora del *Grupo Salteño* liderado por el doctor Cerutti no hay mayor novedad, porque se mueve dentro de un horizonte pedagógico que no aporta nada nuevo y cuestiona solo de manera artificial la normalización de la filosofía. Además, dicha propuesta cae dentro del esquema desescolarizador del pensador austríaco Ivan Illich, que la experiencia histórica posterior no necesariamente ha validado, porque la

educación se ha masificado y con ella, consecuentemente, la frecuencia de nuevas vocaciones filosóficas.

7. Con relación a la dimensión *formativa* de la normalidad filosófica, el doctor Cerutti sostiene que la normalidad filosófica solo ha significado la legitimación de un discurso filosófico pro europeo, neocolonialista, carente de compromiso político concreto, de espaldas a nuestra realidad, y disfrazado de presunta universalidad, que pretendería hacer pasar por universal en la conciencia de los latinoamericanos lo que vendría a ser tan solo la imposición de un discurso europeo. Empero, el testimonio de la trayectoria intelectual y filosófica del propio Francisco Romero desmiente lo anterior, porque este se comprometió de manera militante en la normalización de la filosofía en Latinoamérica e hizo de ese compromiso un *programa de vida* que, lejos de representar neocolonialismo y alienación, eran un sincero esfuerzo por incorporar a nuestra América al cauce filosófico mundial, con la esperanza de que algún día pueda tener voz propia en el concierto filosófico universal.

8. La normalidad filosófica se configura como un fenómeno educacional abierto, porque los indicadores del estado de normalización enumerados por Romero en 1940 tienen presencia permanente y actual en el contexto filosófico latinoamericano y definen la calidad de evento educacional de tal normalidad. En consecuencia, en virtud a este carácter abierto, la presencia o incidencia actual (siglo XXI) de tales indicadores no tiene necesariamente por qué ser la misma que aquella del primer tercio del siglo XX.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras (libros y/o artículos) de Francisco Romero

- (1947a) “Sobre sociología de la filosofía”. En su: *Filosofía de Ayer y de hoy*. Buenos Aires, Argos (Biblioteca Argos, Serie Los Pensadores, Vol. s/n); pp.183-191.
- (1950a) “Sobre la normalidad filosófica. Palabras a M. García Morente”. En su: *El hombre y la cultura*. Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, S.A. (Col. Austral, Serie Verde: Ensayos y Filosofía, Vol.940); pp.129-37.
- (1951) “El filósofo es ahora un ‘escritor’”. En: *La Nueva Democracia*. Nueva York, Volumen XXXI, N°1, enero de 1951.
- (1952a) “Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina”. En su: *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires, Ed. Raigal (Col. Problemas de la Cultura en América, Vol. s/n); pp.19-59.
- (1952b) “Breve noticia sobre Alejandro O. Deustua”. En su: *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires, Ed. Raigal (Col. Problemas de la Cultura en América, Vol. s/n); pp.71-6.
- (1952c) “Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano”. En su: *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires, Ed. Raigal (Col. Problemas de la Cultura en América, Vol. s/n); pp.11-8.
- (1957a) “Enrique José Varona”. En su: *Filósofos y Problemas*. 2ª edición, Buenos Aires, Ed. Losada, S.A. (Biblioteca Contemporánea, Vol. 197); pp.7-39.
- (1957b) “La filosofía, la cultura y el hombre”. En su: *Filósofos y Problemas*. 2ª edición, Buenos Aires, Ed. Losada, S.A. (Biblioteca Contemporánea, Vol. 197); pp. 119-28.
- (1958) *Teoría del hombre*. 2ª edición, Buenos Aires, Ed. Losada, S.A. (Biblioteca Filosófica, Vol. s/n).
- (1958b) “Reflexiones sobre la libertad política”. En su: *Ideas y Figuras*. 2ª edición, Buenos Aires, Ed. Losada, S.A. (Biblioteca Contemporánea, Vol. 224); pp.125-34.
- (1958c) “Plan y propósitos de nuestra Biblioteca Filosófica”. En: *Negro sobre blanco*. Número Extraordinario por el Vigésimo Aniversario de la Editorial Losada S.A. N°8, noviembre; p.96.

- (1958d) “Carta a Alfonso Reyes”. En: *La Nueva Democracia*, Nueva York, Volumen XXXVIII, N°1, enero de 1958; pp.21-5.
- (1959) “Discurso de clausura del Sexto Congreso Interamericano de Filosofía”. En: *Revista Brasileira de Filosofia*. Vol. IX, Fasc. IV, Oct.-Nov.-Dic.; pp. 497-504.
- (1960) “Meditación Sobre el Libro”. En: *La Nueva Democracia*, Nueva York, Volumen XL, N°1, enero de...; pp.12-4.
- (1961a) “Sobre la filosofía en Iberoamérica”. En su: *Filosofía de la persona y otros ensayos de filosofía*. 3ª edición ampliada, Buenos Aires, Ed, Losada, S.A. (Biblioteca Contemporánea, Vol. 124); pp.148-58.
- (1961b) “Filosofía de la persona”. En su: *Filosofía de la persona y otros ensayos de filosofía*. 3ª edición ampliada, Buenos Aires, Ed, Losada, S.A. (Biblioteca Contemporánea, Vol. 124); pp.7-36.
- (1967a) “Sobre tipos o modalidades de filósofos”. En su: *La estructura de la historia de la filosofía y otros ensayos*. Buenos Aires, Ed. Losada, S.A. (Biblioteca Filosófica, Vol. s/n); pp. 211-5.

2. Bibliografía secundaria

- Acevedo G., Jorge (1997), “Consideraciones sobre la situación de la filosofía en Latinoamérica”. En: Giannini, Humberto y Patricia Bonzi (Ed.) (1997), *Congreso latinoamericano sobre Filosofía y Democracia*, Santiago de Chile, Cátedra Unesco de Filosofía, Chile/LOM Ediciones.
- Adler, Mortimer J. (1969), *Las condiciones de la filosofía*, México, Editorial Letras.
- Adorno, Theodor W. (1998a), “Educación, ¿para qué?”. En su: *Educación para la emancipación. Conferencias y conversaciones con Helmut Becker (1959-1969)*. Madrid, Ediciones Morata, S.L.
- Adorno, Theodor W. (1998b), “Educación para la emancipación”. En su: *Educación para la emancipación. Conferencias y conversaciones con Helmut Becker (1959-1969)*. Madrid, Ediciones Morata, S.L.
- Alba, Víctor (1976), *Historia social de los intelectuales*. Barcelona, Plaza & Janés Editores, S.A.
- Alonzo Calles, Myrna (1996), Crítica a la teoría del capital humano. Recuperado de <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/ec/jec5/pdf/area3/area3-1.pdf>
- Altamirano, Carlos (Dir.) (2008), *Historia de los intelectuales en América Latina*. Tomo I. Buenos Aires, Katz Editores.

