

El concepto de "Normalidad Filosófica" en Francisco Romero¹

Carlos A. Ossandón

El examen de concepto que vamos a estudiar permite la utilización de, al menos, dos vertientes analíticas: la investigación, por un lado, preferentemente conceptual, que da lugar a consideraciones de tipo gnoseológico y metodológico, y, por otro, la investigación de los contenidos de realidad más esenciales que el concepto encierra. Intentaremos desarrollar estas dos vertientes de análisis, para que, sobre la base del esclarecimiento tanto de los presupuestos como del mensaje explícito del concepto, apuntemos al objetivo más importante del presente artículo, a saber, la constitución y afirmación de una de las nociones claves de nuestra tradición filosófica².

I. El concepto

Si nos detenemos en la primera de las vertientes indicadas, nos surge inmediatamente la inquietud relativa al "status" categorial de *normalidad filosófica*. En otras palabras, se trata de saber el carácter particular, más precisamente, la función específica que su creador ha asignado a esta categoría en tanto que tal.

Salta a la vista que su papel consiste en servir de *tipificador* de un determinado período de la historia de la filosofía en nuestro continente. Es éste, pues, un concepto que pertenece a la historiografía filosófica, cuya función más propia es la de precisar el rasgo más sobresaliente que ha alcanzado la actividad filosófica entre nosotros.

La inquietud siguiente dice relación con los presupuestos, es decir, en este caso, los criterios de periodización que *normalidad filosófica* contiene y aplica. Quisiéramos comprender aquí el particular procedimiento metódico que transparente la noción romeriana y también emitir un juicio acerca de la legitimidad de este procedimiento. El último apartado de este artículo correspondiente a la "crítica" tiene la pretensión de abordar el segundo de los aspectos indicados. Con respecto al primer aspecto, observamos que el concepto en cuestión emplea, según confesión del propio Romero en relación con la estructura de la historia de la filosofía en general, el criterio de las "tandas" o "promociones," en un sentido muy amplio, no rígido³. El estado actual de los estudios filosóficos en Iberoamérica se halla determinado, dice Romero, por la acción sucesiva de una serie de "generaciones"⁴. Son éstas las que organizan, estructuran y explican nuestro movimiento filosófico. La *normalidad filosófica* puede ser entendida, en esta primera aproximación, como la última y más actual de las "generaciones". No hay que olvidar, sin embargo, que esta entidad historiográfica es utilizada con mucha amplitud, en términos muy generales, permitiendo con ello una comprensión que trasciende los marcos estrictos que señala la mencionada entidad. Es así que *normalidad filosófica* puede ser entendida igualmente como un estado o etapa, es decir, como el nivel particular que alcanza el quehacer filosófico en la actualidad.

Junto con la aplicación del criterio generacional, formulado explícitamente por Romero, hemos creído hallar otro, rastreable sólo implícitamente. Nos referimos al esfuerzo de periodización *interna* que supone el concepto romeriano. Esto significa que el análisis se sumerge en el proceso particular de gestación y desarrollo de nuestra filosofía, con el objetivo de precisar, en el seguimiento de ese y no otro devenir, la característica más relevante del quehacer filosófico iberoamericano contemporáneo. A este análisis, que se sitúa dentro y no fuera del drama de nuestro desenvolvimiento filosófico y que denominamos criterio historiográfico interno, se le opone otro de carácter *externo* que, en la acepción que nos interesa destacar ahora, se contenta tan sólo con periodizar la historia de la filosofía en América desde el punto de vista de la influencia, de la aceptación o asimilación de las corrientes filosóficas europeas⁵.

