

La normalidad filosófica latinoamericana revisitada desde el perspectivismo

Latin American philosophical normality revisited from perspectivism

*Abyalapa hamutayninmanta kaq imaymana
watupayakuyninmantawan*

Carlos Miguel Sánchez Paredes¹

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

csanchezp2@unmsm.edu.pe

ORCID: 0000-0002-5312-5443

Resumen

En el presente escrito, se afirma que la tesis sostenida en 1940 por el filósofo andaluz-argentino Francisco Romero Delgado (1891-1962), referida a lo que él denominó normalidad filosófica latinoamericana, fenómeno cultural acontecido en el proceso histórico de las ideas filosóficas en nuestra América Latina, es solo la perspectiva teórica asumida por su autor; y se la confronta brevemente con otras perspectivas que también pretenden explicar dicho proceso cultural. Asimismo, se plantea que la normalidad filosófica, como proceso de las ideas filosóficas, está en movimiento y sujeta a evaluación crítica permanente. Y se la tipifica como una perspectiva de carácter educacional a la luz de algunos postulados básicos del enfoque epistemológico del perspectivismo epistemológico que fue defendido por el filósofo norteamericano Ronald N. Giere (1938-2020) para caracterizar algunos aspectos del proceso del conocimiento científico.

Palabras clave: normalidad filosófica, indicadores de normalidad filosófica, filosofía latinoamericana, función ordinaria de la cultura, perspectivismo

Abstract

In this paper, it is stated that the thesis held in 1940 by the Andalusian-Argentine philosopher Francisco Romero Delgado (1891-1962) referring to what he called Latin American philosophical normality, a cultural phenomenon that occurred in the historical process of philosophical ideas in our Latin

America is only the theoretical perspective assumed by its author; and it is briefly confronted with other perspectives that also seek to explain said process. Likewise, it is proposed that philosophical normality, as a process of philosophical ideas, is in movement and subject to permanent critical evaluation. And it is typified as an educational perspective in light of some basic postulates of the epistemological approach of epistemological perspectivism that was defended by the North American philosopher Ronald N. Giere (1938-2020) to characterize some aspects of the process of scientific knowledge.

Keywords: philosophical normality; indicators of philosophical normality; Latin American philosophy; ordinary function of culture; perspectivism

Qillqapa pisiyachiynin

Kay qillqapiqa willakunmi, 1940 watapi *Francisco Romero Delgado (1891-1962)* Hamutakuq andaluz-argentino runapa taripaynin ruwasqanmanta, *Abyalapa hamutayninpa kaqninmanta* rimaspa, huk kawsayninmanta imaymana kukuchirqa hamutaykunapas yuyaymanankunapa kaqnin wiñayman puririyin Abyala llaqtakunapi riq, qillqaqninqa imaymana rimapayayninllawan kukusqanta suyasqam; hinaspapas pisi qawariyinkunawanpas tupachisqa, chaykunatapas chay sut'ichasqata imaymana kawsakuyintataqsi maskanku. Chaynallataqmi, hamutay kaqnin, hamutaypa yuyaymanayninkunapa puririyininhina, puriypi kachkanku, wiñay sapa kuti taripaspa tupusqaman churasqa. Hinaspapas, kaymachakun huk yachaywan kukusqanmahina, wakin qallariq yuyaymanakuna yachayniyuq k'anchayninpi, chay rimapayay apayniyuq yachaymanta apakuq kaqtam, chaytam amacharqa hamutakuq *norteamericano Ronald N. Giere (1938-2020)* wakin qawarikuyninwan kaqniyuq kananpaq yacharikuykunapa riqsipayninkunamanta kukusqanman.

Qhapaq siminkuna: Hamutaypa kaqnin kaq; hamutaypa kaqnin rikuchiyninkuna; Apyayalapa hamutaynin; Kawsaypa tukuy kaq ruwaynin; tukuyniraq kaqninpa qawarikuynin

Fecha de envío: 30/6/2024

Fecha de aceptación: 24/9/2024

1. La hora solemne del reloj americano²

Cuando a finales de 1940 el filósofo hispano-argentino Francisco Romero Delgado (1891-1962) decía que la filosofía en Latinoamérica había ingresado a una etapa de *normalidad filosófica*, resulta claro que entendía que la filosofía había llegado a una etapa en la cual ya no era más “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” (Romero, 1961, p. 151). Es decir, Romero pensaba que la filosofía había llegado ya a una etapa en la cual se había convertido en una *función ordinaria de la cultura* latinoamericana. ¿A qué se refería Romero con esta expresión?

Sin duda, lo que Romero quería resaltar era que la filosofía en Latinoamérica ya no se reducía a ser más el esfuerzo aislado de un puñado de hombres célebres, aquellos a quienes denominaba los *fundadores*³ de la filosofía iberoamericana (Romero, 1952, p. 13); es decir, se trata de

aquellos que, por la capacidad especulativa, la autenticidad de la vocación y la autoridad moral [...] echan las bases del pensamiento filosófico iberoamericano, que hoy se desenvuelve en gran parte bajo su advocación y reconociendo su influencia directa o indirecta, por obra del estímulo, el ejemplo, el magisterio o el aporte doctrinal (Romero, 1952, p. 13).

Y cita, a continuación, los nombres representativos de Vasconcelos, Caso, Vaz Ferreira, Korn, Deustua y Molina como exponentes de tal evento. Se trataba, pues, de un grupo de grandes hombres americanos que, habiendo bebido de la cultura filosófica europea, y premunidos de una acendrada vocación americanista, abordaron la problemática de las ideas y la cultura en Latinoamérica, pero bajo la óptica conceptual de la filosofía vigente en su tiempo, la europea. Esta fructífera —aunque incomprendida— generación será, en la perspectiva de Romero, la que propiciará el *boom filosófico* que significará el ingreso de la filosofía iberoamericana en una etapa de *normalidad filosófica*.

El principal rasgo de esta *normalización* consistía en que la filosofía se convertía, así, en una *función ordinaria de la cultura*. Esto quiere decir, en efecto, que la filosofía, lejos de continuar siendo un saber cifrado, esta vez, al *voluntarismo* de aquellos *fundadores*, será, en adelante, un saber convertido en una ocupación habitual de quienquiera; un oficio de pensamiento como cualquier otra función habitual de la

cultura cotidiana latinoamericana. Es decir, la filosofía se habrá *institucionalizado* en el escenario sociocultural latinoamericano.

Romero señala como indicadores del nuevo *clima filosófico*, suscitado por la normalización reinante a los siguientes elementos: el incremento de las vocaciones filosóficas; de las revistas dedicadas a temas filosóficos; de las reuniones y comunicaciones entre los dedicados a esta actividad; y la creciente fundación de sociedades filosóficas en los países iberoamericanos. Por nuestra parte, pensamos que estos indicadores sin duda reflejan un proceso de institucionalización y progresiva profesionalización de la filosofía, que significan la instauración de la filosofía como una profesión u ocupación liberal en el espectro laboral latinoamericano⁴, y que abren la posibilidad de que muchos interesados puedan dedicarse libremente también a ello: ser no solo consumidores de bienes filosóficos importados, sino, también, productores. Con ello, la administración del saber oficial quedaba asociada, pues, al ejercicio en forma profesional de la actividad filosófica, y esto, en el contexto de la modernización social posemancipatoria de la Latinoamérica ochocentista, se tornaba en una exigencia incluso académica, porque, como alguna vez dijo Talcott Parsons, en la Modernidad, “tanto la adquisición y la aplicación de las ciencias como la de los conocimientos liberales se llevan a cabo preponderantemente en un contexto profesional (Parsons, 1967a, p. 34).

No obstante, hoy, al cabo de casi 84 años de enunciado este diagnóstico romeriano, cabe interrogarse: ¿constituyó el mismo la última y definitiva verdad sobre este fenómeno ocurrido en el campo de las ideas latinoamericanas a caballo entre los siglos XIX y XX? Para tener una idea acerca de ello, es menester preguntarse: ¿en qué consistió este arraigo de la filosofía como una *función ordinaria de la cultura*, y qué función ha venido cumpliendo, si es que cumple alguna? Lo cual implica, a su vez, preguntarse: ¿qué tan *ordinaria* o habitual es hoy entre nosotros la filosofía como una consecuencia del proceso histórico que viene siguiendo? Y siendo el caso que esta América ha sido siempre y es multicultural, ¿a qué *cultura* se refería en su perspectiva Romero y qué idea operativa de cultura administraba Romero en su perspectiva sobre ese conjunto de indicadores a los que englobó bajo el común denominador de *normalidad filosófica*?

Podrá el lector intuir, en consecuencia, cuál es el problema sobre el cual este papel pretende reflexionar. Lo que sigue es, pues, un ensayo de contestación a la primera de las cuestiones —la central— indicadas en el párrafo anterior. Hemos considerado pertinente examinar esta cuestión a la luz de algunas proposiciones básicas enunciadas por el perspectivismo filosófico.

2. ¿Qué nos propone el perspectivismo?

Como es bien sabido, el perspectivismo es aquel enfoque epistemológico que propone considerar el mundo cognoscible bajo una diversidad de perspectivas científicas⁵, esto es, de puntos de vista distintos, que son capaces de ofrecer una perspectiva particular acerca del mundo. Se propugna, así, la posibilidad de aproximarse a los eventos y aspectos del mundo bajo la óptica particular de determinada perspectiva, concebida, incluso, como una peculiar manera de conceptuar lo real. Entonces, se formulan caminos distintos conducentes al mismo objeto, que ejemplifican, bajo la diversidad de enfoques, el conocimiento del mundo, y muestran, desde miradas distintas, la complejidad óptica de lo real.

Lo anterior genera consecuencias para la objetividad y la veracidad de nuestro conocimiento. Si una perspectiva es una mirada única mas no absoluta, entonces no cabe esperar de ella una absoluta y última objetividad, puesto que se trata de una óptica *distinta*. Lo mismo acontece con la noción de verdad: más que la busca de una proposición irrecusablemente verdadera, se hace hincapié en el hecho de que la perspectiva aspira a *decir su palabra*, esto es, delimita el ámbito fragmentario de lo que puede decir y lo que no puede decir sobre la actualidad de determinado objeto. Se trataría, en consecuencia, de un conocimiento limitado, aunque no falsificado (Ferrater, 2004, tomo III, p. 2767).

Como señala Ronald Giere, esta forma de entender el conocimiento científico del mundo es relativamente reciente. Antes no se hacía mayor cuestión de Estado acerca de él, y, en todo caso, los problemas fueron generados por la aplicación práctica de dicho conocimiento. “It was taken for granted that scientists were discovering the objectively real inner workings of nature”⁶, escribe Giere (2006, p. 1). Mientras sea útil y acarree bienestar, no se hacía mayor cuestión de Estado de la actividad científica que servía de fundamento a la tecnología.