- Altamirano, Carlos (Dir.) (2010), *Historia de los intelectuales en América Latina*. Tomo II. Buenos Aires, Katz Editores.
- Altamirano, Carlos (2013), *Intelectuales. Notas de investigación sobre una tribu inquieta*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.
- Anderson Imbert, Enrique (2001), “Francisco Romero: de los problemas al sistema”. En: Speroni, José Luis (2001), *El pensamiento de Francisco Romero*. Buenos Aires, Editorial Edivern SRL.
- Anderson, Benedict (2013), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Aranguren, José Luis (1971), *Implicaciones de la filosofía en la vida contemporánea*, Madrid, Taurus Ediciones, S.A.
- Aranguren, José Luis (1983), “Función social y moral del intelectual”. En: Lacalle, Daniel (1983), *La función social del intelectual*, Madrid, Editorial Ayuso/Fundación de Investigaciones Marxistas.
- Arciniegas, Germán (1970), *El continente de siete colores. Historia de la cultura en América Latina*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Ardao, Arturo (1963a), “Dialéctica de la Occidentalidad”, en: Ardao, Arturo (1963), *Filosofía de lengua española*, Montevideo, Editorial Alfa.
- Ardao, Arturo (1976), “Función actual de la filosofía en Latinoamérica”. En: Varios (1976). *La filosofía actual en América Latina*. Primer Coloquio Nacional de Filosofía-Sección III (Morelia, Michoacán, México, 4-9 de agosto de 1975). México, Editorial Grijalbo, S.A.
- Ardao, Arturo (1978a), “Asimilación y transformación del positivismo en Latinoamérica”. En su: *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*, Caracas, Monte Ávila Editores, C.A.
- Arendt, Hannah (1987), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial.
- Arendt, Hannah (1996a), “La crisis en la educación”. En su: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, Ediciones Península.
- Arendt, Hannah (1996b), *La condición humana*, Barcelona, Editorial Paidós.
- Arendt, Hannah (2002), *La vida del espíritu*, Barcelona, Editorial Paidós.

- Arguedas, José María (1977a), “La cultura, un patrimonio difícil de colonizar”. En: *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, Siglo Veintiuno Editores.
- Arocena, Luis Antonio (1960), “Elevación del Maestro Romero”. En: *La Nueva Democracia*, Nueva York, Volumen XL, N°4, octubre.
- Arpini, Adriana (2003a), “La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Una revisión crítica del historicismo en América latina”. En: Arpini, Adriana (Comp.) (2003), *Otros discursos. Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- Arriarán Cuéllar, Samuel (2007), *La filosofía latinoamericana en el siglo XXI. Después de la posmodernidad, ¿qué?* México, Ediciones Pomares, S.A./Universidad Pedagógica Nacional.
- Balmes, Jaime (1952), *Historia de la filosofía*, Barcelona, Editorial Iberia, S.A.
- Basadre Grohmann, Jorge (1960a), “La cultura, como la riqueza, es fecunda cuando se pone al servicio del hombre”. En su: *Materiales para otra morada. Ensayos sobre temas de educación y cultura*, Lima, Librería Editorial “La Universidad”.
- Basadre Grohmann, Jorge (2005), *Historia de la República del Perú*. Edición del Diario “El Comercio”. Tomo 16.
- Bastian, Jean-Pierre (Comp.) (1993), *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, México, Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina/Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Zygmunt (2007), *Vida de consumo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Zygmunt (2008), *Los retos de la educación en la modernidad líquida*, Barcelona, Gedisa Editorial.
- Becher, Tony (2001), *Tribus y territorios académicos. La indagación intelectual y las culturas de las disciplinas*, Barcelona, Gedisa Editorial.
- Becker, Gary (1983), *El capital humano. Un análisis teórico y empírico referido fundamentalmente a la educación*, Madrid, Alianza Editorial.
- Bell, Daniel (1976), *El advenimiento de la sociedad post-industrial. Un intento de prognosis social*, Madrid, Alianza Editorial.
- Bentivegna, Giuseppe (2013), “La función social de la filosofía en la democracia contemporánea”. En: Sierra González, Ángela y Francisco José Martínez (Eds.)

- (2013). *La filosofía ante el ocaso de la democracia representativa. Pluralismo, consenso, autoritarismo*, Barcelona, Laertes S.A. de Ediciones.
- Beorlegui, Carlos (2010), *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- Berger, Peter L. y Thomas Luckmann (1998), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Bermejo Barrera, José Carlos (2009), *La fragilidad de los sabios y el fin del pensamiento*, Madrid, Ediciones Akal.
- Bertolini, Marisa (2008), “La educación filosófica como dispositivo de resistencia”. En: Grau, Olga y Patricia Bonzi (Eds.) (2008), *Grafías filosóficas. Problemas actuales de la filosofía y su enseñanza*, Santiago de Chile, Cátedra Unesco de Filosofía/Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.
- Beuchot, Mauricio (2007), “La hermenéutica y su naturaleza analógica: necesidad de una hermenéutica analógica”. En: Serrano Sánchez, Jesús Antonio (2007), *Filosofía actual: en perspectiva latinoamericana*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional/San Pablo.
- Biagini, Hugo E. (1989a), “El epistolario Francisco Romero-Edgar Brightman”. En su: *Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Biagini, Hugo E. (2001), “Francisco Romero”. En: Speroni, José Luis (2001), *El pensamiento de Francisco Romero*. Buenos Aires, Editorial Edivern SRL.
- Bobbio, Norberto (1989), “Intelectuales”. En: Fernández Santillán, José (Comp.) (1996), *Norberto Bobbio: el intelectual y la política* (antología), México, Fondo de Cultura Económica.
- Bodin, Louis (1970), *Los intelectuales*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Bonilla, Frank (1967), “Las élites culturales en América Latina”. En: Lipset, Seymour Martin y A.E. Solari (1967), *Élites y desarrollo en América Latina*, Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Bourdieu, Pierre (2010), *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.
- Bourdieu, Pierre y Jean-Claude Passeron (1977), *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona, Editorial Laia.
- Bruner, Jerome (1987), *La importancia de la educación*, Barcelona, Ediciones Paidós.

- Brunet, Roland y otros (1979), *États Généraux de la Philosophie* (16 et 17 juin 1979), París, Flammarion.
- Bruno-Jofre, Rosa del Carmen (1993), “La introducción del sistema lancasteriano en Perú: liberalismo, masonería y libertad religiosa”. En: Bastian, Jean-Pierre (Comp.) (1993), *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, México, Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina/Fondo de Cultura Económica.
- Buchbinder, Pablo (1997), *Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Bueno Martínez, Gustavo (1970), *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Madrid, Editorial Ciencia Nueva.
- Bueno Martínez, Gustavo (1999), *¿Qué es la filosofía? El lugar de la filosofía en la educación. El papel de la filosofía en el conjunto del saber constituido por el saber político, el saber científico y el saber religioso de nuestra época*, Oviedo, Pentalfa Ediciones.
- Bunge, Mario (2001), “Recuerdo de Francisco Romero”. En: Speroni, José Luis (2001), *El pensamiento de Francisco Romero*. Buenos Aires, Editorial Edivern SRL.
- Camaly, Edmundo Mario (1990), “Colonialismo y filosofía”. En: Varios (1990), *Jornadas “El enfoque latinoamericano en la enseñanza de la filosofía”*. Buenos Aires, 28 y 29 de septiembre de 1990, Buenos Aires, Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano/Instituto de Investigación y Perfeccionamiento Docentes.
- Cañas, Salvador (1950), “Refugio de paz y trabajo de Francisco Romero”. En: *Repertorio Americano*. Cuadernos de Cultura Hispana, San José de Costa Rica, Año XXXI, N° 117, sábado 30 de setiembre.
- Cappelletti, Ángel J. (1983), “Francisco Romero y el espiritualismo latinoamericano del siglo XIX”. En: Varios (1983), *Francisco Romero, maestro de la filosofía latinoamericana*. Caracas, Secretaría de la Sociedad Interamericana de Filosofía.
- Carpio, Adolfo P. (1967), “Francisco Romero in memoriam”. En su: *Páginas de filosofía*, Rosario, Universidad Nacional del Litoral, Facultad de Filosofía y Letras.
- Casalla, Mario (1973b), “Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea”. En: Varios (1973), *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Editorial Bonum
- Casalla, Mario (1973c), “Sentido, función y vigencia de la filosofía en América Latina”. En su: *Razón y liberación*, México, Siglo XXI Argentina Editores, S.A.