II. Su ubicación

Detengámonos a continuación en la segunda de las vertientes indicadas. Intentemos primeramente ver el lugar que *normalidad filosófica* ocupa en el esquema general de desarrollo de la cultura iberoamericana, como también dentro del desenvolvimiento específico de nuestra filosofía. Ambas cuestiones, que han sido examinadas por Romero, facilitan un primer contacto con el concepto que nos ocupa:

a) "Nuestra cultura –dice Romero– había preferido hasta ahora los estudios de índole literaria e histórica; histórica y literaria parecía ser, conjuntamente, la vocación de la inteligencia iberoamericana"⁶. Eran éstas actividades que hasta hace muy poco absorbían completamente el interés intelectual, pero que muy recientemente comienzan a dejar de ser modos e intereses exclusivos de indagación y creación, para permitir que paralelamente surjan y se desarrollen otros modos e intereses de incubación más lenta y tardía. Estas nuevas preocupaciones, principalmente científicas y filosóficas, de data muy reciente entre nosotros, inauguran, según Romero, una también nueva y superior etapa en nuestra cultura. El hecho de que ésta "se eleve a la conciencia filosófica" significa que llega "a su definitiva mayoría de edad", ya que "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"⁷. La conquista de un espacio para el desarrollo de la "conciencia filosófica", la incorporación definitiva de ésta a nuestra cultura, el consiguiente auge, extensión y generalización de los estudios filosóficos, constituyen precisamente esas características de "normalidad" en este quehacer, necesarias para el inicio de un nuevo estadio de la cultura americana. Son estos rasgos los que dan un carácter no conocido hasta ahora a la preocupación filosófica, posibilitando la elevación cultural, y creando, al mismo tiempo, las condiciones para que, como prenuncia Romero, Iberoamérica se apreste a "decir su palabra en lo filosófico"⁸. El logro de la "normalidad" en el sentido que apuntamos es la situación que faculta, en su dominio, el cambio de timón que se produce en nuestra cultura. Más preciso aún, la *normalidad filosófica*

es ya la expresión del comienzo de esta nueva etapa. No hay que creer, empero, que una vez alcanzado el estado de "normalidad" en lo filosófico, éste 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"⁹. El acrecentamiento de nuestra cultura filosófica, el dominio del instrumental técnico, el conocimiento de lo contemporáneo, la recuperación de la historia de la filosofía occidental, en suma, la necesidad de poseer una muy seria y rigurosa formación e información filosófica, constituye, dadas nuestras carencias actuales, nuestro "verdadero problema filosófico"¹⁰, la tarea que puede permitir en el futuro la realización de proyectos verdaderamente originales¹¹. La *normalidad filosófica* si bien no garantiza por arte de magia la formulación de estos proyectos, ya que, como hemos visto, es indispensable acometer con el esfuerzo indicado, ella crea, no obstante, las condiciones mínimas y de madurez cultural necesarias para la consecución de la auténtica originalidad filosófica, siendo esta aspiración el momento cúlmine de la mencionada "normalidad".

b) Si nos fijamos ahora en la evolución que ha seguido el quehacer filosófico en Iberoamérica, podemos constatar que, de acuerdo con el esquema de Romero, la *normalidad filosófica* representa el período o la "generación" que viene inmediatamente después de los llamados "Fundadores". Tratemos de aclarar un poco más lo que se acaba de enunciar:

Romero distingue tres etapas o momentos fundamentales en el desarrollo del pensamiento filosófico iberoamericano. "Lo propio de la primera etapa –dice– es el carácter escolar del trabajo filosófico, supeditado a la docencia y sin grandes ambiciones de originalidad ni creación"¹². En este primer período, donde se halla la presencia de movimientos filosóficos europeos –tales como la escolástica, el cartesianismo, el empirismo inglés, la ideología, etc.–, "la preocupación escolar prepondera sobre la estrictamente filosófica"¹³. La incorporación de las doctrinas del Viejo Mundo se hace con el objetivo principal de darlas a conocer, de enseñarlas, sacrificando con ello, en buena medida, la posibilidad de su reelaboración crítica.