No obstante, ¿acaso las perspectivas sobre el mundo se dan sin implicar algún tipo de compromiso ideológico u ontológico con el mundo de una forma intelectualmente neutra? No lo creemos, porque, como señala Giere, “the less committal the scientific claims, the more room there is for constructivist interpretations”⁷ (2006, p. 3), en el entendido de pensar que todo conocimiento es, en general, producto de una construcción social sin absolutamente nada puramente objetivo que se tenga por descubrir.

Una actitud ingenua podría concluir dando por sentado, sin mayor examen, que el hombre de ciencia puede descubrir leyes verdaderas, las cuales, una vez establecidas, pasarán a formar parte del acervo humano⁸. A diferencia de esto, Giere nos

plantea un *realismo en perspectiva*, en condicional: aparenta ser lo que es, pero no necesariamente (es lo que aparenta ser). Sin llegar a un ultimismo epistemológico, una afirmación científica puede validarse socialmente si incluye una exhaustiva consideración histórica de lo que el problema en cuestión ha sido y viene todavía siendo hoy. Por esta razón, el constructivismo propone que el conocimiento consiste en una construcción social de la realidad.

Así pues, una perspectiva es un punto de vista. Pero el perspectivismo no es un relativismo, en el que cada perspectiva se considera tan buena como cualquier otra, como diría Giere. Por el contrario, una perspectiva implica ver las cosas desde ópticas diferentes, generando percepciones distintas. Como señala Giere, tanto los instrumentos como las teorías científicas son creaciones humanas.

De otro lado, Ortega señala que, en la historia, se ha venido incurriendo en el error de tachar el punto de vista individual como falso. Por ello, dice, “el punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad. Otra cosa es un artificio” (1966, p. 22). Y a continuación añade que “la realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, solo puede llegar a estas multiplicándose en mil caras o haces” (1966, p. 23). Es decir, la realidad puede ser mirada por cada quien desde su particular ubicación en el cosmos.

Sin embargo, la economía entre los científicos, así como entre estos y el mundo, genera consenso acerca del valor de determinada perspectiva. Empero, también hay la conciencia de que en la investigación científica siempre hay algún grado de contingencia. Como escribe Giere, “if scientific knowledge is perspectival, scientific claims are neither as objective as objectivist realists think nor as socially determined as even moderate constructivists often claim”⁹ (Ortega, 1966, p. 16).

Recordemos que Giere (2006, p. 11 y ss.) nos explica que los modelos científicos están basados en determinados principios que les sirven de fundamento para que se construya, acerca de la realidad, un conjunto de enunciados. Con tales modelos, entonces, se pueden construir teorías explicativas acerca de los hechos del mundo. Los modelos, pues, tienen carácter representacional, con la particularidad de que esta representación, en rigor, no la hace el modelo, sino el investigador. “It is not the model that is doing the representing; it is the scientist using the model who is doing the representing”¹⁰, escribe Giere (2006, p. 11, p. 64).

El resultado será un modelo explicativo del cual carece de sentido decir que es verdadero o falso. Más bien, hay que decir que dicho modelo “se ajusta o no” al sistema real de los hechos, o “se aplica o no” a dicho sistema. Y hay que considerar,

asimismo, que tales modelos no se comparan directamente con datos experimentales, sino con modelos de datos. Por el contrario, los datos directos quedarán interpretados, pues, a la luz del modelo previamente asumido.

Por otra parte, también consideramos oportuno recordar aquí, con Gadamer (2012, p. 165), que una interpretación de la realidad es como una recreación de ella. Esto debe tener lugar en el contexto de un modelo representativo que adjudica algún sentido contextual a los datos empíricos acopiados. No hay una única representación considerable como la única correcta, toda vez que cada representación intenta serlo.

Y bien. Lo manifestado hasta aquí acerca del perspectivismo, ¿qué aproximación nos posibilita para examinar más de cerca el discurso de Francisco Romero sobre la normalidad filosófica en Latinoamérica? Veamos.

3. ¿Es la normalidad filosófica un hecho objetivo o una perspectiva?

Se podría comenzar a discutir el punto apoyándose, a guisa de ejemplo, en los estudios de Chartier y otros autores acerca de la lectura y los libros en tanto que vehículos que posibilitan la construcción de sentido y la apropiación de determinados bienes simbólicos, que constituyen la fuente de usos y significaciones dinámicas y no estáticas. Porque recordemos que, según Romero, desde el siglo XIX, se incrementó la producción escrita sobre temas filosóficos y aumentó, también, el número de lectores especializados en una temática de esa índole. De algún modo, estos lectores han debido surgir de la cultura popular, como ya mostró Lyons (2016).

Durante la Colonia, los libros constituían un bien privatizado y restringido al consumo de solo cierta élite ilustrada y económicamente pudiente, dado que eran bienes importados y caros (Macera, 1977; Torre, 1940). Para el siglo XIX, con la masiva difusión de los impresos, gracias a la difusión de la imprenta, se democratizó algo más el acceso al disfrute de la producción bibliográfica (Medina, 1907), lo que repercutió en la necesidad de una educación que garantice el aprendizaje de la lectoescritura y, en consecuencia, la inserción a participar más activamente del universo simbólico dador de sentido que era propio de la América occidentalizada.

Chartier centra su investigación en las sociedades del Antiguo Régimen, entre los siglos XVI y XVIII, y busca comprender cómo “la circulación multiplicada de lo escrito impreso transformó las formas de sociabilidad, autorizó pensamientos nuevos, modificó las relaciones con el poder” (Chartier, 2005, p. 50). Esto requería de un nuevo enfoque acerca de la dualidad “mundo del texto versus mundo del lector”, que quedaba implicada en las transformaciones mencionadas. El mundo

del texto se metamorfoseaba en un vehículo de nuevas actitudes, de nuevos simbolismos, de nueva cultura y de nuevas relaciones de poder en el contexto social. Así, se constituyen nuevas fuentes de interpretación de lo real tanto como de lo propiamente simbólico de la cultura. Inclusive, la idea de verdad quedará en entredicho, porque ni habrá una única verdad ni tampoco un único poseedor de esta. Se producirá, para utilizar una expresión de Foucault, una apropiación social de los discursos, que condiciona las representaciones simbólicas y las prácticas culturales. Volviendo a Romero, en su diagnóstico de 1940 recreó algunos aspectos de la realidad cultural latinoamericana, y a su articulación les asignó la denominación de *normalidad filosófica*. Este modelo representacional suponía que, en nuestro continente, se estaba produciendo un fenómeno cultural, de manera similar a lo que había acontecido en el Viejo Mundo: que la actividad filosófica, esto es, el quehacer de elaborar productos culturales considerados de carácter *filosófico* (textos, teorías, filosofemas, incluso cátedras, etc.), iba convirtiéndose en una actividad normal o común en la cultura latinoamericana, de un modo similar a como ya se desarrollaban otras dimensiones de la cultura, como la ciencia, el arte, la religión o el derecho, por citar algunos ejemplos. A esto responde la calificación que Romero asignó a la filosofía en Latinoamérica como una *función ordinaria de la cultura*.

¿Qué más quería decir Romero con esta expresión? De conformidad con sus propias palabras, la actividad filosófica empieza a realizarse entre nosotros

no ya como la meditación o creación de unos pocos entendimientos conscientes de la indiferencia circundante; tampoco, como la actividad exclusiva de unos cuantos hombres dotados de una vocación capaz de mantenerse firme a pesar de todo. Como cualquier oficio teórico, la filosofía permite y aun requiere el aporte de mentes no extraordinarias; basta el indispensable sentido para estos problemas, la seriedad, la información, la disciplina (Romero, 1961, p. 151).

¿Qué quieren decir estas palabras? En ellas, el lector podrá apreciar cómo Romero percibe que el negocio filosófico fue convirtiéndose en un oficio normal o común, como cualquier otra función de la cultura. Esto es, que empezaba a definirse un espacio propio y un lugar en el conjunto del saber oficial gracias a la dedicación de un número creciente de personas, que experimentaban la convocación para este tipo de actividades, a pesar de que al resto de la sociedad parecía no llamarle

la atención. De esta manera, Latinoamérica despertaba a llevar a cabo una ocupación que, hasta antes del proceso emancipatorio, era un tipo de menester que interesaba principalmente al sector teológico o eclesiástico de la sociedad colonial¹¹.

¿Qué se requería para esta nueva función de la cultura? No hay en Romero, a nuestro juicio, el menor atisbo de subestimar a los americanos, a quienes cree incapaces de filosofar, como nos conceptuaron los invasores europeos del siglo XVI. Heredada de las importaciones culturales desde la Metrópoli, la filosofía que se hacía durante la Colonia solo exigía como prerrequisito la vocación teológico-religiosa. Como dice Romero, solo se requería del “indispensable sentido para estos problemas”, es decir, que quien se siente atraído por estas insinuaciones intelectuales esté dotado de interés. No se requería del concurso de nada “extraordinario”. Y, también, se requería de un espíritu serio, que sea capaz de ser ilustrado y manejar información que lo acostumbre a la disciplina del quehacer intelectual. Características todas estas, sin duda, aprendidas de los europeos¹².

Es importante poner de relieve esto, por cuanto, de esta manera, quedaba en entredicho la idea que denunciaba Zea, en 1969, por la cual los europeos del siglo XVI consideraron a nuestros antepasados aborígenes como seres inferiores e incapaces de articular filosofía alguna. El *lóγος* no era privativo de los europeos, sino patrimonio de todo hombre, por qué no del latinoamericano también (Zea, 1969, cap. I).

En otro lugar, Romero (1967, p. 144 y ss.) distingue entre periodos aurales y periodos normalizados sobre el proceso histórico del pensamiento filosófico. Adoptando un principio de tipo evolucionista, señala que un periodo normalizado es un periodo en el cual la actividad del pensamiento *se ha tornado* en algo normal, y se ha establecido y aplicado un método, dentro del cual las manifestaciones irracionales fueron mantenidas como expresiones subalternas.

En las etapas normalizadas, indica Romero, ocurre una vigencia metodológica que no tiene lugar en las etapas aurales. En estas etapas normalizadas

perviven de algún modo las prescripciones metódicas y en alguna medida continúan configurando la marcha del pensamiento con el poder de la tradición, imponiendo su cuño tanto a los brotes irracionales como a otros de diferente estilo que en ocasiones tales suelen surgir contra la ortodoxia establecida (Romero, 1967, p. 147).

Y esto fue lo que aconteció en Latinoamérica. En la perspectiva señalada por Romero, hay un principio evolutivo, pero que, en nuestro caso, fue adoptado como

parte de la tradición de pensamiento filosófico occidental. Esta etapa de normalidad, por lo tanto, es una etapa de madurez filosófica; y luego agrega Romero que

dos notas destacaremos por ahora en esta nueva etapa en las que nos encontramos: la voluntad de superar el intelectualismo en su método, sin renunciar por ello a la rigurosidad metódica, y una alianza de la filosofía con intereses y direcciones de la experiencia humana y de la cultura que antes habían preocupado poco a la especulación filosófica o de los que por completo se había desentendido (Romero, 1967, p. 158).