- Casalla, Mario (1997), "Entre el deseo y lo real". En: Giannini, Humberto y Patricia Bonzi (Ed.) (1997), *Congreso latinoamericano sobre Filosofía y Democracia*, Santiago de Chile, Cátedra Unesco de Filosofía, Chile/LOM Ediciones.
- Casalla, Mario (2003), *América Latina en perspectiva. Dramas del pasado, huellas del presente*, Buenos Aires, Fundación OSDE/Editorial Altamira.
- Castro-Gómez, Santiago (1996), *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros, S.A.
- Caturelli, Alberto (1958), *El filosofar como decisión y compromiso*, Córdoba, Imprenta de la Universidad.
- Cerletti, Alejandro (Comp.) (2009), *La enseñanza de la filosofía en perspectiva*, Buenos Aires, Eudeba.
- Cerletti, Alejandro y Walter Kohan (1997), *La filosofía en la escuela. Caminos para pensar su sentido*, Buenos Aires, La UBA y los Profesores Secundarios.
- Cernadas de Bulnes, Mabel N. y Laura Llull (1999), "Lecturas de una élite intelectual argentina: el Colegio Libre de Estudios Superiores, 1930-1959". En: *Cuadernos Americanos*. Nueva Época, Año XIII, Vol.2, N°74, marzo-abril.
- Cerutti Guldberg, Horacio (1992), *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Cerutti Guldberg, Horacio (1997a), "Filosofía latinoamericana e historia de la filosofía". En su: *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias / Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos.
- Cerutti Guldberg, Horacio (1997b), "Problemas metodológicos principales que afronta la investigación actual sobre historia de las ideas (y de la filosofía) en nuestra América". En su: *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, México, Centro Regional de Inves. tigungen Multidisciplinarias / Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos
- Cerutti Guldberg, Horacio (2000), *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos.
- Cerutti Guldberg, Horacio (2011), *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo.

- Cerutti Guldberg, Horacio y Mario Magallón Anaya (2003). *Historia de las ideas latinoamericanas, ¿disciplina fenecida?*, México, Casa Juan Pablos/Universidad de la Ciudad de México.
- Charle, Christophe (2000), *Los intelectuales en el siglo XIX. Precursores del pensamiento moderno*, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, S.A.
- Chartier, Roger (2005a), “Espacio social e imaginario social: los intelectuales frustrados del siglo XVII”. En su: *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa Editorial.
- Chartier, Roger (2005b), “La historia o el relato verídico”. En su: *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa Editorial.
- Chatelet, F. (1971), *La filosofía de los profesores*, Madrid, Editorial Fundamentos.
- Chesneaux, Jean (1981), *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores*, México, Siglo Veintiuno Editores.
- Chiavarino, Carlos (2001), “Romero y la política”. En: Speroni, José Luis (2001), *El pensamiento de Francisco Romero*, Buenos Aires, Editorial Edivern SRL.
- Childe, Vere Gordon (1965), *Los orígenes de la civilización*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Chomsky, Noam (2013), *La (des)educación*, Barcelona, Editorial Crítica.
- Colegio Libre de Estudios Superiores (1953), *Veinte años de labor (20 de mayo 1930-16 de julio 1952)*, Buenos Aires.
- Collins, Randall (2005), *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Barcelona, Editorial Hacer.
- Comte, Auguste (1979), *La filosofía positiva*, México, Editorial Porrúa, S.A.
- Copleston, Frederick (1993), *Historia de la Filosofía*. Tomo 8: de Bentham a Russell, Barcelona, Editorial Ariel, S.A.
- Coser, Lewis A. (1968), *Hombres de ideas. El punto de vista de un sociólogo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Coser, Lewis A. (1978), *Las instituciones voraces. Visión general*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Costa, Margarita (1978), *Filosofía y Formación Humana*, Buenos Aires, Ediciones de la Revista del Instituto de Investigaciones Educativas.

- Cousin, Víctor (1947), *Necesidad de la filosofía (Introducción a la Historia de la Filosofía)*, Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, S.A.
- Cruz Hernández, Miguel (1983), “El libro como vehículo de la filosofía”. En: Lázaro Carreter, Fernando (Coord.) (1983), *La cultura del libro*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez.
- Cruz Vélez, Danilo (1991), “El legado de Romero”. En su: *Tabula rasa*, Bogotá, Planeta Colombiana Editorial S.A.
- De Diego, José Luis (Dir.) (2006), *Editores y políticas editoriales en Argentina, 1880-2000*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Delors, Jacques (1996), *La educación encierra un tesoro*. Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la educación para el siglo XXI, presidida por...Madrid, Santillana/Ediciones UNESCO.
- Depaz Toledo, Zenón (2018), “El diálogo intercultural como camino del filosofar en Latinoamérica”. En: Monteagudo, Cecilia y Pablo Quintanilla (Eds.) (2018). *Los caminos de la filosofía. Diálogo y método*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Derrida, Jacques (1990), *Du droit à la philosophie*, Paris, Éditions Galilée.
- Deustua, Alejandro (1937a), “Caracteres de la Educación Nacional”. En su: *La cultura nacional*, Lima.
- Deustua, Alejandro (1937b), “La ley de instrucción”. En su: *La cultura nacional*, Lima.
- Deustua, Alejandro (1937c), “Ante el conflicto nacional”. En su: *La cultura nacional*, Lima.
- Díez Rodríguez, Fernando (2014), *Homo faber. Historia intelectual del trabajo, 1675-1945*, Madrid, Siglo XXI de España Editores.
- Dillon Soares, Glaucio Ary (1967), “Los intelectuales y la política”. En: Lipset, Seymour Martin y A.E. Solari (1967), *Élites y desarrollo en América Latina*, Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Dilthey, Wilhelm (1952), *La esencia de la filosofía*, Buenos Aires, Editorial Losada, S.A.
- Donald, James (1995), “Faros del futuro: enseñanza, sujeción y subjetivación”. En: Larrosa, Jorge (Ed.) (1995), *Escuela, poder y subjetivación*. Madrid, Las Ediciones de la Piqueta.
- Droit, Roger-Pol (1995), *Philosophie et démocratie dans le monde. Une enquête de l'UNESCO*, Paris, Le Livre de Poche/Éditions UNESCO.

- Durkheim, Emilio (1967), *De la división del trabajo social*, Buenos Aires, Editorial Schapire.
- Dussel, Enrique (2017), *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, Madrid, Editorial Akal.
- Dussel, Enrique; Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (2009), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. Historia, corrientes, temas y filósofos, México, CREFAL/Siglo Veintiuno Editores.
- Engelmann, Peter (2011), "Prólogo". En: Badiou, Alain y Slavoj Žižek (2011), *Filosofía y actualidad. El debate*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Enkvist, Inger (2006), *Repensar la educación*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias.
- Falla Barreda, Ricardo (2000), *El Goce de la Razón: El Perú del XVII*, Lima, Ed. San Marcos.
- Farré, Luis (1958), *Cincuenta años de filosofía en Argentina*, Buenos Aires, Ediciones Peuser.
- Feldman, Daniel (1999), *Ayudar a enseñar. Relaciones entre didáctica y enseñanza*, Buenos Aires, Editorial Aique.
- Fernández de Castro, Ignacio (1983), "División del trabajo, valor del trabajo y mecanismos de poder (la responsabilidad de los técnicos)". En: Lacalle, Daniel (1983), *La función social del intelectual*, Madrid, Editorial Ayuso/Fundación de Investigaciones Marxistas.
- Fernández Liria, Carlos (2012), *¿Para qué servimos los filósofos?*, Madrid, Los Libros de la Catarata.
- Fernández Liria, Carlos y otros (2017), *Escuela o barbarie. Entre el neoliberalismo salvaje y el delirio de la izquierda*, Madrid, Ediciones Akal, S.A.
- Ferrater Mora, José (1955a). "El intelectual en el mundo contemporáneo". En su: *Cuestiones Disputadas. Ensayos de Filosofía*, Madrid, Revista de Occidente.
- Ferrater Mora, José (1970a), "La comunicación de la filosofía". En su: *La filosofía actual*, Madrid, Alianza Editorial.
- Fichte, Juan Teófilo (1959), "Plan razonado para erigir en Berlín un establecimiento de enseñanza superior que esté en conexión adecuada con una Academia de Ciencias". En: Universidad de Montevideo (1959), *La idea de la universidad en Alemania*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