La segunda etapa, según Romero, importa ya "una faena creadora, o, por lo menos, una adhesión tan apasionada e individualizada a los diferentes puntos de vista, que sus representantes mayores merecen ya el nombre de filósofos en el pleno sentido de la palabra"¹⁴. Romero se refiere a la "generación" que él mismo denomina "Fundadores", es decir, aquellos pensadores que –como el mexicano Caso, el peruano Deustua, el argentino Korn, el chileno Molina, el cubano Varona, el uruguayo Vaz Ferreira, etc.– inician, en combate contra el Positivismo, la vida filosófica en Iberoamérica. Son ellos los que, "con el vigor de su pensamiento, nos enseñaron que la filosofía es algo más que asunto de programas y de planes de estudio; que no es tampoco elegante ornamento del ánimo, ni apacible entretenimiento de ociosos, ni tema de vanas curiosidades"¹⁵. En suma, y éste es el aporte fundamental de los "Fundadores", "les debemos haber integrado nuestra cultura con la preocupación filosófica, haber completado nuestra espiritualidad con una nueva dimensión, que es precisamente la dimensión en profundidad"¹⁶. Gracias a esta "generación" ocurre, termina diciendo Romero, un hecho trascendental y decisivo, cual es, "el verdadero ingreso de la filosofía en Iberoamérica y de Iberoamérica en la filosofía"¹⁷.

Siendo muy importante –como se aprecia– la contribución de los "Fundadores", hay que tener en cuenta, sin embargo, que dada nuestra precaria tradición filosófica, ellos están todavía lejos de agotar todas las posibilidades de desarrollo de la filosofía en este continente. El mérito consiste precisamente en haber sentado las bases, en un medio difícil y no preparado para ello, de un trabajo filosófico regular y con perspectiva de originalidad. Las limitantes de este medio que influyen en el accionar de estos hombres harán que la etapa de "normalidad" surja sólo después de ellos, aunque muy claramente impulsada por éstos.

Refiriéndose Romero a su compatriota Alejandro Korn, uno de los "Fundadores" de la filosofía en su país, destaca cómo la "función magistral y rectora" del maestro no se ha cumplido totalmente. Y esto no por ausencia de capacidades, sino porque le tocó vivir en un ambiente frío y hostil para con las actividades que el "Fundador" inauguraba. No alcanzada aún la "normalidad",

Korn tuvo que moverse en un contexto adverso, sin muchas posibilidades de comunicación, de comprensión y de estima, al menos durante un cierto período. Fue pues una vocación solitaria, autodidacta, que debió afirmarse –mostrando con ello su fuerza enorme– contra las adversidades del medio. De aquí que la labor individual y “patriarcal” de Korn haya sido sobresaliente, aunque no por esto definitiva desde el punto de vista del desarrollo pleno del quehacer filosófico latinoamericano¹⁸.

La tercera etapa, la de la *normalidad filosófica*, cuyas características apuntaremos en el siguiente apartado, es el último y más actual momento de la evolución de la filosofía en nuestro continente, iniciado por los “Fundadores”; si bien cabalmente conquistado, por las razones señaladas más arriba, en un tiempo y “generación” posterior.

III. Su contenido

Veamos a continuación las notas más definitorias de *normalidad filosófica*:

El aspecto que hemos creído ver como el más significativo de este concepto dice relación con *el logro de una práctica filosófica habitual y regular, y su consiguiente ingreso a las que normalmente desarrolla nuestra cultura*. Esto 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.

Mostremos todos los elementos que contempla y posibilita el concepto:

“Una de las sorpresas de estos últimos años –dice Romero– es el rápido crecimiento del interés por la filosofía de Iberoamérica”¹⁹. Sólo por vía de ejemplo, Romero cita el Perú, “que cuenta con la figura admirable y patriarcal de Alejandro O. Deustua, con buen número de hombres en distintos escalones de una productiva madurez, y con crecida cantidad de jóvenes animosos”²⁰. También

está el caso de la Argentina, donde en Buenos Aires constata igualmente "un interés muy real por la filosofía"²¹.

Junto con la mayor ampliación de este interés, Romero destaca el avance que se produce en la organización e institucionalización de los estudios filosóficos. La *normalidad filosófica* es también el conjunto de condiciones externas que favorecen la continuidad y el progreso de estos estudios. 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 filosófica²². Esta suma de elementos ha ido generando un mejor ambiente para esta actividad, mucho más adecuado –por las posibilidades de formación, intercambio, reconocimiento, etc.– que el que padecieron los "Fundadores". Junto con esto, la dedicación a la filosofía se hace cada día más profesional, más exclusiva, más técnica y especializada. Su ejercicio no es más concebido como "lujo o fiesta", sino como un "trabajo"²³, que exige esfuerzo y aprendizaje, rigor y seriedad reflexiva, el conocimiento del pasado y del presente filosófico, el dominio del instrumental teórico adecuado, etc. La *normalidad filosófica* se instaura cuando estas características comienzan a ser una realidad entre nosotros.