Lo que se estaba “normalizando” era una actividad cultural que tenía que ver con el ámbito de producción de las ideas, un territorio tan escurridizo, de cuya concepción no cabe pensar que sea resultado de una interpretación unívoca o única, y menos indiscutible. El ámbito de la producción de las ideas es tan pantanoso que puede generar vaguedad. Han de generarse, pues, muchas perspectivas, porque, como piensa Romero, “conviene ensayar muchos tipos de esa historia ideológica, que solo existe todavía en realizaciones un tanto provisionales, para explotar todas sus posibilidades y aproximarse así a un modelo que resulte satisfactorio” (Romero, 1967, p. 193).

El ámbito de las realidades culturales o del espíritu demanda varios concursos o miradas, porque se trata de un campo a cuyo conocimiento nos aproximamos desde distintos ángulos u ópticas; toda vez que, en su estudio,

el investigador y lo investigado coinciden y aun se funden en muchos aspectos, y por lo mismo no es hacedero en todos los casos ese examen objetivo y sin compromisos que es de regla en la indagación de la naturaleza (Romero, 1967, p. 195).

No existe, entonces, una única o unívoca manera de ver filosóficamente las cosas. De hecho, en la historia de las ideas filosóficas, hay tradiciones, corrientes de pensamiento y escuelas diversas, que inclusive a menudo disienten en el tratamiento o abordaje de un mismo problema. Con frecuencia, esta confrontación entre tradiciones ha tenido consecuencias decisivas para el progreso filosófico (Romero, 1967, p. 126). Es normal pensar, entonces, que la historia de las ideas filosóficas se caracterice por que los pensadores se enfrenten a problemas comunes, pero frente a los cuales adoptan puntos de vista discordantes o incluso contradictorios entre sí. Como muy bien escribía Spengler, en 1922,

un pensador es un hombre cuyo destino consiste en representar simbólicamente su tiempo por medio de sus intuiciones y conceptos personales. No puede elegir. Piensa como tiene que pensar, y lo verdadero para él es, en último término, lo que con él ha nacido, constituyendo la imagen de su mundo. La verdad no la construye él, sino que la descubre en sí mismo. La verdad es el pensador mismo; es su esencia propia reducida a palabras, el sentido de su personalidad vaciado en una doctrina (Spengler, 1958, p. 17).

Como ha mostrado Collins, “la vida intelectual está hecha antes que nada de conflictos y desacuerdos” (2005, p. 1). La característica ha sido la oposición de ideas, el diálogo entre opuestos. Si bien las ideas engendran otras ideas, el movimiento que se suscita bajo la denominación de *historia de las ideas* es, en buena cuenta, resultado de la confrontación persistente entre estas, las cuales son producidas por individuos que a veces conforman agrupaciones, hermandades, fraternidades o logias que, sin embargo, bien pueden oponerse y discrepar entre sí.

Cada grupo, manejando una determinada perspectiva acerca de algún problema o de una cierta concepción del mundo, se caracteriza por la práctica ordinaria y conjunta de determinados rituales de interacción, que se yerguen como una fragua de ideas, identificaciones, intercambios y contactos que permanentemente someten a escrutinio racional las presuntas verdades, generando diversidad de perspectivas y enfoques renovadores y unificadores de la actividad científica.

Si acogemos el modelo romeriano, aceptaremos que dicho modelo es la interpretación de un filósofo sobre un aspecto del proceso cultural americano *en su tiempo*. En el encuadre de dicho modelo está presente la idea de universalidad de la filosofía como forma de saber racional que, no obstante, personifica la visión particular del filósofo que ensaya una lectura evolutiva de dicho sector de nuestro proceso cultural. El peligro, empero, reside en pensar que, porque el discurso y la actitud filosófica tienen presunta universalidad, cabría tomar in toto la palabra de un filósofo como la sabiduría o la fuente única de lo sabio. Al respecto, pensamos como Badiou, cuando señala que

filósofo es aquel que crea sus propios problemas, aquel que inventa problemas, y no aquel al cual la televisión puede preguntarle todas las noches su opinión sobre los sucesos del día. Un verdadero filósofo decide por sí mismo qué problemas son importantes, y propone nuevos problemas. La filosofía es, ante todo, inventar nuevos problemas (Badiou, 2011, p. 13).

La invención es personal, pero la perspectiva y el discurso también lo son. La confrontación —y hasta la oposición— de los discursos no lacera, sino reitera lo universal de la actitud. Y deja a buen recaudo, sobre todo, que el mundo, como tal, mundo, es un problema, y el hombre como parte de él. Por ejemplo, lo que para los europeos del siglo XVI fue una conquista y un derecho de adjunción y posesión de lo “conquistado”, para los americanos fue una invasión, seguida de explotación y sojuzgamiento de la masa aborígen.

¿Qué perspectiva se adoptará como una verdad? Nosotros seguiremos el mandato de nuestra conciencia, y esta nos dice que, aunque hayamos sido occidentalizados (o accidentalizados) *a fortiori*, la experiencia histórica nos ha enseñado a aceptar esa condición, pero sin renegar o dar la espalda a nuestras raíces histórico-culturales. De ahí que pensamos que la perspectiva abierta por la interpretación romeriana, aun cuando sea acusada de legitimar la tradición y el discurso filosóficos del invasor europeo, nosotros, sin embargo, no nos plegaremos a ese coro, y pensamos, más bien, que, en una etapa de mayor madurez espiritual, la filosofía que hemos aprendido y cultivado genere su propio contrario dialéctico, y demuestre ser más filosofía que nunca porque es crítica y autocrítica (sin pretensiones de absolutismo ideológico), abriendo la posibilidad de que, mirándonos ante el espejo de nuestra propia historia, nos reconozcamos también capaces de macerar el *lóγος* en nuestra subjetividad reflexiva, sin menoscabo de nuestra humanidad y, *mutatis mutandis*, tan capaces de filosofar de manera análoga al invasor¹³.

Así pues, por muy normalizada que haya devenido entre nosotros, la filosofía no cesa de estar en moto perpetuo. En constante negación de sí, fisurándose sin concesiones de ninguna índole; y he ahí su autenticidad (o su peculiaridad): se respeta a sí misma en tanto que, negándose perpetuamente a sí, aspira cada día a encontrarse consigo misma, con su “verdad”. Por ello, Žižek dice que “quizá debemos dejar que se rompa el sueño de que hay una filosofía normal. Quizá la filosofía sea la anormalidad por antonomasia” (2011, p. 62).

Entonces, los humanos, producto de la crítica y el cuestionamiento, sentiremos la necesidad de romper con esa presunta normalidad; o que tal normalidad es algo estática, y la actitud interior es dinámica, en tanto que esta persista en ser auténtica. El hecho ocurre en la realidad, pero el modelo hermenéutico propuesto será clave para su legitimación como modelo, que propicie, jalone, anticipe y consienta dicha persistente negación de sí; caso contrario, *no es filosofía*. Por ese motivo, estamos de acuerdo con Badiou cuando dice que “la filosofía implica pensar no

aquello que es, sino aquello que no es como es; implica pensar no los contratos, sino las rupturas de los contratos. La filosofía solo se interesa por relaciones que no son relaciones” (Badiou, 2011, p. 23).

De ahí que, por muy normalizada que se encuentre en el conjunto sociocultural, la filosofía es la mejor fuente productora de incertidumbres y de resquebrajamiento de todas aquellas contrataciones que se venga asumiendo como certezas, cuidando de que la interpretación no caiga en alguna forma de etnocentrismo. Porque, como decía Droysen, “el mayor peligro y la mayor dificultad de la concepción histórica es siempre la de que traigamos involuntariamente las opiniones y presupuestos de nuestro propio presente y nos procuremos con ello la comprensión del pasado” (Droysen, 1983, p. 187).

Bien. La expuesta más atrás era, en buena cuenta, la perspectiva teórica que Romero defendía en su diagnóstico e interpretación. El modelo a que obedecía su interpretación asumía a la filosofía como un saber universal que, aunque originario y procedente del Viejo Mundo, no nos anclaba a continuar siendo dominados una vez producida la Emancipación. Aunque incorporados *a fortiori* a Occidente, heredamos, de esta cultura, el incentivo del espíritu filosófico, el cual, lejos de tener una finalidad eurocéntrica o de legitimar únicamente los productos filosóficos europeos, como remarcan otras perspectivas, fue capaz de germinar criticidad y problematismo filosófico en nuestra América, como lo atestiguan los precitados *fundadores*, a los que Romero se ha referido en algunos de sus escritos¹⁴.

Una señal clara de una presencia perspectivista en torno al enfoque de Romero consiste en que, al generarse un *clima filosófico* característico del estado de normalidad filosófica, se generan espacios públicos (*ἀγορά*) para la discusión y el libre intercambio entre pluralidad de posiciones, las cuales, ante el asunto de la tradicional “búsqueda de la verdad”, se encuentran en paridad de condiciones epistémicas. En este tipo de normalidad filosófica hay lugar para que cada punto de vista diga su palabra (al modo de la metodología de Freire) sobre los asuntos de que versa esta disciplina del saber. Surge, también, el *derecho a la filosofía* (Derrida, 1990), en tanto y en cuanto que cada postura (perspectiva) tiene el derecho a ser defendida en su mismidad frente a las críticas de otras posturas que presumen de arrogarse mayor grado de certidumbre en sus enfoques y evoluciones teóricas. Así, la normalización de la filosofía no tiene por qué conllevar la disolución del espíritu crítico y problematizador que es característico de la genuina actitud filosófica. Siempre quedará abierta la posibilidad de admitir el valor de otras interpretaciones que amplíen el horizonte de conocimiento sobre los ítems tratados

filosóficamente, sin irrogarse una presunta primacía o vanguardia tocante al conocimiento. En el ámbito de una filosofía convertida en función ordinaria de la cultura, pues, tienen lugar intuiciones que son la enunciación de vivencias personales, sin que sean reducidas a solipsismos (Martyniuk, 2023). Frente a las tradiciones que pretendan unificar o tornar unívocas las construcciones filosóficas, se corre el riesgo, como señala Bergson, de subestimar el potencial de espontaneidad que subyace al pensar filosófico (Bergson, 1973b, p. 99).

Bergson había advertido que la intuición era “la *simpatía* por la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpresable” (Bergson, 1973a, p. 16). La expresión de esta simpatía es una vivencia de aquello que es inefable, esto es, posiblemente cognoscible mas no decible. Y esta vivencia es *mi* vivencia; lleva marcada, en forma indeleble, la impronta de lo estrictamente personal e intransferible. En esta experiencia de la intuición descansa, pues, aquella espontaneidad del acto de filosofar, que no se constreñirá a *repetir* filosofemas pasados, sino a generar un movimiento *personal* en procura del conocimiento.