- Finkielkraut, Alain (1987), *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Editorial Anagrama.
- Flores Galindo, Alberto y Manuel Burga (1980), *Apogeo y crisis de la república aristocrática*, Lima, Ediciones “Rikchay Perú”.
- Forrester, Viviane (1980), *La violence du calme*, París, Éditions du Seuil.
- Forrester, Viviane (1997), *El horror económico*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (1999a), “¿Qué es la Ilustración?”. En su: *Estética, ética y hermenéutica*. Obras Esenciales, Volumen III. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Freire, Paulo (1971), *Pedagogía del oprimido*, Lima, Retablo de Papel Ediciones.
- Freire, Paulo (2002), *Cartas a quien pretende enseñar*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, S.A.
- Furlong, S.J., Guillermo (1947), *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de La Plata, 1536-1810*, Buenos Aires, Editorial Guillermo Kraft Limitada.
- Gadamer, Hans-Georg (1981a), “Acerca de la disposición natural del hombre para la filosofía”. En su: *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Editorial Alfa.
- Gadamer, Hans-Georg (2012), *Verdad y método I*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg (2015), *Verdad y método II*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Gaete Vergara, Marcela (2015a), “Didáctica de la Filosofía. Aprendiendo a dar la palabra”. En: Gaete Vergara, Marcela (Ed.) (2015), *Experiencias didácticas para la enseñanza de la filosofía en el aula*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Galletti, Alfredo (1963), “Recuerdo de Francisco Romero”. En: *Cuadernos Americanos*, México, Año XXII, Vol. CXXXI, N°6, noviembre-diciembre.
- Gametxo, Erramun (1988), *La filosofía en el banquillo*, Zarautz, ITXAROPENA, S.A.
- Gaos, José (1947a), “Sobre la filosofía de la filosofía”. En su: *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, México, Editorial Stylo.
- Gaos, José (1947b), “El concepto de la filosofía”. En su: *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, México, Editorial Stylo.
- Gaos, José (1947c), “Filosofía y Pedagogía”. En su: *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, México, Editorial Stylo.

- Gaos, José (1947d), “Juventud y filosofía”. En su: *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, México, Editorial Stylo.
- Gaos, José (1956), *La filosofía en la universidad*, México, Universidad Nacional Autónoma.
- García Bacca, Juan David (1970a), “Filosofía y Sociedad”. En su: *Ensayos*, Barcelona, Ediciones Península.
- García Bacca, Juan David (1970b), “Sobre Política”. En su: *Ensayos*, Barcelona, Ediciones Península.
- García Hoz, Víctor (1981), *Educación personalizada*, Madrid, Ediciones Rialp, S.A.
- García Martínez, J.A. (1942), “Francisco Romero”. En: *Nosotros* (Segunda Época). Año VII, Tomo XVIII.
- García Morente, Manuel (1945a), “La vocación de nuestro tiempo para la filosofía”. En su: *Ensayos*, Madrid, Revista de Occidente.
- García Morente, Manuel (1964), *Lecciones preliminares de filosofía*, México, Editorial Diana, S.A.
- Garfías Dávila, Marcos (2010), *La formación de la universidad moderna en el Perú. San Marcos: 1850-1919*, Lima, Asamblea Nacional de Rectores.
- Geertz, Clifford (2006), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa Editorial.
- Genovese, María Cristina y Eduardo Peñafort (2001), “Filosofía y universidad”. En: Genovese, María Cristina y otros (2001), *Estudios sobre la filosofía en la universidad*, San Juan, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan.
- Giannini, Humberto (1999), *La “reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Giddens, Anthony (1995), *Sociología*, Madrid, Alianza Editorial.
- Gilson, Étienne (2015a), “Ética de los estudios superiores”. En su: *El amor a la sabiduría*. Madrid, Ediciones Rialp, S.A.
- Gilson, Étienne (2015b), “Historia de la filosofía y educación filosófica”. En su: *El amor a la sabiduría*. Madrid, Ediciones Rialp, S.A.
- Gimeno Sacristán, José (2009), *La pedagogía por objetivos: obsesión por la eficiencia*, Madrid, Ediciones Morata.

- Giroux, Henry A. (1990a), “Los profesores como intelectuales transformativos”. En su: *Los profesores como intelectuales. Hacia una pedagogía crítica del aprendizaje*, Barcelona, Ediciones Paidós/MEC.
- Giusti, Roberto F. (1956), “Los intelectuales bajo el peronismo”. En: *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*. Revista Bimestral. N°16, enero-febrero.
- Giusti, Roberto F. (1965a), “Francisco Romero”. En su: *Visto y vivido. Anécdotas, semblanzas, confesiones y batallas*, Buenos Aires, Editorial Losada S.A.
- Gómez Campo, Víctor M. y Emilio Tenti Fanfani (1989), *Universidad y Profesiones. Crisis y Alternativas*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores.
- Gould, Julius (1970), “Augusto Comte (1798-1857)”. En: Raison, Timothy y otros, *Los padres fundadores de la ciencia social*. Barcelona, Editorial Anagrama.
- Graph (1977), *Qui a peur de la philosophie?* París, Flammarion.
- Guzmán, Héctor Daniel (2013), “El Colegio Libre de Estudios Superiores frente al peronismo en Santiago del Estero, 1950-1951”. En: *La Razón Histórica*, N°24.
- Hartshorne, Charles (1987), *La creatividad en la filosofía estadounidense*, México, EDAMEX.
- Hatch, Elvin (1975), *Teorías del hombre y de la cultura*, Buenos Aires, Prolam.
- Hegel, G.W.F. (1993), *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin (2001), *Introducción a la filosofía*, Madrid, Universitat de València/Ediciones Cátedra.
- Henríquez Ureña, Pedro (1998a), “La América española y su originalidad”. En su: *Ensayos*, Madrid, Biblioteca Nacional del Perú/ALLCA XX.
- Heredia Soriano, Antonio (1982), *Política docente y filosofía oficial en la España del siglo XIX. La Era Isabelina (1833-1868)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- Herskovits, Melville J. (1968), *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Hofstadter, Richard (1962), *Anti-intellectualism in American life*, New York, Vintage Books.
- Humboldt, Guillermo de (1959), “Sobre la organización interna y externa de los establecimientos científicos superiores en Berlín”. En: Universidad de