En otro orden de cosas, la normalización posibilita una cuestión que parece muy importante: *el hecho que nuestra "vocación filosófica" llegue a adquirir "conciencia de sí"*²⁴.

Ahora bien, dice Romero, toda autoconciencia "al averiguar lo que se es, plantea con ello un problema de orígenes, pregunta de dónde se viene"²⁵.

Una de las pruebas de que se ha alcanzado esta autoconciencia filosófica es precisamente su "amorosa vuelta hacia el pasado"²⁶, es decir, la búsqueda de las raíces y de los antecedentes históricos que la explican y determinan. La reconstrucción de la unidad, retrospectivamente es, sin duda, una de las manifestaciones más significativas de la "conciencia de sí", expresión ésta, a su vez, de la conquista de la "normalidad"²⁷.

Hay otros dos síntomas que reflejan el grado de madurez y de conciencia que se ha podido obtener. Lo cierto es que la preocupación filosófica, en este último tiempo, no ha podido soslayar problemas verdaderamente esenciales, que la atañen directamente, y que se relacionan, por un lado, con el cuestionamiento que ella inicia acerca de sí misma, de su carácter y de sus posibilidades de desarrollo, como también, por otro, con la realidad dentro de la cual esta preocupación se inserta. Estos dos problemas –cuyo planteamiento ha sido facilitado por el logro de la "normalidad"– son bastante sintomáticos de un quehacer que está a la búsqueda de sí mismo, no contentándose ya con la mera repetición de estilos preestablecidos.

- Con respecto al primer problema, hay dos cuestiones que, según Romero, han provocado hace algunos años discusiones muy vivaces entre nosotros: "una de ellas versaba sobre los rasgos comunes y definitorios del pensamiento iberoamericano, en confrontación con los caracteres típicos del norteamericano: se comprobaban en el uno —dicho en pocas palabras— la orientación humanística, y la científica o científicística en el otro"²⁸. La otra cuestión, vinculada más directamente con el carácter de la filosofía iberoamericana, "era y sigue siendo la de si nuestra filosofía debe reflejar nuestra situación étnica e histórico-cultural, buscando su primer alimento en nuestras esencias americanas, o si debe ser universalista y procurar sin más el entronque con la tradición multisecular que nos viene desde los presocráticos"²⁹.

- Con respecto al segundo problema, la reflexión filosófica iberoamericana se ha abocado a estudiar el mundo que le tocó en suerte, la realidad primera

al interior de la cual ella surge. Se trata en palabras de Romero de una meditación "sobre la peculiaridad del 'hecho' americano, enmascarado bajo el desmigajamiento de 'los hechos' americanos y de su engañosa asimilación a otros hechos dispares"³⁰.

Nuestra filosofía, en la actualidad, se ve enfrentada, pues, a problemas cruciales, que atañen, por una parte, a su propio ser en tanto que filosofía y por otra, al "hecho" dentro del cual ella vive. En esta reflexión sobre sí y su mundo, nuestra filosofía ha logrado comprender mejor su propio proceso de desarrollo, así como también las perspectivas que se le pueden abrir.

Por último, y esta parece ser una cuestión decisiva para la filosofía, el conjunto de las condiciones nombradas y el ambiente más propicio que se comprueba van a facilitar el surgimiento –con la debida medida y sin precocidades, tal como lo desea Romero– de los primeros brotes de un pensamiento original, "los primeros ensayos de la creación personal"³¹. Pensamos que es esta posibilidad de lo auténticamente nuevo, lo que constituye, según Romero, el fruto máspreciado, el resultado más elevado, así como el objetivo último de la *normalidad filosófica*.