Entonces, por mucho que la filosofía se haya tornado un saber profesional en el contexto de una tradición (o convergencia de tradiciones), o que se haya metamorfoseado en una función ordinaria de la cultura, ello no implica que se legitime un *pensamiento único*, o que se tenga que hablar en singular y no en plural de “discurso filosófico” en lugar de “discursos filosóficos”. Es consustancial a la vivencia filosófica su sello personal, porque el diálogo entre la subjetividad reflexiva y el ser es particular; no significa univocidad discursiva o monocultural. La normalidad filosófica supone la incorporación de todo el potencial ínsito al genuino filosofar que aspira a ser tal, como es la apertura del espíritu a la diversidad pluridiscursiva, sin menoscabo de las implicancias políticas que están involucradas (o que incluso subyacen) tras las narrativas filosóficas.

Conviene efectuar aquí una puntualización conceptual. Tampoco se trata de que pontifiquemos de una incorporación *a fortiori* a Occidente con total desmedro de las experiencias autóctonas de nuestra cultura y de nuestro pensar. No nos plegaremos al coro de una retórica pro-Modernidad occidental, que nos hace creer que hemos sido (y seguiríamos siéndolo) los no privilegiados de un *lóγος* europeo fundador y administrador del saber “oficial”, y que, siendo inferiores y dominados, estaríamos condenados a ser subalternos y perpetuos colonizados. Si bien la filosofía se normalizó entre nosotros en el marco de una retórica supuestamente civilizatoria y modernizadora, mientras nuestra gente y su cultura fueron incor-

porados, cual trofeo de guerra, a la esfera occidental, también nos parece ser cierto que la conciencia americana ha reflexionado y caminado ya lo suficiente como para problematizar su *identidad* y su sí-mismo. Esto supone, cómo no, considerar algún nivel de desoccidentalización que corra en paralelo a una reivindicación de la experiencia histórica y cultural ancestral vernácula, como expresión ideológica de una vivencia del mundo de raigambre propia. No hacerlo, eso sí, constituye una vuelta de tuerca a la condición de subordinados en que culturalmente nos encontramos sumidos.

En la percepción de Romero, Latinoamérica, pues, despertaba a un novísimo acto de filosofar. En la aproximación ensayada, en su artículo de 1940, quedaba establecida una notable interpretación de cierto momento decisivo del proceso histórico de la filosofía en nuestro territorio. Nos parece claro que Romero tenía en mente, en su momento, el patrón de entendimiento de aquello que ya por entonces se podía considerar como propiamente filosófico. Siendo un producto cultural occidental¹⁵, la pauta aprendida por entonces era de origen y procedencia europea. Era “lo que había” *in illo tempore*. Las siguientes palabras del propio Romero son reveladoras de aquello:

con todo esto nos aproximamos a la organización y coordinación de la vida filosófica en nuestro ámbito. Ciertas expresiones que como espontáneamente se vienen al teclado de la máquina al escribir de este tema, dicen más en su concisión de fórmulas que largos y circunstanciados desarrollos; expresiones como clima filosófico, vida filosófica, conciencia filosófica, designan una dimensión actual de nuestra cultura y nombran lo que acaso constituye en ella la dimensión más reciente, la novedad más fresca y prometedora (Romero, 1961, pp. 153-154).

Esa “disposición actual” es a la que nos hemos referido, la presencia corporativa de la filosofía en el ámbito del entresijo cultural latinoamericano¹⁶, y aquellos términos enumerados por Romero, designan aspectos o atributos relevantes de aquel estado de la filosofía en la América “emancipada”.

En el modelo representacional asumido por Romero, cada uno de los indicadores mencionados por él, tomados en forma aislada o individual, como simples datos empíricos, generan ambigüedad de interpretación y nada acaban diciéndonos. Cada uno de dichos indicadores, de por sí, podían serlo de diversidad de eventos que estarían teniendo lugar en la realidad de la cultura. El modelo representacional postulado por Romero, por el contrario, visto en una perspectiva funcionalista,

nos permite una lectura de tales indicadores como formando parte de una estructura representacional que nos sirve para entender, de un modo lógico y coherente, el sistema real (factual) que venía aconteciendo en la cultura latinoamericana.

Hay una interacción entre todos los indicadores definitorios de la normalidad filosófica. Si bien es cierto que cada uno de ellos cumple una función al interior de la estructuración definida por la normalidad filosófica, se genera, no obstante, un conjunto simbólico que da sentido a cada uno de dichos componentes que cumple determinada función en el conjunto de la estructura. Sería imposible ensayar una comprensión de la tesis romeriana con prescindencia del aparato simbólico asociado a dicha normalidad filosófica (Malinowski, 1970, p. 178). Como diría el antropólogo, este aparato simbólico, que adjudica funcionalidad y dinamismo a la normalidad filosófica, estandariza y, por lo tanto, normaliza el actuar de cada factor componente.

Viene bien recordar aquí que Ricoeur define a la interpretación como “el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal” (Ricoeur, 2008, p. 17). Si esto es así, entonces ¿qué significación hay en los indicadores de normalidad filosófica enumerados por Romero? Será necesario un trabajo exegético que permita interpretar los sentidos que permanecen sin descifrar tras aquella descripción. Zanjando la posibilidad fenomenológica que tienen los sujetos reflexivos de comprender la lógica de ese discurso, se abre paso el modelo interpretativo. Los datos, de por sí, como diría Giere, poco nos dirán si no los insertamos en modelos explicativos¹⁷ que adjudican sentido, pero teniendo en consideración, como advierte Ricoeur, que “hay interpretación allí donde hay sentido múltiple, y es en la interpretación donde la pluralidad de sentidos se pone de manifiesto” (Ricoeur, 2008, p. 17).

En la arquitectónica del sentido hay, como indica Ricoeur, un *nudo semántico*, el cual parece definir canónicamente un *doble sentido* o *sentido múltiple* que muestra ocultando el abanico de posibilidades significativas o interpretativas que están implicados en la ἐρμηνεία de ese texto. Por tanto, la narrativa óptica que dé cuenta del ser de la normalidad filosófica no podrá constreñirse, pues, a una sola óptica hermenéutica. Exigirá, como muestra Ricoeur en otro lugar (1986, p. 161 y ss.), explicar y comprender la lógica oculta de los significados articulando una teoría del texto, más una teoría de la acción (interpretativa) y otra de la historia. Al fin y al cabo, como pensaría Childe (1981, p. 14), si todos los elementos que definen un orden histórico están en una relación inteligible (y funcional, al estilo de Ma-

linowski), el orden del discurso recuperará la inteligibilidad y la riqueza óptica de la unidad de dicho esquema, y la retórica subsecuente *aparentará* ambivalencia e inseguridad, pero no cancelará la diversidad interpretativa que su estructuración implica. Por algo decía Huizinga, durante una conferencia, en Santander, en 1934, que “el grupo, la institución, el Estado, vive su vida histórica como una unidad y un todo, y, como tal, tiene que ser considerado y analizado por la ciencia histórica” (Huizinga, 1934, pp. 73-74).

En su modelo teórico, Romero señaló que había varios síntomas que venían presentándose en nuestro ámbito cultural, que indicaban la presencia de una nueva ocurrencia. Entre aquellos síntomas mencionó, por ejemplo, el incremento en el número de vocaciones filosóficas surgidas; y, asimismo, el aumento en el número de publicaciones filosóficas especializadas que habían ido haciendo su aparición hasta el momento de su diagnóstico, en diciembre de 1940. Aquel incremento en el número de vocaciones filosóficas fue interpretado por Romero como una señal clara de que América despertaba a una convocación filosófica de nuevo tipo, no supeditada a la esfera teológico-eclesiástica propia del periodo colonial. De la misma forma, las vocaciones rompían con su aislamiento y cultivaban un espíritu más corporativo y vinculado. Tampoco dicho incremento fue visto como un mero evento culterano, por el cual la filosofía sería solo un ornamento cultural para la clase social pudiente, propio también de una educación de corte colonial.

Asimismo, el incremento en el número de las publicaciones especializadas, en el contexto del modelo representacional (hipotético-deductivo) romeriano, podía ser leído con sentido corporativo, como que se podía acceder a una formación en la cual la educación filosófica cobraba notable presencia y relevancia. Ello suponía entender o postular una notable deselitización en el acceso al consumo de material impreso, hemerográfico y bibliográfico, por un creciente número de americanos educados y cultivados formalmente en la nueva usanza¹⁸.

Finalmente, y no menos importante, se podía comprender que, gracias a la perspectiva señalada por Romero, la enseñanza de todo este aparato académico de la filosofía democratizaba el acceso de muchas personas a formar parte de los procesos de producción, circulación y consumo de los bienes filosóficos de un modo análogo a como venía ya aconteciendo en el Viejo Mundo.

Nosotros pensamos que este modelo romeriano no generaba una ley de clausura interpretativa en la historia de las ideas latinoamericanas. Habiendo sido, desde sus remotos orígenes, entendida como crítica y problematización sin limitaciones, y habiéndola heredado América de su incorporación a Occidente, es claramente

concebible, consecuentemente, que de ese modo procesual deba ser entendida aquí: como un proceso histórico en permanente estado de regeneración dialéctica. Negándose a sí misma, y estando, por tanto, en perpetuo movimiento, era de esperar que, en algún momento posterior, *en su momento*, con alguna mayor madurez, autoconciencia y recorrido filosófico, pudiese emprender la tarea de autoproblematizarse, y preguntarse quién era, por qué era como era y, en cualquier caso, quién estaba llamada a ser. Es decir, pensar más allá del modelo romeriano occidental y ensayar a preguntarse si, con anterioridad a la invasión europea, el antiguo americano, premunido de un λόγος crítico, no podrá también haber filosofado o, cuando menos, haber vivido una ontología no Occidental de las características descritas por Mircea Eliade (1972) para las culturas “primitivas” o ancestrales.

En consecuencia, para nosotros, el modelo interpretativo postulado por Romero describe una lectura hermenéutica de eventos histórico-culturales y sociales que venían teniendo lugar en nuestra cotidianeidad cultural. De hecho, ha habido otras perspectivas alternativas, a algunas de las cuales pasaremos una fugaz revista crítica a continuación.

4. Políticas del desprendimiento

A la perspectiva planteada por Francisco Romero sobre la normalidad filosófica se la ha acusado de ser prooccidentalista, eurocentrista y hasta colonializante. Bajo una retórica fundamentalmente proveniente de la orilla marxista, se ha pretendido que la normalidad filosófica tipificada por el pensador argentino constituye una legitimación de un estado de dominación ideológica y que representa la burocratización de un saber que, lejos de reivindicar lo aborigen originario, es, más bien, prolongación de un estado de colonialidad que nos ha generado el espejismo civilizatorio de creernos plenamente modernos, de habernos incorporado a “la cultura universal”, superando algún presunto estado de primitivismo o de previa barbarie.