- Montevideo (1959), *La idea de la universidad en Alemania*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Illich, Iván (1974a), “Por qué debemos privar de apoyo oficial a la escuela”. En su: *La sociedad desescolarizada*. Barcelona, Barral Editores.
- Illich, Iván (1974b), “Ritualización del progreso”. En su: *La sociedad desescolarizada*. Barcelona, Barral Editores.
- Innerarity, Daniel (2011), *La filosofía como una de las bellas artes*, Barcelona, Editorial Ariel.
- Insúa Rodríguez, Ramón (1945), *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*, Guayaquil, Imprenta de la Universidad de Guayaquil
- Iriarte S.J., Joaquín (1953), *El problema filosófico. Ser, sujeto y funcionamiento del alto saber humano*. Barcelona, Luis Miracle Editor.
- Izuzquiza, Ignacio (2005), *La filosofía como forma de vida*, Madrid, Editorial Síntesis.
- Jacoby, Russell (1996), *The last intellectuals. American culture in the age of Academe*, New York, The Noonday Press.
- James, William (1944), *Problemas de la filosofía*, La Plata, Editorial Yerba Buena.
- Jaksic, Iván (1996), “La vocación filosófica en Chile. Entrevistas a Juan Rivano, Humberto Giannini, Gastón Gómez Lasa y Juan de Dios Vial Larraín”. En: *Anales de la Universidad de Chile*, Sexta Serie, N°3, septiembre.
- Jiménez, José (1984), *Filosofía y Emancipación*, Madrid, Espasa-Calpe, S.A.
- Jiménez Borja, José (1962), “La universidad peruana en el siglo XX”. En: Varios (1962). *Cultura Peruana. Ciclo de Conferencias*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Departamento de Extensión Universitaria.
- Kant, Immanuel (1943), *Sobre el saber filosófico*, Madrid, Editorial Adán.
- Kant, Immanuel (1987a), “¿Qué es la Ilustración?”. En: Kant, Immanuel (1987), *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Immanuel (2009), *Crítica de la razón pura*, México, Fondo de Cultura Económica /Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kirk, G.S.; Raven, J.E., y M. Schofield (1987), *Los filósofos presocráticos*. Historia crítica con selección de textos, Madrid, Editorial Gredos.

- Klappenbach, Hugo (2000), "Filosofía y política en el Primer Congreso Argentino de Filosofía". En: *Fundamentos en Humanidades*, Universidad Nacional de San Luis. Año I, Número I (1/2000).
- Kogan, Aída Aisenson (2013), "Homenaje a Francisco Romero". En: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires (2013), *Acto de Recordación del Académico Titular Francisco Romero al cumplirse el Cincuentenario de su fallecimiento*, Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli.
- Lacalle, Daniel (1983a), "El compromiso del intelectual". En su: *La función social del intelectual*, Madrid, Editorial Ayuso/Fundación de Investigaciones Marxistas.
- Lamennais, Félicité de (1988), "De l'université impériale". En: Varios (1988), *La Philosophie saisie par l'État. Petits écrits sur l'enseignement philosophique en France 1789-1900*. París, Aubier/Bibliothèque du Collège International de Philosophie.
- Larraz, Fernando (2010), *Una historia trasatlántica del libro. Relaciones editoriales entre España y América latina (1936-1950)*, Gijón, Ediciones Trea.
- Larroyo, Francisco (1989), *La filosofía iberoamericana. Historia. Formas. Temas. Polémica. Realizaciones*, México, Editorial Porrúa, S.A.
- Le Goff, Jacques (1995), *La vieja Europa y el mundo moderno*. Madrid, Alianza Editorial.
- Le Mouël, Jacques (1992), *Crítica de la eficacia Ética, verdad y utopía de un mito contemporáneo*, Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Leocata, Francisco (2001), "Ubicación de Francisco Romero en la historia filosófica argentina". En: Speroni, José Luis (2001), *El pensamiento de Francisco Romero*, Buenos Aires, Editorial Edivern SRL.
- Linton, Ralph (1967), *Estudio del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Lipman, Matthew y otros (2002), *La filosofía en el aula*, Madrid, Ediciones de la Torre.
- Lipset, Seymour Martin (1970), *El hombre político*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Lira Urquieta, Pedro (1953), "Las Universidades en el Siglo XVIII y la Universidad Napoleónica". En: Universidad de Chile (1953), *Breves ensayos sobre universidades*. Santiago, Ediciones de la Universidad de Chile/Departamento de Extensión Cultural.
- Lizaso, Félix (1940a), "Romero y los Estudios Filosóficos en la Argentina" (Primera Parte). En: *Revista Nacional de Cultura*, Caracas, Ministerio de Educación Nacional, Dirección de Cultura. Año II, N°20, julio.

- Lizaso, Félix (1940b), “Romero y los Estudios Filosóficos en la Argentina” (Segunda Parte). En: *Revista Nacional de Cultura*, Caracas, Ministerio de Educación Nacional, Dirección de Cultura. Año II, N°21, agosto.
- Lobosco, Marcelo (2016a), “El derecho a la filosofía: pensar las prácticas sociales como texto II”. En: Lobosco, Marcelo (Comp.) (2016), *Espectros de la filosofía. Los estados generales de la educación filosófica y su intervención en la vida democrática. IV Jornadas de Política Educativa en Filosofía “Gregorio Weinberg”*, Buenos Aires, Editorial Biblos.
- Locke, John (1982), *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica.
- López Pascual, Juliana (2011), “Intelectuales: cartas, redes e instituciones. El archivo epistolar del Colegio Libre de Estudios Superiores de Bahía Blanca en el cruce de la Historia y la Antropología (1941-1952)”. En: *Revista de Estudios Marítimos y Sociales*. Año 4, N° 4, noviembre.
- Lynd, Helen Merrell (1959), “El cultivo de la filosofía”. En: Taylor, Harold (Comp.) (1959), *Ensayos sobre enseñanza*. México, Editorial Reverté, S.A.
- Liotard, Jean-François (1996a), “Sobre filosofía y acción”. En su: *¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias*, Barcelona, Ediciones Paidós/I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- Liotard, Jean-François (1996b), “¿Por qué desear?”. En su: *¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias*, Barcelona, Ediciones Paidós/I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- Macera, Pablo (1977a), “Bibliotecas peruanas del siglo XVIII”. En su: *Trabajos de Historia*. Tomo I, Lima, Instituto Nacional de Cultura.
- Magallón Anaya, Mario (1991), *Dialéctica de la Filosofía Latinoamericana. Una filosofía en la historia*, México, Universidad Nacional Autónoma.
- Magallón Anaya, Mario (2015a), “Leopoldo Zea y la filosofía latinoamericana y el Caribe (1912-2004)”. En su: *Filósofos y políticas de la filosofía desde nuestra América en el tiempo*, México, Editorial Torres Asociados.
- Mandelbaum, David G. (1993), “Agrupamientos sociales”. En: Shapiro, Harry L. (1993), *Hombre, cultura y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Mariátegui, José Carlos (1925), “¿Existe un pensamiento hispano-americano?”. En: Marquínez Argote, Germán (1989), *¿Qué es eso de... Filosofía Latinoamericana? Introducción al filosofar*, Bogotá, Editorial El Búho.