En suma, todas las características que hemos mencionado en este apartado que definen el estado en el cual se encuentra, en estas últimas décadas, el quehacer filosófico de nuestro continente, son las que configuran la mentada "normalidad". Este estado inaugura una nueva etapa cultural, sin precedentes en nuestra historia intelectual y de prometedoras posibilidades para el futuro hacer de nuestra filosofía. La actividad filosófica, en la hora presente, ha dejado de ser excepcional para convertirse en habitual, al lado de las otras que la inteligencia cultiva. Se produce así lo que indicábamos al comenzar el presente apartado, esto es, "la incorporación de esta actividad a las demás que la comunidad ejerce, como función seguida y normal"³². Es precisamente el hecho de ocupar un lugar en los espacios ordinarios de nuestra cultura, echando raíces en ella, el aspecto que sobresale como uno de los más significativos del concepto que nos ocupa.

IV. Su uso

No es *normalidad filosófica* un concepto que tenga todavía una historia en sentido estricto, que haya sufrido una evolución, donde se puedan distinguir diferentes interpretaciones del mismo. Es cierto que ha sido mencionado en repetidas ocasiones, que son muchos los autores que se han servido de él para caracterizar el último período de nuestro desarrollo filosófico, pero este hecho por sí solo no ha bastado para dar una verdadera historia del concepto. La utilización de *normalidad filosófica* ha consistido, las más de las veces, en servirse de ella con la misma o casi igual significación romeriana. No hemos encontrado, salvo el que indicaremos más adelante, aportes claramente nuevos, capaces de decir algo más a lo ya dicho por el argentino. Las menciones que se hacen son, por regla general, hechas al pasar, con cierta superficialidad, no existiendo estudios enjundiosos sobre el concepto. Dejamos aquí lanzada la inquietud sobre si esto que decimos se debe a su "juventud", al hecho de que no tengamos aún una perspectiva adecuada para su análisis, o, más bien, debido a las pocas posibilidades de desarrollo que, en sí mismo, éste ofrece.

En el estudio del uso del concepto, hemos encontrado hasta ahora sólo una nota significativa, que merece destacarse ya que ella no ha sido señalada explícitamente por Romero. Se trata de la conquista de la *independencia* por parte de nuestra filosofía. Esta idea la hemos visto expresada principalmente en Diego F. Pro, en menor medida en Juan Carlos Torchia Estrada³³.

Pro parte de la constatación siguiente: la filosofía ha estado, durante dos períodos diferentes en la Argentina, supeditada a otras actividades espirituales. "En el período pre-independiente, durante el predominio de la llamada filosofía escolástica, sea en la forma de los seguidores de Santo Tomás, o de Suárez, o de Duns Scoto, la filosofía es considerada una disciplina auxiliar de la teología"³⁴. El segundo período de dependencia de la filosofía ocurre en "la época del Positivismo y la filosofía de la ciencia o cientificismo, cuando la reflexión filosófica pasó a ser prisionera del saber científico y la filosofía se convirtió en

una concepción del mundo fundada en los últimos resultados e hipótesis de las ciencias"³⁵. Un ejemplo clarísimo de esto es la visión que acerca de la metafísica tiene José Ingenieros. Este pensador, contrariando la tendencia general del Positivismo, acepta la existencia de un ámbito de análisis no abordable por la ciencia. Se trata del saber metafísico, cuyo campo de estudio es lo inexperiencial, pero que necesita, si quiere salir de su crisis actual, apoyarse en las sólidas bases que ofrece la ciencia, para poder así entregar adecuadamente las respuestas que corresponden a su nivel específico³⁶.

Esta situación de dependencia ha sido, según Pro, el rasgo esencial de la filosofía hacia el Positivismo. A partir de la reacción contra esta corriente de pensamiento, la filosofía ha ido ganando poco a poco una situación de independencia con respecto a los dos saberes mencionados. No se quiere decir con esto que la actividad filosófica se separe del conjunto del proceso histórico y que no mantenga relaciones con todos y cada uno de los diversos aspectos de la cultura, lo que se quiere decir es que ya no lleva más una vida de sometimiento, sino más bien de interdependencia. Lo que se alcanza en la etapa de "normalidad" es, pues, de acuerdo con Pro, la autonomía de la filosofía de esas dos actividades a las cuales estuvo supeditada durante un largo período.