Con el nombre de *desprendimiento* se conoce a todas aquellas formas de promover el pensamiento descolonial que nos ayuden a desprendernos de aquel espejismo de modernidad o de civilización a que nos condujo la modernidad europea, que nos ha hecho creernos libres, productivos, productores de una riqueza que, al final, ya no era nuestra, ni estaba destinada a nosotros, ni cuyos réditos estaban tampoco destinados a nuestro usufructo. Este desprendimiento supondrá impulsar un conjunto de medidas para combatir la tiniebla epistémica en que vivimos

sumidos, sin reivindicarnos como parte sustancial de una historia en la cual quedamos convocados a definirnos en nuestra mismidad. Ello supone la crítica y el librepensamiento que acometa la tarea liberadora.

Como consecuencia de lo anterior, se da inicio, en el plano de las ideas, a un proceso crítico de desoccidentalización. Esto es, a la búsqueda de un saber que no contribuya a legitimar o a perpetuar la dominación ni la devoción a las ficciones que caracterizan al espejismo de modernización de que hemos sido víctimas, las cuales nos han sido injertadas no sin una gran dosis de intolerancia y violencia simbólica y epistémica. ¿Qué la singulariza? Como indica Mignolo, “la modernidad produce heridas coloniales, patriarcales (normas y jerarquías que regulen el género y la sexualidad) y racistas (normas y jerarquías que regulen la etnicidad), promueve el entretenimiento (banal) y narcotiza el pensamiento” (Mignolo, 2014, p. 7; los paréntesis son suyos). Es vivir sumergidos en esta condición, que ha venido debilitando y minando nuestra voluntad histórica, sin posibilidad de sanación política ni epistémica y, más bien, legitimando y sancionando como *lo universal* el consumo y el tener, antes que el ser.

Así como avanzamos, podríamos también retroceder. A nosotros no nos parece que esta legítima perspectiva reivindicatoria de nuestra cultura e identidad esté reñida con la perspectiva filosófica planteada por Romero para conocer y comprender el proceso histórico de nuestras ideas. Creemos que se debe caminar bajo esa dirección. Según aquella perspectiva, se podría acusar a Romero de que su mirada legitima el anclaje a Occidente y contribuiría a dar una vuelta de tuerca a la dominación colonial proeuropea.

Pero, también pensamos que, si bien hemos de reivindicarnos e incluirnos en la historia (universal¹⁹) con una política de nuestro nombre propio, también consideramos que hay dimensiones que no podemos ignorar. De resultas del proceso histórico vivido, resultamos ser herederos de una tradición en cuya inicialidad no hemos tenido parte, pero con la que, posteriormente, hemos ido creando, en conjunto con la cultura del invasor europeo, una suerte de hibridación cultural, que no nos tiene por qué obstar para encontrar razones que nos dificulten el identificar y aceptar nuestras raíces histórico-culturales, ni tampoco nuestro nombre propio, y reingresar a la historia de la especie humana —para hablar en la jerga kantiana— con nuestra propia voz y en nuestra propia tonalidad cultural.

Si de vindicar mi identidad se trata, en el concierto *globalizado* de hoy (en que, empero, hay potestades todopoderosas que hacen lo que quieren, en nombre de la *verdad de Occidente*), una elemental psicoterapia política me exigirá, ante todo,

que reconozca mi condición de *subalterno*, en donde, para el Occidente actual, no soy ni sujeto ni tema, si nos referimos al enfoque de Spivak (2011). Entonces, quien asoma en el horizonte y me reivindica es Nietzsche, puesto que exige que me pregunte *quién soy* (Nietzsche, 1980, p. 15), y que me dedique a derribar ídolos (Nietzsche, 1980, p. 16). El primer ídolo por derribar será, pues, aquel que dice “soy un Occidental” (= un europeizado más). Aun cuando, de una parte, Alberdi decía, en 1842, que Francia era el pueblo (de Europa) destinado a brindar educación filosófica a los pueblos americanos (Alberdi, 1842, p. 56); mientras que, de otra parte, Mariátegui reconocía, por su lado, en 1928, haber hecho en Europa su mejor aprendizaje (Mariátegui, 1963, p. 8).

¿Puedo desoccidentalizarme sin dejar de ser occidental, pero discutiendo sobre mi ipseidad, como el Nietzsche de *Ecce homo*? ¿Por qué no? La ciencia de la antropología cultural me enseña que “la mayoría de los rasgos hallados en cualquier sociedad se han originado en otra” (Harris, 2003, p. 24). Ha sido, a lo largo de la historia de la especie humana, tan complejo, variopinto e intenso el intercambio cultural entre las diversas culturas que, en rigor, ¿a qué podríamos denominar como *propio*, como lo químicamente puro y propio, de una determinada cultura? ¿Qué se entendería por “lo propio”?

El término que utiliza Harris es *préstamo*. Entonces, conceptúa que la mayoría de los elementos culturales tipificados como “propios”, en la etnografía de determinada cultura²⁰, son todos, casi con seguridad, préstamos obtenidos del intercambio con otras culturas. ¿Por qué, entonces, pretender hacer una indagación filosófica de espaldas a la ciencia, como tanto han reclamado algunas voces, en el siglo XX? ¿No decía Kant que una filosofía sin ciencia es vacía, tanto como que una ciencia sin filosofía es ciega? Y así, ¿cómo pretender juzgar como europeizante, o adherente sin más a Occidente, la perspectiva postulada por Romero, que pretende dar cuenta de cómo, en determinado momento de nuestra historia, los americanos comenzamos a demostrar que también éramos capaces de filosofar? ¿Era, acaso, en el siglo XIX, inmediateamente producido el proceso emancipatorio, el momento indicado para pensar que debía también darse esa política de desprendimiento de Occidente? Descontando el alzamiento de Túpac Amaru II, ¿podía creerse, acaso, que la masa aborigen, explotada durante casi tres siglos, podía ser reivindicada culturalmente, cuando ni siquiera en los planos económico, social y político lo era?

El proceso de normalización de la filosofía, ocurrido bajo el marco cultural de una América occidentalizada, implicó, como lo ha evidenciado la perspectiva ro-

meriana, la incoación de un ejercicio filosófico²¹ en una Latinoamérica inventada como tal²² e incorporada a la égida europea (= occidental). Con la dación de todos los indicadores de ese estado, enumerados por Romero, se experimentó una primera hora filosófica, la cual pasaba por la asimilación en reversa de la tradición filosófica occidental, fenómeno que Miró Quesada denomina de *recuperación anabásica* de dicha tradición²³.

Si seguimos la pista dialéctica del proceso de nuestras ideas, en el momento histórico que corresponde empezarán a darse las condiciones de posibilidad para la aparición de una conciencia crítica, que signifique que no nos constreñimos a solo asimilar en reversa la tradición filosófica occidental ni tampoco que quedemos destinados a permanecer en semejante condición meramente repetitiva, sin posibilidad alguna de aspirar a un pensamiento propio, que sea producto de una interpelación histórica y cultural que exija de nosotros, como diría Kant, una mayoría de edad, un intenso proceso de despertar racional, por el cual sometamos a cuestionamiento nuestra mismidad y seamos capaces de descubrir lo que nos es propio, lo que nos caracteriza y que nos define en tal o cual sentido.

Cada cosa en su momento. ¿Solo asimilación de productos filosóficos provenientes de otros centros culturales donde se produce filosofía? No, porque, si todos producen filosofemas, entonces a todos podemos escuchar y de todos podemos aprender algo, *siempre*. ¿Y nosotros? Filosofar por cuenta propia, para nosotros, ¿qué presupondrá? No inventaremos la pólvora, aunque experimentemos el placer de recrear su inicialidad *por nuestra cuenta y riesgo*. Solo experimentaremos el pensar según nuestra subjetividad reflexiva, y tendremos, como diría Heidegger, nuestra propia aproximación al ser, nuestro encuentro propio con él. Luego, en nuestra edad de la razón, podemos ejercitar nuestro *sapere aude* y, siguiendo los postulados pedagógicos de Paulo Freire, aprenderemos a (sentir la necesidad de) decir nuestra palabra. No somos subalternos, como diría la ya citada Spivak, ¿o nos sentimos cómodos siéndolo? Aprenderemos a hablar con voz propia, no más a solo repetir, y *todos*, por consiguiente, adquirirán ese derecho a (pensar y) hablar, sacudiendo las ataduras del poder opresor. Vale decir, adquirirán, pues, el derecho a la filosofía (Derrida, 1990).

Zea (1939) decía que América era un entresijo de culturas. Por lo tanto, no más un discurso monocultural. Hay muchas voces en esta Latinoamérica pluriforme. Todos tienen derecho a (y necesidad de) decir su palabra y a asumir determinada perspectiva, creer en ella, desarrollarla, defenderla y nutrirla de sustento²⁴. No somos la única ni la última voz: quienes filosofan, miran *en grande* (Kant) su propia

experiencia y desde ella, y algo nos pueden decir, de hecho, algo *podemos* (y debemos) decir nosotros también. Si nos quedásemos en el simple monólogo reflexivo, anclaríamos en una etapa prenatalizada (Romero, 1961, p. 151); de modo que, siendo la filosofía un *diálogo*, es decir, un *λόγος* entre dos o más, la perspectiva de cada uno no pretenderá erigirse un *la* verdad zanjada y terminante, sino en la recuperación, en su narrativa, de su mirada filosófica. De esta manera, todos ganaremos en *autenticidad* al estar en posición de ensayar a dar cuenta, en nuestro *λόγος*, de quiénes somos, por qué somos como somos y hacia dónde debiéramos de enrumbarnos.

Porque, ser *auténtico* querrá decir, en el ámbito de nuestra cotidianeidad, extrañarnos de quiénes somos y lanzarnos al encuentro de nuestro ser real. Algo nos ha ocurrido, o algo nos viene ocurriendo, de modo tal que lo primero será que nos miremos autocríticamente, como extraños a nosotros mismos, sin saber quiénes somos o por qué somos quienes somos. Así, nos descubrimos como un *dasein* y entramos en trance del preguntar filosófico. Somos, entonces, un signo de interrogación, y no sabemos quiénes somos. Consecuentemente, mirarnos y extrañarnos de quiénes somos nos conducirá a una manera de vernos y, por ahí, a una perspectiva acerca de nosotros y nuestro proceso histórico, o de aquel proceso histórico cuyo resultado actual somos quienes somos.

La economía y la dialéctica que moverán a la dicotomía monólogo/diálogo agilizará ese encuentro con nuestra ipseidad. Estamos tan ligados a quienes hemos sido que, acaso, hay un *continuum* que nos conduce al presente, pero que, *después*, nos lleva a interrogarnos por quiénes somos. Por ello, como reflexiona Giannini, “no hay un punto en la historia desde el cual el hombre empiece absolutamente a hacer su propia realidad. Puede afirmarse, en cambio, que el hombre llega siempre *tarde* a su propia historia” (Giannini, 1968, p. 138; la cursiva es suya)²⁵. Entonces bien; el decir filosófico, nuestro decir filosófico será, pues, la vehiculización de nuestro yo, desde aquí hasta nuestro auténtico rostro. Y aprenderemos a ser libres aprendiendo a decir nuestra palabra, nuestro *λόγος*.