- Mariátegui, José Carlos (1963a), “El proceso de la instrucción pública”. En su: *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, Lima, Empresa Editora Amauta.
- Marichal, Juan (1978), *Cuatro fases de la historia intelectual latinoamericana (1810-1970)*, Madrid, Fundación March/Cátedra.
- Maritain, Jacques (1962a), “El filósofo en la sociedad”. En su: *Utilidad de la filosofía (tres ensayos)*, Madrid, Ediciones Morata.
- Martí, José (1979), “Nuestra América”. En: Zea, Leopoldo (Comp.) (1979), *Precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo*, México, SepSetentas/Diana.
- Mateluna Estay, Hernán (2015), “El diálogo en la enseñanza de la filosofía”. En: Gaete Vergara, Marcela (Ed.) (2015), *Experiencias didácticas para la enseñanza de la filosofía en el aula*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Mattar, Beatriz y Mercedes Palacio (2001), “Antecedentes históricos de la institucionalización de la filosofía”. En: Genovese, María Cristina y otros (2001), *Estudios sobre la filosofía en la universidad*, San Juan, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan.
- Mead, Margaret (1962), *Educación y cultura*. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Medin, Tzvi (1994), *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Merleau-Ponty, Maurice (1970), *Elogio de la filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Miró Quesada Cantuarias, Francisco (1974), *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Miró Quesada Cantuarias, Francisco (1976). “Función actual de la filosofía en América Latina”. En: Varios (1976), *La filosofía actual en América Latina*. Primer Coloquio Nacional de Filosofía-Sección III (Morelia, Michoacán, México, 4-9 de agosto de 1975). México, Editorial Grijalbo, S.A.
- Miró Quesada Cantuarias, Francisco (1981), *Para iniciarse en la filosofía*, Lima, Universidad de Lima.
- Miró Quesada Cantuarias, Francisco (1983). “Reportaje a Francisco Romero”. En: Varios (1983), *Francisco Romero, maestro de la filosofía latinoamericana*. Caracas, Secretaría de la Sociedad Interamericana de Filosofía.

- Miró Quesada Cantuarias, F. (1988), “El problema de la filosofía latinoamericana”. En: Gracia, Jorge J.E. e Iván Jaksic (1988), *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Caracas, Monte Ávila Editores.
- Mondolfo, Rodolfo (1966a), *Universidad: pasado y presente*. Buenos Aires, EUDEBA.
- Mondolfo, Rodolfo (1966b), *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo XXI Editores.
- Moreno, Jaime Martín (1983), “La ideología del profesionalismo”. En: Lacalle, Daniel (1983), *La función social del intelectual*, Madrid, Editorial Ayuso/Fundación de Investigaciones Marxistas.
- Mounier, Emmanuel (1962), *El personalismo*, Buenos Aires, Eudeba.
- Mounier, Emmanuel (1972), *Manifiesto al servicio del personalismo*, Madrid, Taurus.
- Mumbrú, Álex (Coord.) (2014), *Huérfanos de Sofía. Elogio y defensa de la enseñanza de la filosofía*, Madrid, Fórcola Ediciones.
- Murdock, George Peter (1987a), “Cómo cambia la cultura”. En su: *Cultura y sociedad. 24 ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Nadaillac, Marquis de (1897), *Unité de l'espèce humaine*. Lovaina, Imprimerie Polleunis & Ceuterick.
- Neira, Hernán (1997), “Nomadismo y despojo: una propuesta de filosofía americana”. En: Giannini, Humberto y Patricia Bonzi (Ed.) (1997), *Congreso latinoamericano sobre Filosofía y Democracia*, Santiago de Chile, Cátedra Unesco de Filosofía, Chile/LOM Ediciones.
- Nietzsche, Friedrich (1982), *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial.
- Nietzsche, Friedrich (2001), *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, Valdemar.
- Noussan-Letry, Luis (1973a), “Informe a la Dirección General de Enseñanza del Ministerio de Educación”. En su: *Cuestiones de enseñanza y de investigación en filosofía*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía.
- Nussbaum, Martha C. (2012), *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, Madrid, Katz.
- Obiols, Guillermo (2002), *Una introducción a la enseñanza de la filosofía*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

- Olarte Sáenz del Castillo, Teodoro (1964), “El filósofo: una forma de vida”. En: Varios (1964). *Homenaje a Francisco Romero*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Onfray, Michel (2008), *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- Ornstein, Martha (1938), *The rôle of scientific societies in the seventeenth century*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Ortega y Gasset, José (1944), “Prólogo”. En: Bréhier, Émile, *Historia de la Filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana; tomo I.
- Ortega y Gasset, José (1954a), “La barbarie del “especialismo”. En su: *La Rebelión de las Masas*, Madrid, Revista de Occidente.
- Ossandón Buljevic, Carlos A. (1982), “El concepto de “normalidad filosófica” en Francisco Romero”. En: *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, julio.
- Palermo, Zulma (2017a), “Itinerario”. En: Palermo, Zulma (Comp.) (2017), *Des/decolonizar la universidad*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Pardo, José Luis (2004), *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*. Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- Pardo, José Luis (2012), “La figura del filósofo”. En: García Norro, Juan José (Coord.) (2012), *Convirtiéndose en filósofo. Estudiar filosofía en el siglo XXI*, Madrid, Editorial Síntesis.
- Parsons, Talcott (1967a), “El papel desempeñado por las ideas en la acción social”. En su: *Ensayos de teoría sociológica*. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Passmore, John (1983), *Filosofía de la enseñanza*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Pérez Cortés, Sergio (2009), *Palabras de filósofos. Oralidad, escritura y memoria en la filosofía antigua*, México, Siglo Veintiuno Editores.
- Pérez Lindo, Augusto (Comp.) (1992), *El devenir de la verdad*. Buenos Aires, Editorial Biblos.
- Peters, Richard, S. (Comp.) (1969), *El concepto de educación*. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Peters, Richard, S. (Comp.) (1977), *Filosofía de la educación*. México, Fondo de Cultura Económica.

- Piñera Llera, Humberto (1951), “Vida y obra de Francisco Romero”. En: Ministerio de Educación de Cuba (1951), *Revista Cubana de Filosofía*. Número dedicado a Francisco Romero. La Habana, Vol. II, N° 9, julio-diciembre.
- Piñera Llera, Humberto (1964), “Teoría y práctica de la libertad en Romero”. En: Varios (1964). *Homenaje a Francisco Romero*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Pis Diez, Nayla (s/f), “La política universitaria peronista y el movimiento estudiantil reformista: acores, conflictos y visiones opuestas”. Recuperado de: http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/42965/Documento_completo.pdf?sequence=1
- Plumb, J.H. (1973), *Crisis en las humanidades*. Barcelona, Editorial Planeta.
- Poratti, Armando (1990), “El enfoque latinoamericano en la enseñanza de la filosofía”. En: Varios (1990), *Jornadas “El enfoque latinoamericano en la enseñanza de la filosofía”*. Buenos Aires, 28 y 29 de septiembre de 1990, Buenos Aires, Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano/Instituto de Investigación y Perfeccionamiento Docentes.
- Quijano, Aníbal (2017), “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. En: Mignolo, Walter (Comp.) (2017), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Quine, W.V.O. (1979), ¿Ha perdido la filosofía el contacto con la gente? Recuperado de: <http://www.unav.es/users/QuineFilosofiaContactoGente.html>
- Rama, Ángel (1998), *La ciudad letrada*. Montevideo, Arca.
- Ranovsky, Alejandro (2011), *Filosofía del docente filósofo*, Buenos Aires, Colisión Libros.
- Rembao, Alberto (1959), “Nuestro Francisco Romero en la Academia”. En: *La Nueva Democracia*, Nueva York, Volumen XXXIX, N°4, octubre.
- Rengifo Vela, Saúl (2004), “Alejandro Octavio Deustua (1849-1945) ante la condición humana”. En: Rivara de Tuesta, María Luisa (Coord.) (2004a). *La intelectualidad peruana del siglo XX ante la condición humana*, Lima. Tomo I.
- Reyes, Alfonso (1979), “Notas sobre la inteligencia americana”. En: Zea, Leopoldo (Comp.) (1979), *Precursores del Pensamiento Latinoamericano Contemporáneo*, México, SepSetentas/Diana.
- Ribeiro, Darcy (1971), *La universidad latinoamericana*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