V. La crítica

No vamos a hacer una crítica sobre el conjunto de elementos que contempla *normalidad filosófica* ya que nuestro interés se dirige, por ahora, a esbozar tan sólo algunos problemas de método. Hemos privilegiado este tema por las tres siguientes razones: en primer lugar, por el mayor jugo filosófico que se le puede sacar, al penetrar, a través de este medio, en los supuestos que esta tipificación encierra; en segundo lugar, porque sospechamos que una utilización adecuada de ella depende en buena medida de la correcta evaluación de este aspecto; en tercer lugar, porque hemos podido verificar que en este específico terreno no se ha avanzado tanto como en el trabajo concreto de historiar la filosofía latinoamericana. En efecto, se han hecho muchos estudios sobre el

devenir de nuestra filosofía, pero los que esto han hecho se han preguntado poco acerca del carácter de su ciencia, del camino seguido, etc. No parece raro por lo demás, que las preguntas de orden gnoseológico vengan normalmente después, y que estén motivadas, entre otras cosas, por las dificultades que se presentan en el trabajo primero, consistente en seguir simplemente (o ingenuamente) lo que ha sido la filosofía en nuestras tierras. El tema del método, como acto segundo, es, pues, una preocupación de data reciente y de todavía escaso desarrollo entre nosotros³⁷. De más está decir que este problema debe ser considerado si el saber de que se trata pretende tener un mínimo de seriedad y rigor.

Retomemos la inquietud que dejamos lanzada nada más comenzar este artículo. La pregunta es si los criterios de periodización empleados por Romero son o no legítimos para la historiografía filosófica latinoamericana. Habíamos distinguido dos criterios: el de las "generaciones" –expresado explícitamente por Romero– y el que nos atrevimos a denominar criterio interno.

El criterio de las "generaciones" es utilizado, tal como lo advierte el propio Romero, en un sentido muy lato no pudiéndose, en consecuencia, entender la *normalidad filosófica* solamente, y en términos estrictos, como una "generación". Dada la amplitud con la cual se maneja este criterio, el concepto que examinamos puede ser entendido igualmente como un estado o una etapa. No existe pues, en Romero, una decisión clara con respecto al criterio a adoptar. Es ésta la primera dificultad que ofrece, desde el punto de vista metodológico, el concepto en cuestión.

Con respecto al segundo criterio, hemos ya insinuado sus virtudes. Pensamos que la propia nomenclatura de *normalidad filosófica* expresa la intención de fijar, siguiendo el proceso interno del devenir de nuestro quehacer filosófico, la característica más relevante de este devenir. Una caracterización de este tipo nos parece mucho más significativa para comprender nuestro drama, el proceso íntimo de desarrollo de la filosofía en Iberoamérica, los logros que hemos podido obtener, etc., que otra que se limita a indicar tan sólo los sistemas del

pensamiento europeo que han influido en América. Con esto no queremos decir (muy necio sería) que se deba prescindir del poderoso y decisivo impacto que ha tenido y que sigue teniendo la filosofía europea entre nosotros, lo que criticamos es su uso exclusivo y la no atención de los elementos propios, de los esfuerzos particulares que se han hecho, del ciclo específico de generaciones que se ha dado en Iberoamérica, determinando en gran medida el desenvolvimiento y los caracteres de nuestra actividad filosófica. Si bien la caracterización romeriana no nos aclara, como veremos en seguida, todos los aspectos que es preciso considerar, al menos ella posee la virtud de mostrar algunos rasgos interesantes de nuestro penoso y difícil avance por los senderos del filosofar.

Los resultados obtenidos por medio de este segundo criterio no dan, sin embargo, plenamente cuenta de todos los aspectos que contempla nuestra historia filosófica. El trabajo de inmersión practicado por Romero permitió destacar las nuevas condiciones materiales que existen, el mejor ambiente que se ha ido creando, así como el ritmo más "normal" que toma el ejercicio filosófico, dejando en la sombra otros aspectos muy importantes, entre los cuales se puede citar uno que nos parece fundamental para entender el desarrollo y el sentido de nuestra filosofía, cual es la delimitación del modo de pensar característico de la época estudiada. Pensamos, en este sentido, que la categoría *tipos históricos de filosofar*, ideada por el mexicano Francisco Larrovo³⁸, apunta precisamente a conseguir la delimitación indicada, pudiendo ofrecer, por ende, elementos nuevos, significativos socialmente hablando, capaces de enriquecer los ya entregados por *normalidad filosófica*.