Cada cosa, pues, en su momento. Todo llega cuando (y hasta donde) le es dado llegar. Parafraseando a Miró Quesada, se diría que *reconocer* que decimos nuestra palabra, y comprender que es *nuestra*, será la realización de un proyecto latinoamericano de pensar (filosóficamente). Empero, decir *mi* palabra significa que diga *aquello que pienso*, no precisamente que prosiga repitiendo lo que dicen (o piensan) otras voces²⁶. Lo que pienso, ¿lo puedo asociar o respaldar en lo que otros dicen, otras voces provenientes de otro universo cultural? Sí. Pero, “lo que yo

pienso” significa (*¡sapere aude!*) incluso (o de preferencia) lo que yo pienso contra (la perspectiva en la que o) lo que otros crean. No significa químicamente solo lo que yo pienso: también puedo respaldar lo que pienso en lo que otros piensan, pues de por medio está la categoría *tradición filosófica*. Aunque se trate de una tradición ideológica distinta a la mía, por mediación de una presunta universalidad en la narrativa filosófica²⁷.

Así las cosas, según sostiene Miró Quesada, “la filosofía latinoamericana ha alcanzado, en todos los campos, un empuje y una originalidad que le confieren innegable importancia” (Miró Quesada, 1981, p. 12). Siempre esta perspectiva será riesgosa y polémica porque, como añade Miró Quesada, “cuando la ideología del analizado no es como la ideología del analizador, se vea su obra con malos ojos, y se pierda la visión de lo esencial y realmente significativo” (Miró Quesada, 1981, p. 12). No podemos esperar unanimidad, o una perspectiva única, en filosofía. No transigimos con la intransigencia, sobre todo ideológica. Es fundamentalismo creer que se es dueño de la verdad y que todos los demás están errados, sobre todo si no comparten nuestra ideología.

Mientras que el perspectivismo nos ayuda a comprender que la perspectiva historiográfica asumida por Romero constituye un criterio hermenéutico para ordenar, interpretar y asumir una posición ante el proceso histórico de las ideas en el pasado reciente de Latinoamérica, la cerrazón ultimista con que ciertas interpretaciones monolíticas se aproximan a ese fenómeno histórico acabe siendo miope de horizonte epistémico.

En esa dirección, nosotros no transigimos con la actitud intolerante del profesor chileno José Santos-Herceg, quien, en su libro *Conflicto de representaciones* (2010), llega a decir que la tesis romeriana no amerita mayor explicación (Santos, 2010, p. 109)²⁸. ¿Qué nos dice este autor? Según Santos, lo que hace Romero es un diagnóstico histórico-sociológico, según el cual, repitiendo al profesor Carlos Osandón (1982), admite que se trata de una etapa de la filosofía en Latinoamérica en la cual —ahora repitiendo a Romero— dice que la filosofía se torna en una común función de la cultura²⁹. Entonces, para Santos, cuando Romero dice que la filosofía se ha vuelto tal, es que se ha vuelto algo común y generalizado (Santos, 2010, p. 109), y la filosofía circula “en la sociedad integrándose a la cultura como una más de sus funciones” (Santos, 2010, p. 109). Esta sería, para Santos, la novedad de la que habla Romero: que la filosofía se incorpora a la cultura como un quehacer habitual. No ofrece mayor análisis del discurso romeriano de los aspectos concomitantes que están implicados en él.

Según Santos, los indicadores de normalidad filosófica señalados por Romero no son solo descriptivos sino normativos: así debe ser la actividad filosófica normal. Además, debe darse, dice, insertada en el contexto de una tradición filosófica, pero no explica cuál sería esta ni se detiene a hurgar en cuál sería. Asimismo, tratando de criticar la naturaleza de dicha normalidad filosófica, dice Santos que, para Romero, es destacable la severidad y rigurosidad del estudio de la filosofía por entonces. A nuestro entender, olvida Santos que la normalidad filosófica tuvo lugar en el contexto de una incorporación *a fortiori* a la órbita occidental. La cultura oficial incluía el ejercicio de la filosofía, primero con un cariz teológico, y, luego, con un sentido más seglar, que supuso, entre otras cosas, el acceso de nuevos sectores a las mociones de la cultura latinoamericana.

Aparte de repetir los lugares comunes de Fornet-Betancourt, Santos apela a otra repetición, la visión ideologizante de Horacio Cerutti, para quien —y Santos canónicamente con él— la normalidad filosófica es un momento europeizante entre nosotros. A estos estudiosos les fastidia que Romero piense en una normalidad filosófica en la cual reconoce la raíz europea de esta, pensada, ellos creen eso, para marginar y ningunear la tradición cultural aborígen³⁰.

Más prudente y objetiva que la perspectiva ideologizada del profesor Santos, nos parece la perspectiva asumida por Augusto Salazar Bondy, para quien, a pesar de sostener que lo que se normalizó fue una inautenticidad, no se cerró a la admisión del hecho descrito por el modelo romeriano. En efecto, Salazar Bondy carece de impedimentos ideológicos que le obsten admitir que la normalidad filosófica latinoamericana conllevó la profesionalización del quehacer filosófico en nuestras latitudes, así como la vinculación que este hecho acarreó con el ámbito de la Academia, como ya venía sucediendo en Occidente. Esta normalidad filosófica implica, para Salazar Bondy, una regularización del ejercicio filosófico (Salazar Bondy, 1968, p. 26).

Una de las más importantes consecuencias que ha traído esta regularización, o conversión de la actividad filosófica en una acción regular, establecida, en nuestra cultura, es, al decir de Salazar Bondy, que “se ha suscitado un profundo interés por la evolución de las ideas en nuestros países y por el sentido y alcance de nuestro pensamiento” (Salazar Bondy, 1968, p. 26). Así, los estudios sobre historia de las ideas se han difundido ampliamente en Hispanoamérica, lo cual, a nuestro parecer, pone de relieve la preocupación crítica por conocer lo que pensamos; qué curso han tenido las ideas en nuestro continente; y, en fin, revelan la asunción de una actitud de búsqueda inquisitiva por comprender quiénes somos y qué pensamos

o qué tenemos que decir acerca del mundo, del hombre y de nuestra experiencia vital e histórica.

Para Salazar Bondy, la normalidad filosófica supone la aceptación de “la posibilidad de que en nuestros países se dé una filosofía al estilo occidental” (1968, p. 57). Esto significa que los americanos, ya occidentalizados, podemos hacer filosofía del mismo modo a como lo hacen los europeos. ¿Y quiénes pueden filosofar? Romero decía que, como para cualquier oficio teórico, filosofar exige mentes no extraordinarias, ya que se necesitan tan solo interés y disciplina para realizar estudios de esta índole (Romero, 1961, p. 151). Como afirmaba Zea, podemos acceder al *lóγος*, filosofar como todos y, en consecuencia, mostrar cuán humanos somos, sin ser ni más ni menos que nadie. En otros términos, la filosofía no es un bien de imposible adquisición o consumo para ningún hispanoamericano, y todos podemos acceder a los procesos de producción, circulación y consumo de los bienes filosóficos. Como opina Salazar Bondy, “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” (1961, p. 5).

5. ¿Cuál es nuestra perspectiva?

En otros lugares³¹ hemos tenido ocasión de definir, con algún detalle, cuál es nuestra posición sobre el tema de la normalidad filosófica latinoamericana. La principal aseveración que antes hemos defendido enuncia que dicha normalidad filosófica, si bien fue un evento que tuvo lugar en el ámbito de la historia de las ideas (filosóficas), tuvo, precisamente por asociación con este acontecimiento ideológico, un rostro educacional. ¿En qué sentido lo tuvo? Lo tuvo en el sentido de que la conversión de la filosofía en una común función de cultura implicó una vinculación educacional de la filosofía con nuestra cultura. Es decir, en el conjunto sociocultural latinoamericano, la filosofía desempeñó una función educacional de primerísimo orden, al convertirse en un ejercicio del pensamiento involucrado muy estrechamente con la educación del pueblo, lo cual supuso, a su vez, su vinculación con instituciones educacionales tanto del nivel superior como también del sistema de la educación básica.

¿Cómo tuvo lugar esta vinculación con los proyectos educacionales nacionales? Tras el largo periodo colonial, en el cual nuestros antepasados aborígenes eran tratados, como dice Casalla (2003, p. 226), como meras *piezas de Indias*, la filosofía pasó por una etapa de desvinculación ideológica con respecto a la influencia

teológico-eclesiástica. La filosofía no era más la sierva de la teología, y se acentuó su proceso de laicización bajo el influjo de corrientes modernas provenientes de Europa, que eran refractarias a la órbita ideológica religiosa. Fue ganando más espacio e influencia el librepensamiento y el cultivo de la criticidad y la reflexividad, algo casi imposible de ejercitarse en el periodo anterior. Asimismo, por los movimientos en el plano educacional, fue ampliándose el radio de influencia de la cultura moderna, y otros factores socioculturales también aportaron su cuota de influencia, como, por ejemplo, la popularización de la lectura y del acceso a los libros, así como la influencia de nuevas corrientes pedagógicas, provenientes del Viejo Mundo.

Lo anterior quiere decir que la actividad filosófica fue desgajándose de la dependencia hacia la teología y el ámbito de la religión, y, poco a poco, fue dejando de ser un bien de consumo privado, o privatizado, solo para los sectores sociales vinculados estrechamente a la Iglesia. Más bien, sectores civiles, próximos a las clases pudientes, pudieron ir accediendo a participar, más cercanamente, de los procesos de producción, circulación y consumo de los bienes filosóficos. Ello ocurrió tras años de censura inquisitorial sobre impresos y textos en general, durante la Colonia (Guibovich, 2004). La posibilidad de acceso a la lectoescritura fue, como dijimos antes, un factor que jalonó la normalidad filosófica como una forma de acceso a la cultura oficial³².

Conociendo y aprendiendo una filosofía basada en la recuperación anabásica de la tradición filosófica occidental (Miró Quesada, 1974), aunque sea repitiendo doctrinas y productos filosóficos pensados al calor de otras experiencias histórico-sociales y culturales, muchos maestros (civiles) de materias filosóficas recurrían a utilizar las fuentes del pensamiento procedentes de otros centros de producción filosófica, repitiéndolas, memorizándolas o utilizándolas solo como un medio culterano para sustentar alguna opción ontológica o alguna preferencia política. Esto, con mucho, sirvió para crear las condiciones de posibilidad de la futura normalización (civil) del quehacer filosófico en Latinoamérica.

También es sabido que, durante la primera mitad del siglo XIX, los Estados nacionales emergentes, privilegiando el tema educacional como un asunto público, empezaron a preocuparse por que las nuevas tendencias del pensamiento pedagógico, provenientes de la Modernidad europea, esparciesen su esfera de influencia en la concepción y ejecución de las políticas educacionales, de modo que tuviese lugar la aparición de nuevas formas y espacios educacionales que den cabida a la ciencia y a la filosofía. Así, fue fundamental, durante ese periodo, el influjo del

positivismo como principio ideológico de modernización educacional, que marcó la incoación de metodologías más apropiadas para el fomento de la educación científica en la sociedad. Asimismo, la filosofía, al menos la que se practicaba en dicho periodo, se pretendía que se nutra de ese espíritu positivo característico del momento.