- Riccono, Guido (2012), “Universidad y peronismo: batalla de imágenes”. En: *VII Jornadas de Sociología de la Universidad de La Plata*. Recuperado de: <http://jornadassociologia.fahce.unlp.edu.ar/vii-jornadas-2012/actas/Riccono.pdf>
- Riccono, Guido y Judith Naidorf (2017), “La Universidad de Buenos Aires durante los años peronistas: imágenes, mitos, verdades y posverdades”. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/321408770_La_Universidad_de_Buenos_Aires_durante_los_anos_peronistas_imagenes_mitos_verdades_y_posverdades/download
- Rivara de Tuesta, María Luisa (2004c), “Francisco Miró Quesada Cantuarias (1918-). Filosofía y praxis ante la condición humana”. En: Rivara de Tuesta, María Luisa (Coord.) (2004b), *La intelectualidad peruana del siglo XX ante la condición humana*. Tomo II, Lima.
- Rodríguez-Alcalá, Hugo (1954), *Francisco Romero (1891). Vida y Obra, bibliografía, antología*, New York, Hispanic Institute in the United States.
- Rodríguez Bustamante, Norberto (1946), “Francisco Romero y “papeles para una filosofía””. En: *Cuadernos Americanos*. México, Año V, Vol. XXVII, N°3, mayo-junio.
- Rogers, Carl O. (1961), *El proceso de convertirse en persona. Mi técnica terapéutica*, Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Rogers, Carl O. (1978), *Libertad y creatividad en la educación. El Sistema “no directivo”*, Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Roig, Arturo Andrés (1981a), “De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación”. En su: *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma.
- Roig, Arturo Andrés (1981b), “El valor de la llamada “emancipación mental”. En su: *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma.
- Roig, Arturo Andrés (1981c), “Problemática de la filosofía latinoamericana”. En su: *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma.
- Roig, Arturo Andrés (1981d), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Roig, Arturo Andrés (1997), “Consideraciones para una “filosofía popular de la democracia”. En: Giannini, Humberto y Patricia Bonzi (Ed.) (1997), *Congreso*

latinoamericano sobre Filosofía y Democracia, Santiago de Chile, Cátedra Unesco de Filosofía, Chile/LOM Ediciones.

Rorty, Richard (1996a), “La profesionalización de la filosofía y la cultura trascendentalista”. En su: *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Editorial Tecnos.

Rorty, Richard (1998), “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”. En: Vattimo, Gianni (Comp.) (1998), *La secularización de la filosofía*, Barcelona, Gedisa Editorial.

Royo Hernández, Simón (s/f), “De la distinción entre el aficionado (filosofía mundana), el profesional (filosofía "académica") y el filósofo (Filosofía): una discriminación tipológica indispensable para el debate sobre Educación, Universidad y Mercado de Cuaderno de Materiales”. En: Cuaderno de Materiales. Filosofía y Ciencias Humanas. Recuperado de:
<http://www.filosofia.net/materiales/num/num19/distincion.htm>

Ruiz Schneider, Carlos (1997), “La filosofía en el sistema educacional”. En: Giannini, Humberto y Patricia Bonzi (Ed.) (1997), *Congreso latinoamericano sobre Filosofía y Democracia*, Santiago de Chile, Cátedra Unesco de Filosofía, Chile/LOM Ediciones.

Russell, sir Bertrand (1980), *Los problemas de la filosofía*, Barcelona, Editorial Labor, S.A.

Ruvituso, Clara Inés (2009), *Política universitaria y campo académico: Un estudio centrado en la trayectoria del área de filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (1920-1946)*. Tesis para la obtención de Licenciatura en Sociología. Recuperada de <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.610/te.610.pdf>

Sacristán Luzón, Manuel (1968), *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*, Barcelona, Editorial Nova Terra.

Sacristán Luzón, Manuel (1992), *Contra la filosofía llicenciada*, Barcelona, Grup de Filosofia/Casal del Mestre.

Salas Astrain, Ricardo (2007), “¿Existe una filosofía latinoamericana?”. Respuesta de... En: Colodro, Max y otros (Eds.) (2007), *Palabra de Filósofo. Jornadas de reflexión en el Día Mundial de la Filosofía*, Santiago, Comisión Nacional Chilena de Cooperación con UNESCO/LOM Editores, S.A.

Salazar Bondy, Augusto (1964), *Iniciación filosófica. Curso universitario*, Lima, Ediciones Educación Renovada.

- Salazar Bondy, Augusto (1965a), *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Tomo I, Lima, Francisco Moncloa Editores, S.A.
- Salazar Bondy, Augusto (1965b), *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Tomo II, Lima, Francisco Moncloa Editores, S.A.
- Salazar Bondy, Augusto (1967a), *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*, Lima, Editorial Universo.
- Salazar Bondy, Augusto (1967b), *Didáctica de la filosofía*. Lima, Editorial Arica.
- Salazar Bondy, Augusto (1968), *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, Siglo XXI Editores, S.A.
- Salazar Bondy, Augusto (1969), “Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano”. En: Marquínez Argote, Germán, (1989), *¿Qué es eso de... filosofía latinoamericana?*, Bogotá, Editorial El Búho.
- Salazar Bondy, Augusto (1974), “¿Qué cosa es concientización?”. En: Instituto Nacional de Cultura (1974), *Textual*. Revista del Instituto Nacional de Cultura del Perú, Lima, Número dedicado a Augusto Salazar Bondy. N°9, diciembre.
- Salmerón, Fernando (1969), “Notas al margen de sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano”. En: Gracia, Jorge J.E. e Iván Jaksic (1988), *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Caracas, Monte Ávila Editores.
- Salmerón, Fernando (1991a), “La filosofía, la educación y la crítica”. En su: *Enseñanza y filosofía*. México, El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica.
- Sambarino, Mario (1976), “La función sociocultural de la filosofía en América Latina”. Varios (1976), *La filosofía actual en América Latina*. Primer Coloquio Nacional de Filosofía-Sección III (Morelia, Michoacán, México, 4-9 de agosto de 1975). México, Editorial Grijalbo, S.A.
- Sánchez, Cecilia (1992), *Una disciplina de la Distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*. Santiago de Chile, CESOC/Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea.
- Sánchez, Luis Alberto (1962), “Panorama cultural del Perú”. En: Varios (1962). *Cultura Peruana. Ciclo de Conferencias*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Departamento de Extensión Universitaria.
- Sánchez Paredes, Carlos Miguel (2015), *Francisco Romero como normalizador de la filosofía en Latinoamérica*. Tesis presentada para optar el Título Profesional de Licenciado en Filosofía. Lima, Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM.

- Sánchez Reulet, Aníbal (1942), *Raíz y destino de la filosofía*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras.
- Santos-Herceg, José (2010), *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*. Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.
- Santos-Herceg, José (2011), “Filosofía de mercado. El filósofo profesional como MINI-PYME”. En: Revista ParalaJe, Chile, Número 7; pp. 45-63. Recuperado de: http://www.academia.edu/1473867/_Filosof%C3%ADa_de_Mercado._El_fil%C3%B3sofos_profesional_como_MINI-PYME_REVISTA_PARALAJE_N%C3%BAmero_7_2012_Chile_pp._45-63
- Santos-Herceg, José (2011a), “El discurso auto-biográfico como escritura filosófica Apertura desde el pensamiento latinoamericano”. En: *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. Revista anual de la Unidad de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / INCIHUSA – CONICET/Mendoza, Vol. 13; pp. 143–153. Recuperado de: www.estudiosdefilosofia.com.ar
- Sasso, Javier (1998), *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*. Caracas, Monte Ávila Editores.
- Savater, Fernando (1986a), “La filosofía como anhelo de la revolución”. En: Savater, Fernando (1986), *Perdonadme, ortodoxos*, Madrid, Alianza Editorial.
- Savater, Fernando (1998), *El valor de educar*, Barcelona, Editorial Ariel.
- Scheler, Max (1942), *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, 2 tomos, Madrid, Revista de Occidente.
- Scheler, Max (1972), *El saber y la cultura*, Buenos Aires, Editorial La Pléyade.
- Schneider, Friedrich (1964), *La pedagogía de los pueblos. Introducción a la pedagogía comparada*, Barcelona, Editorial Herder.
- Schopenhauer, Arthur (1991), *Sobre la filosofía de universidad*. Madrid, Editorial Tecnos.
- Schultz, T.W. (1968), *Valor económico de la educación*, México, UTEHA.
- Schultz, T.W. (1972), “Inversión en capital humano”. En: Blaug, M. (Comp.) (1972), *Economía de la educación*, Textos escogidos. Madrid, Editorial Tecnos, S.A.
- Schultz, T.W. (1985), *Invirtiendo en la gente*. Barcelona, Editorial Ariel.
- Sciacca, Michele Federico (1962), *El problema de la educación en la historia del pensamiento filosófico y pedagógico*, Barcelona, Editorial Luis Miracle, S.A.