Hay finalmente otro aspecto más –de un carácter diferente a los vistos hasta ahora– no contemplado en la tipificación romeriana. Nos referimos a las preguntas de orden histórico-social que en el concepto que estudiamos no ocupan, ni de lejos, un lugar destacado. La periodización analizada no responde, en este sentido, a una concepción materialista de la historiografía filosófica. Los criterios que se utilizan, y sobre todo el afán de seguir el proceso interno del filosofar iberoamericano, si bien entregan algunos elementos valiosos que se

pueden rescatar, esos no bastan para tener una comprensión cabal del proceso que nos interesa. Para esto es preciso reparar, a nuestro entender, no sólo en las cuestiones puramente filosóficas o colindantes a ella, sino también en aquellas no filosóficas, de índole histórico-social, que determinan de manera muy importante nuestro devenir filosófico. El pensador Helio Gallardo ha formulado una serie de preguntas a la mencionada periodización, que apuntan a completar lo informado por ella, y que se sitúan en el terreno que ahora queremos poner de relieve: "¿Cómo es que el comienzo de nuestra normalidad filosófica se da alrededor de 1940 en América Latina? o ¿qué es lo que ocurre en América Latina en esa época de modo que se hace posible la apertura hacia una normalidad filosófica?"³⁹. Para Gallardo, las posibilidades de respuesta son principalmente dos: la que separa la conciencia del proceso histórico, considerándola como a-histórica, y, la que percibe esta conciencia como históricamente situada. Escogiendo esta segunda posibilidad, Gallardo señala que el "proceso de *conformación de conciencia* (normalidad filosófica) a que nos hemos referido, coincide, en el plano de la infraestructura, con la formación de un conocimiento mutuo y la formación de intereses comunes a que dio lugar el *comercio de manufacturas* dentro del área latinoamericana –especialmente Argentina y Brasil–, comercio generado por las dificultades de abastecimiento de productos manufacturados que datan de 1919 y que alcanzan su máxima expresión durante el desarrollo de la Segunda Guerra Mundial". Ésta es la situación histórica donde se inserta la mentada "normalidad". Pero las preguntas subsisten: "¿qué relaciones se establecen entre nuestra *particular* infraestructura y la filosofía?" "¿Existe relación –continúa preguntándose Gallardo– entre el fenómeno de la urbanización latinoamericana y la 'normalidad filosófica'?" Y por último, "¿qué es en *definitiva*, la 'normalidad' filosófica? ¿Pre-conciencia del cambio material? ¿Post conciencia del cambio material (reflejo)? ¿*Mala* conciencia de las relaciones de base? ¿Ideología, utopía?"⁴⁰. En fin, este conjunto de preguntas, y especialmente aquella que se refiere al tipo de relación que se establece entre los elementos materiales y espirituales, es el que habría que abordar y matizar para tener una visión más completa del significado de nuestra evolución filosófica. Como se ve el trabajo de tipificación de esta evolución no es un asunto fácil. Nuestra intención no ha sido

la de reclamar a *normalidad filosófica* una respuesta total, tanto en el orden de sus criterios como en el de sus resultados, sino más bien, la de fijar los límites –en el mejor sentido del término– de esta caracterización. Y esto porque pensamos que las posibilidades de utilización de la misma exigen una reflexión previa acerca de lo que ella da positivamente de sí como asimismo de sus carencias más fundamentales.

Notas

¹ Este concepto fue lanzado por primera vez probablemente en 1934, durante el homenaje que Francisco Romero (1891-1962) rindió a Manuel García Morente en el P.E.N. Club de Buenos Aires.

² En una panorámica cultural mayor, es este mismo objetivo el que ha impulsado a nuestro grupo, compuesto mayoritariamente por investigadores chilenos, a iniciar un trabajo de largo aliento, capaz de convertirse en un *Diccionario de conceptos y expresiones claves de la cultura iberoamericana*.