Todo el proceso anterior desembocó en lo que Romero ha denominado normalidad filosófica en Latinoamérica. La filosofía se normalizó, pues, cumpliendo también una función educacional en la formación espiritual de los latinoamericanos. Vale decir, se normalizó como una educación filosófica. Y, como ya hemos dicho, esta educación filosófica reclamaba, a los enseñantes, una entrega a tiempo completo y a dedicación exclusiva, dada la naturaleza y propósitos que le eran propios, por lo cual fue, poco a poco, profesionalizándose su enseñanza. Luego, el ejercicio de esta parte de la *intelligentsia* demandaba ser un ejercicio profesional en los lindes de la Academia y del conjunto del sistema de la cultura.

Aunque, en los primeros momentos, dicho ejercicio filosófico estaba, como indica Romero (1961, p. 149), puesto en función de la cátedra, lo cierto es que, después, continuó con ese vínculo educacional, y servía, por esta vía educacional, para vehicular la inserción de más americanos a participar de los procesos de producción, circulación y consumo de los bienes filosóficos. La educación filosófica motorizaba una mayor participación en los procesos generadores del quehacer filosófico, lo que posibilitaba el consumo de doctrinas, métodos, temas, filosofemas y textos que, a su vez, factibilizaban la asimilación anabásica de la tradición occidental, y estimulaban, consecuentemente, una producción similar en estos lugares. Este fue el caso, en el Perú del ochocientos; por ejemplo, de don Alejandro Deustua.

En consonancia con lo anterior, ya antes hemos propuesto (Sánchez, 2020b) distinguir entre dos dimensiones o aspectos de la normalidad filosófica. O, mejor, creemos que la incoación de la filosofía como una común función de nuestra cultura, conllevó que tal proceso cultural cristalizó en dos aspectos. A uno le hemos denominado *dimensión conceptual* de la normalidad filosófica, mientras que, al otro, *dimensión administrativa* (Sánchez, 2020a y 2020b). Podemos afirmar que la primera dimensión se refiere al plano doctrinal, al aprendizaje en reversa de la tradición filosófica occidental; en tanto que, con la segunda dimensión, la denominada administrativa, nos estamos refiriendo al giro institucional o de profesionalización experimentado por la actividad filosófica. El primer plano, el conceptual, está referido a la asimilación de la doctrina occidental y a los primeros bocetos de producción filosófica propia, aunque esta última esté condicionada por

aquella asimilación en reversa. Pero, con el plano administrativo, señalamos que la filosofía, como actividad intelectual, se convirtió, en nuestra América, en un oficio de corte profesional; generó lo que Becher (2001) denomina una *tribu académica* y, por tanto, catalizó la asunción de un perfil académico-profesional para el quehacer filosófico de dicha “tribu”.

Una precisión final. No es que la dimensión administrativa de la normalidad filosófica implicase que la filosofía era una actividad que solo podía ser hecha por filósofos profesionales o de universidad, puesto que, si seguimos a Gadamer (1981), hay, en todo individuo humano, una disposición natural para la filosofía. Otro dato relevante, que podemos interpretar desde el modelo postulado aquí, es que la normalidad filosófica, si bien se inició vinculada al sistema de la educación formal, más tarde habría de expandirse, incluso, a otros ejercicios no formales, extraacadémicos, como aconteció, por ejemplo, con la Cátedra Korn, que se creó, bajo el influjo de Romero, en Buenos Aires, en el Colegio Libre de Estudios Superiores, en 1930 (Colegio Libre de Estudios Superiores, 1953), que proponía un ejercicio de la filosofía abierto a otras profesiones u ocupaciones, no necesariamente constreñidas al círculo filosófico.

De hecho, la filosofía que se normalizó implicó ese proceso “administrativo”. En filosofía, al tornarse esta una función ordinaria de la cultura, conllevó a que se convierta en un ejercicio profesional, adscrito a la Academia y a instituciones vinculadas a la educación y a la formación espiritual de los pueblos latinoamericanos. No obstante, esto no podía impedir que la filosofía sea un bien de disfrute universal, al alcance de todos aquellos que, como decía Romero (1961, p. 154), están premunidos del indispensable sentido para los estudios de este jaez, y hacen que la vena filosófica aflore aquí y allá en nuestras tierras. Así, el filosofar de universidad exigía estudio, disciplinamiento técnico, mucha lectura, vida intelectual en común, intercambios intelectuales con la formación de redes entre los estudiosos (Collins, 2005), entre otros atributos.

La forma como nosotros interpretamos esta normalidad filosófica presupone, asimismo, un carácter *abierto* para ella, tanto para la idea de esta como para el hecho mismo del cual es referente. ¿Qué significa esto? Nosotros creemos en una normalidad filosófica abierta, esto es, que siempre implicará un cuestionamiento a la filosofía misma y su papel como función ordinaria de la cultura. Ello supone cuestionar, incluso, su sentido como forma de saber, en una era como la actual, ahíta de toxicidad posmoderna.

6. Conclusiones

De conformidad con la argumentación precedente, podemos inferir que la evidencia nos autoriza a suscribir como válidos los siguientes enunciados fundamentales:

- Al presentar Romero los indicadores que tipifican la normalidad filosófica, estaba presentando su mirada relativa a una faceta del proceso histórico de las ideas filosóficas en Latinoamérica.
- Esta mirada romeriana constituye una perspectiva teórica basada en aquellas contingencias sobre el proceso de nuestro pensamiento filosófico, y ha calado hondamente en la comunidad filosófica latinoamericana, aunque también ha sido muy resistida, sobre todo, por aquellos sectores ideológicamente próximos a la retórica marxista.
- Por nuestra parte, pensamos que la normalidad filosófica fue un acontecimiento de rostro educacional, puesto que supuso que la filosofía ganaba un espacio propio en el entresijo cultural latinoamericano (Zea, 1939), y desempeñó una función educacional, de corte laical, en la formación espiritual de nuestros pueblos.
- Por último, queda claro que la normalidad filosófica no supone que la filosofía tiene ganado un lugar inconmovible en el conjunto sociocultural, toda vez que, para que se mantenga viva como forma de saber y no se convierta en reliquia intelectual, debe ser cuestionada, y que sea sometida a una perpetua rendición de cuentas epistemológicas. De ahí el carácter abierto que postulamos para la normalidad filosófica latinoamericana.

Notas

- 1 Candidato a doctor en Filosofía por la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 2 El título de este párrafo se lo debemos a una metáfora empleada por Romero (1957) para referirse a la realización de la normalidad filosófica.
- 3 Recuerde el lector que, a esta misma generación de pensadores, Miró Quesada denominaba los *patriarcas* (1974, p. 13 y ss.).
- 4 A imagen y semejanza de cómo había acontecido con la actividad filosófica en el Viejo Mundo.

- 5 De plano, es oportuno recordar aquí que, para Russell (1981), la ciencia es, de por sí, una perspectiva diferente de conocimiento del mundo, con respecto a la religión o el arte.
- 6 “Se daba por sentado que los científicos estaban descubriendo el funcionamiento interno objetivamente real de la naturaleza” (traducción propia).
- 7 “cuanto menos comprometidas sean las afirmaciones científicas, más espacio hay para las interpretaciones constructivistas” (traducción propia).
- 8 Acumulativo, diría acaso Kuhn.
- 9 “Si el conocimiento científico es perspectivo, las afirmaciones científicas no son ni tan objetivas como piensan los realistas objetivistas ni tan determinadas socialmente como afirman incluso los constructivistas moderados” (traducción propia).
- 10 “No es el modelo el que representa; es el científico, usuario del modelo, quien realiza la representación” (traducción propia).
- 11 Conviene recordar aquí, de pasada, que, al respecto, Dussel (1994, p. 31) conceptúa a esta formulación romeriana como la “segunda normalidad”, habiendo acaecido, según Dussel, la primera, durante la Colonia. Si bien estimamos llamativa esta tesis, la encontramos asaz discutible, pero no hay lugar aquí para ocuparnos de ella.
- 12 Para aquellos que crean que este hecho representó una vuelta de tuerca a la situación de sujeción ideológica y dominación extranjera, ¿cómo fue que esta misma filosofía europea fue capaz de suscitar espíritus tan libertarios como, por ejemplo, el de un Alberdi, quien, lejos de ser un repetitivo o dominado, asumió, más bien, una actitud frontal y crítica hacia el colonialismo ideológico?
- 13 Este proyecto tuvo su realización, según Miró Quesada (1974), en la por él llamada *generación técnica*.
- 14 Véase, a guisa de ejemplo, Romero (1957).
- 15 Tomando la voz *filosofía* en un sentido *histórico*, como aconsejaba Sobrevilla (2014, p. 21 y ss.).
- 16 Expresión que pertenece a Zea (1939).
- 17 O funcionales, como diría Malinowski.
- 18 Aquí bien podría acaso tipificarse un caso de *biculturalidad*, como señala Burke (2014b, p. 21) para aquellas élites que, en la Europa del siglo XVII, podían compartir un saber culto con un conocimiento de la cultura popular. Ayudaría mucho si, sobre los *fundadores* de la filosofía latinoamericana (Romero dixit), se pudiese practicar una *prosopografía* (Burke, 2014b, p. 16), algo así como una etnografía de los usos y costumbres intelectuales que les eran característicos. Un estudio de este jaez, si bien muy útil, requeriría mucha exégesis documental, o una investigación microhistórica (Levi, 2014, p. 119 y ss.).