- Secada, Jorge (2003), “Una nota sobre Borges y la filosofía latinoamericana”. En: Cruz Revueltas, Juan Cristóbal (Coord.) (2003), *La filosofía en América Latina como problema. Y un epílogo desde la otra orilla*, México, Publicaciones Cruz O., S.A.
- Sen, Amartya (2000), *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Editorial Planeta.
- Sennett, Richard (2015), *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Editorial Anagrama.
- Shaffer, H.G. (1972), “Una crítica al concepto de capital humano”. En: Blaug, M. (Comp.) (1972), *Economía de la educación*, Textos escogidos. Madrid, Editorial Tecnos, S.A.
- Smith, Adam (1776) (2010), *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Sobrevilla Alcázar, David (1985), “Las ideas en el Perú contemporáneo”. En: Mejía Baca, Juan (Ed.), *Historia del Perú*, Tomo XI: Procesos e instituciones, Lima, Editorial Juan Mejía Baca.
- Sobrevilla Alcázar, David (1996), “1880-1980:100 años de la filosofía en el Perú”. En su: *La filosofía contemporánea en el Perú. Estudios, reseñas y notas sobre su desarrollo y situación actual*, Lima, Carlos Matta, Editor.
- Sobrevilla Alcázar, David (2014), *Introducción a la filosofía*. Lima, Editorial Universitaria de la Universidad Ricardo Palma.
- Sociedad Cubana de Filosofía (1953), *Conversaciones Filosóficas Interamericanas (Homenaje de Centenario al Apóstol José Martí)*, La Habana, Instituto de Filosofía.
- Spencer, Herbert (s/f), *Origen de las profesiones*. Editorial Thesis, 2 tomos.
- Spinoza, Baruch de (1977), *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2011), *¿Puede hablar el subalterno?*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata.
- Splitter, Laurance J. y Ann M. Sharp (1996), *La otra educación. Filosofía para niños y la comunidad de indagación*, Buenos Aires, Ediciones Manantial/Ministerio de Cultura y Educación de la Nación-Red Federal de Formación Docente Continua.
- Steger, Hanns-Albert (1974), *Las universidades en el desarrollo social de la América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica.

- Stimson, Dorothy (1968), *Scientists and amateurs. A History of the Royal Society*. New York, Greenwood Press, Publishers.
- Thuillier, Pierre (1970), *Sócrates fonctionnaire. Essai sur (et contre) la philosophie universitaire*, Paris, Éditions Robert Laffont.
- Torchia Estrada, Juan Carlos (2001), “Francisco Romero y el tema de la universidad”. En: Speroni, José Luis (2001), *El pensamiento de Francisco Romero*. Buenos Aires, Editorial Edivern SRL.
- Toribio, Daniel (1995), “Filosofía latinoamericana e historia de la filosofía en Latinoamérica”. En: Picotti C., Dina V. (Comp.) (1995), *Pensar desde América. Vigencia y desafíos actuales*, Buenos Aires, Catálogos Editora.
- Touraine, Alain (1998), *Crítica de la Modernidad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Toynbee, Arnold (1966), “Conclusiones”. En: Myers, Edward D. (1966), *La educación en la perspectiva de la historia*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Ulmer, Karl (1965), *El objeto de la filosofía*. Barcelona, Editorial Herder.
- Unesco (1952), *El peligro de la libertad intelectual*. Tercer Congreso Interamericano de Filosofía. Mesa Redonda. México, Universidad Nacional Autónoma, Facultad de Filosofía y Letras.
- Unesco (2009), Enseñanza de la filosofía en América Latina y El Caribe. Recuperado de https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000185119_spa
- Unesco (2011), La filosofía, una escuela de la libertad. Enseñanza de la filosofía y aprendizaje del filosofar: la situación actual y las perspectivas para el futuro, Recuperado de <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000192689>
- Universidad de Lima (1993), *¿Qué se espera de la filosofía en nuestro país?* Mesa Redonda organizada por la Facultad de Ciencias Humanas, Lima, Facultad de Ciencias Humanas.
- Van Peursen, Cornelis Anthonie (1982), *Orientación filosófica. Introducción a su problemática*, Barcelona, Editorial Herder.
- Vargas Lozano, Gabriel (2012), *Filosofía ¿para qué? Desafíos de la filosofía en el siglo XXI*, México, Universidad Autónoma Metropolitana (Unidad Iztapalapa)/Editorial Itaca.
- Varios (2004), *Capitalismo cognitivo. Propiedad intelectual y creación colectiva*, Madrid, Traficantes de Sueños.

- Vattimo, Gianni (2010), *Adiós a la verdad*. Barcelona, Gedisa Editorial.
- Vattimo, Gianni (2012), *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Barcelona, Editorial Herder.
- Villarán, Manuel Vicente (1962a), “Las profesiones liberales en el Perú”. En su: *Páginas Escogidas*, Lima, Talleres Gráficos P.L. Villanueva.
- Villegas, Abelardo (1963), *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Wachtel Nathan (1971), *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570*. Paris, Éditions Gallimard.
- Wagner de Reyna, Alberto (1949), *La filosofía en Iberoamérica*, Lima, Sociedad Peruana de Filosofía.
- Walton, Roberto J. (2001), “Francisco Romero y la filosofía de la cultura”. En: Speroni, José Luis (2001), *El pensamiento de Francisco Romero*. Buenos Aires, Editorial Edivern SRL.
- Weber, Max (1964), *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, 2 tomos. México, Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max (1981), *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial.
- Weinberg, Gregorio (1984), *Modelos educativos en la historia de América Latina*, Buenos Aires, Ed. Kapelusz/Unesco/Cepal/PNUD.
- Weinberg, Gregorio (2001), “Recordando a Francisco Romero”. En: Speroni, José Luis (2001), *El pensamiento de Francisco Romero*. Buenos Aires, Editorial Edivern SRL.
- Wiese, Carlos (1918), *Breve noticia de la fundación y transformaciones de la Facultad de Filosofía y Letras*, Lima, Librería y Casa Editora E, Rosay.
- Wilson, Logan (1976), *The academic man. A study in the sociology of a profession*. New York, Octagon Books.
- Zea, Leopoldo (1956), *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma, Dirección General de Publicaciones.
- Zea, Leopoldo (1978), *Filosofía de la historia americana*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Zea, Leopoldo (1980), *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI Editores.

Zubiri, Xavier (1948a), “El saber filosófico y su historia (dos fragmentos)”. En su: *Naturaleza, historia, Dios*, Buenos Aires, Editorial Poblet.

Zuleta, Emilia de (1999), *Españoles en la Argentina. El exilio literario de 1936*, Buenos Aires, Ediciones Atril.