- 19 Que, acaso en otro sentido, debería ser entendida con sentido *pluriversal*.
- 20 Aunque hoy ya algo clásica, la Guía de Murdock (1966) sigue siendo un buen referente etnográfico para el inventario científico de los rasgos típicos de determinada cultura.
- 21 Instalación en la historia, como la denomina Miró Quesada (1974, p. 41).
- 22 Como ha mostrado O’Gorman (2001), invención hecha, además, con todo el poderío técnico y científico de un occidente que, así, afianza su poder político y legitima la presunta universalidad de su saber.
- 23 Lo cual supone, como decía Obando (2003, p. 44), un proceso de trasplante cultural de Occidente al escenario aborígen, pero sin que ello signifique que aquí la filosofía trasplantada haya tenido un proceso histórico “igual” al de la filosofía original europea.
- 24 Recuerde el lector cómo Dussel (2017, p. 25 y ss.) busca hoy la conciliación, vía el diálogo interfilosófico e intercultural, entre tradiciones filosóficas diversas y excluidas por el espíritu eurocentrista.
- 25 Justamente, una mirada histórica rápida, de este tipo, sobre nuestro ser histórico y su vocación filosófica, es la que ensayaba Romero en un escrito de 1942 (Romero, 1952).
- 26 Claro, a quienes, algunas veces, puedo hoy citar en respaldo de mis argumentos, y, otras veces, criticarlos y acusarlos de imperialistas o eurocentristas. Eso de repetir a otros, y luego criticarlos de proimperialistas o eurocentristas, ¿no será una de las estrategias de que García (1990) nos habla para entrar y salir de la modernidad? Si la hibridación cultural genera pseudoentradas para la simulación de una modernidad que no nos pertenece ni termina de cuajarnos como modernos, pero también genera escondrijos para salir velozmente de esa tal modernidad que agoniza carente de una perspectiva racional que la respalde, ¿cómo se puede entender, entonces, ese encuentro entre lo tradicional y lo moderno en el ámbito de las ideas filosóficas, en que algunos beben del saber “universal”, pero del cual, luego, denuestan tildándolo de eurocentrista o imperialista? ¿Inautenticidad a la vista?
- 27 Pero considerando que el discurso tenido tradicionalmente por *lo universal*, el europeo, como entiende Zea (1978, p. 27), es solo la imagen de la cultura hegemónica, es decir, la que corresponde a la cultura de aquel hombre, el europeo, que (nos) impuso su dominio.
- 28 Y, sin embargo, dedica, en seguida, casi cinco páginas a ocuparse de analizarla.
- 29 Llama mucho nuestra atención el que Santos no cite, en ningún momento, la principal fuente (Romero, 1961) en la cual el pensador argentino desarrolla con algún detenimiento su perspectiva sobre la normalidad filosófica latinoamericana. ¿Crítica de oídas? ¿Cómo puede criticar aquello que no lee?

- 30 Si Santos se refiere al pensamiento y cultura aborigen, a nosotros nos aterra lo que Santos manifiesta: ¿era ese, acaso, el contexto histórico del cual debíamos esperar una reivindicación de lo aborigen, cuando las luchas por este motivo yacían aún en el plano político, como ocurrió, por ejemplo, con Túpac Amaru II? Además, el movimiento indigenista apareció después. Es bueno que el profesor Santos recuerde que Mariátegui reconocía que sus mejores años de formación los obtuvo de la cultura europea. Al igual que Fornet, quien coquetea con la retórica marxista, Santos parece no considerar que ha disfrutado, con legítimo derecho, de las ventajas académicas (estudios, posgrados, cátedras remuneradas, etc.) que nuestra filosofía ha ganado gracias al proceso histórico-cultural de la normalidad filosófica.
- 31 Sánchez, 2015, 2020a y 2020b.
- 32 De hecho, Lyons (2011) reporta una masiva alfabetización en el mundo occidental ochocentista. En coalescencia con esto, la definición de la noción de *pueblo*, en el siglo XIX, como ha mostrado Burke (2014a, p. 39 y ss.), supuso la comprensión de la necesidad de su alfabetización y educación, acorde a las exigencias de la novísima era industrial en ciernes, que iba requiriendo de mano de obra calificada.

Referencias bibliográficas

- Alberdi, J. B. (1842). Ideas para presidir a la confección del curso de Filosofía Contemporánea en el Colegio de Humanidades. En J. J. E. Gracia e I. Jaksic (1988), *Filosofía e identidad cultural en América Latina*. Monte Ávila.
- Badiou, A. (2011). Pensar el acontecimiento. En A. Badiou y S. Žižek, *Filosofía y actualidad. El debate* (pp. 13-46). Amorrortu.
- Becher, T. (2001). *Tribus y territorios académicos. La indagación intelectual y las culturas de las disciplinas*. Gedisa.
- Bergson, H. (1973a). Introducción a la metafísica. En *Introducción a la metafísica*. Siglo Veinte.
- Bergson, H. (1973b). La intuición filosófica. En *Introducción a la metafísica*. Siglo Veinte.
- Burke, P. (2013). *Hibridismo cultural*. Akal.
- Burke, P. (2014a). *Cultura popular en la Europa moderna*. Alianza Editorial.
- Burke, P. (2014b). *Venecia y Ámsterdam. Estudio sobre las élites del siglo XVII*. Gedisa.
- Casalla, M. (2003). *América Latina en perspectiva. Dramas del pasado, huellas del presente*. Altamira.
- Castro Gómez, S. (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Puvill Libros.

- Chartier, R. (2005). El mundo como representación. En *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural* (pp. 45-62). Gedisa.
- Childe, V. G. (1981). *Teoría de la historia*. La Pléyade.
- Colegio Libre de Estudios Superiores, CLES. (1953). *Veinte años de labor (20 de mayo 1930-16 de julio 1952)*. CLES.
- Collins, R. (2005). *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*. Hacer.
- Derrida, J. (1984). Nietzsche: políticas del nombre propio. *La filosofía como institución*. Juan Granica.
- Derrida, J. (1990). *Du droit à la philosophie*. Éditions Galilée.
- Derrida, J. (1990a). La philosophie dans sa langue nationale. En *Du droit à la philosophie* (pp. 283-309). Éditions Galilée.
- Droysen, J. G. (1983). *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia*. Alfa.
- Dussel, E. (1994). *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Nueva América.
- Dussel, E. (2017). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Akal.
- Eliade, M. (1972). *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Alianza Editorial.
- Gadamer, H.-G. (1981). Acerca de la disposición natural del hombre para la filosofía. En *La razón en la época de la ciencia*. Alfa.
- Gadamer, H.-G. (2012). *Verdad y método*. Tomo I. Sígueme.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.
- Giere, R. (2006). *Scientific perspectivism*. The University of Chicago Press.
- Giannini, H. (1968). *El mito de la autenticidad*. Ediciones de la Universidad de Chile.
- Guibovich Pérez, P. (2004). Las herramientas del censor: catálogos y edictos de libros prohibidos en la Inquisición de Lima, 1570-1754. En P. M. Cátedra y M. L. López-Vidriero (dirs.), *La memoria de los libros. Estudios sobre la historia del escrito y de la lectura en Europa y América* (pp. 839-850). Tomo I. Instituto de Historia del Libro y de la Lectura.
- Harris, M. (2003). *Antropología cultural*. Alianza Editorial.
- Huizinga, J. (1934). *Sobre el estado actual de la ciencia histórica*. Revista de Occidente.
- Lander, E. (Comp.) (2003). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.

- Levi, G. (2014). Sobre microhistoria. En P. Burke (ed.), *Formas de hacer historia*. Alianza Editorial.
- Lyons, M. (2011). Los nuevos lectores del siglo XIX: mujeres, niños, obreros. En G. Cavallo y R. Chartier (coords.), *Historia de la lectura en el mundo occidental* (pp. 387-424). Taurus.
- Lyons, M. (2012). *Historia de la lectura y de la escritura en el mundo occidental*. Editoras del Calderón.
- Lyons, M. (2016). *La cultura escrita de la gente común en Europa, 1860-1920*. Amper-sand.
- Macera, P. (1977). Bibliotecas peruanas del siglo XVIII. En *Trabajos de Historia*. Tomo I. Instituto Nacional de Cultura.
- Malinowski, B. (1970). *Una teoría científica de la cultura*. Sudamericana.
- Mariátegui, J. C. (1963). Advertencia. En *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Amauta.
- Martyniuk, C. (2023). *El espíritu solipsista. Filosofía, normatividad, pedagogía*. Prometeo.
- Medina, J. T. (1907). *La imprenta en Lima (1584-1824)*. Tomo IV. Impreso y grabado en casa del autor.
- Mignolo, W. (2014). Prefacio. En B. Aguer (ed.), *Cartografías del poder y descolonialidad*. Ediciones del Signo.
- Miró Quesada Cantuarias, F. (1974). *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. Fondo de Cultura Económica.
- Miró Quesada Cantuarias, F. (1981). *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. Fondo de Cultura Económica.
- Murdock, G. P. (1966). *Guía para la clasificación de los datos culturales*. Unión Panamericana de la OEA.
- Nietzsche, F. (1980). *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Alianza Editorial.
- Obando Morán, J. O. (2003). *Ocaso de una impostura. El fracaso del paradigma intelectualista de la filosofía en el Perú*. Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos.
- O’Gorman, E. (2001). *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. Fondo de Cultura Económica.
- Ortega y Gasset, J. (1966). Verdad y perspectiva. En *El Espectador*. Tomo I. Espasa-Calpe.
- Ossandón Buljevic, C. A. (1982). El concepto de “normalidad filosófica” en Francisco Romero. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 385, pp. 92-108.

- Parsons, T. (1967a). Las profesiones y la estructura social. En *Ensayos de teoría sociológica* (pp. 34-36). Paidós.
- Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*. Tomo 2. Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (2008). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Fondo de Cultura Económica.
- Romero, F. (1952). Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano. En *Sobre la filosofía en América*. Raigal.
- Romero, F. (1957). Enrique José Varona. En *Filósofos y problemas*. Losada.
- Romero, F. (1961). Sobre la filosofía en Iberoamérica. En *Filosofía de la persona y otros ensayos de filosofía*. Losada.
- Romero, F. (1967). Sobre la historia de la filosofía. En *La estructura de la historia de la filosofía y otros ensayos*. Losada.
- Russell, B. (1981). *La perspectiva científica*. Ariel.
- Salazar Bondy, A. (1968). ¿Existe una filosofía de nuestra América? Siglo XXI.
- Sánchez Paredes, C. M. (2015). *Francisco Romero como normalizador de la filosofía en Latinoamérica*. [Tesis de licenciatura en Filosofía, Universidad Nacional Mayor de San Marcos].
- Sánchez Paredes, C. M. (2020a). *La normalidad filosófica en Francisco Romero como normalidad educacional de la filosofía en Latinoamérica*. [Tesis de magíster en Filosofía, Universidad Nacional Mayor de San Marcos].
- Sánchez Paredes, C. M. (2020b). La normalidad filosófica, un fenómeno educacional en movimiento. *Tesis*, 13(16), 111-116.
- Santos-Herceg, J. (2010). *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*. Fondo de Cultura Económica.
- Sasso, J. (1998). *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*. Monte Ávila.
- Sobrevilla Alcázar, D. (2014). *Introducción a la filosofía*. Editorial Universitaria de la Universidad Ricardo Palma.
- Sociedad Filosófica Buenos Aires. (1994). *La filosofía, los filósofos, las instituciones filosóficas. Una perspectiva generacional en la Argentina de fin de siglo*. Sociedad Filosófica Buenos Aires.
- Spengler, O. (1958). *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*. Tomo I. Espasa-Calpe.

- Spivak, G. C. (2011). ¿Puede hablar el subalterno? El Cuenco de Plata.
- Torre Revello, J. (1940). *El libro, la imprenta y el periodismo en América durante la dominación española*. Casa Jacobo Peuser.
- Zea, L. (1939). Hispanoamérica, entresijo de culturas. *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 36.
- Zea, L. (1980). *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI.
- Zea, L. (1978). *Filosofía de la historia americana*. Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2011). La filosofía no es un diálogo. En A. Badiou y S. Žižek, *Filosofía y actualidad. El debate*. Amorrortu.