³ ROMERO, FRANCISCO: *La estructura de la historia de la filosofía y otros ensayos*. Editorial Losada, Biblioteca Filosófica, Buenos Aires, 1967, p. 141.

⁴ ROMERO, FRANCISCO: "La filosofía en nuestro continente", en *Cuadernos*. 53, Francia, Octubre, 1961, p. 102.

⁵ Mencionamos, a título ejemplar, el trabajo de CORIOLANO ALBERINI: "La metafísica de Alberdi" (de 1934), donde se hace, para el caso argentino, la siguiente periodización:

1° Escolástica colonial, cuya figura más interesante es el argentino Chorroarín.

2° El (sic) Aufklärung o Iluminismo, esto es, la "filosofía de las luces", de la razón. Preparó la Revolución Francesa y fue el pensamiento que profesaron, sin negaciones excesivas, los hombres de la emancipación nacional: Belgrano, Moreno, Rivadavia, etc. La última forma teórica del Iluminismo argentino fue la "ideología" de Alcorta, Agüero y Lafinur. Cabría mentar también a no pocos sacerdotes tocados por el espíritu del siglo XVIII, v.g., Funes, etcétera;

3° El Romanticismo: comprende sobre todo a Echeverría, Alberdi, Juan María Gutiérrez, Mitre, Sarmiento, López, etc., o sea la mayoría hombres de la organización nacional;

4° El Positivismo, que surge alrededor del 80;

5° La reacción contra el Positivismo y fundación de una cultura filosófica pura. (En *Problemas de la Historia de las ideas filosóficas en la Argentina*. Universidad Nacional de La Plata, Colección Pensamiento Argentino, La Plata, 1966, p. 26).

⁶ ROMERO, FRANCISCO: "Enrique José Varona", en *Filósofos y problemas*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1957, pp.9-10.

⁷ *Ibid.*, p. 9.

⁸ *Ibid.*, p. 10.

⁹ ROMERO, FRANCISCO: "Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina", en *Cuadernos Americanos*, Año IX, vol. L, 2, ' marzo-abril, México, 1950, p. 140.

¹⁰ ROMERO, FRANCISCO: "Índice de problemas", en *Filosofía de ayer y de hoy*. Aguilar, Ensayistas Hispánicos, Madrid, 1960, p. 286.

¹¹ Sobre este tema recomendamos consultar el excelente ensayo *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme, México, 1974), del peruano FRANCISCO MIRÓ QUESADA.

¹² ROMERO, FRANCISCO: "Enrique José Varona", p. 11.

¹³ *Ibid.*, p. 12.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 13.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Cfr. ROMERO, FRANCISCO: "Tiempo y destiempo de Alejandro Korn", en *Filosofía de ayer y de hoy*.

¹⁹ ROMERO, FRANCISCO: "Sobre la filosofía en Iberoamérica" (1940), en *Filosofía de la persona y otros ensayos de filosofía*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1961, p. 148.

²⁰ *Ibid.*

²¹ ROMERO, FRANCISCO: *Palabras a García Morente* (1934). Separata, Buenos Aires, 1935, p. 5.

Dicho sea entre paréntesis, es interesante observar cómo otros autores, tales como el cubano HUMBERTO PINERA LLERA y el mexicano ANTONIO IBARGÜENGOITIA, llevan a efecto evaluaciones idénticas a la de Romero con respecto al progreso del quehacer filosófico en sus respectivos países.

"Desde 1940 –informa el primero de ellos– parece haberse iniciado en Cuba un movimiento tendiente a renovar la actividad filosófica" (*Panorama de la filosofía cubana*. Unión Panamericana, Secretaría General de la Organización de los Estados Americanos, Pensamiento en América, Washington, D.C. 1960, p. 101). Esta restauración del interés por la filosofía en Cuba logra consolidarse años más tarde cuando se funda la Sociedad Cubana de Filosofía que, entre sus actividades, está la edición de la *Revista Cubana de Filosofía* y el auspicio de las *Conversaciones filosóficas interamericanas* que se realizan en La Habana en 1953 (*Ibid.*, pp. 102-103). También en México, dice IBARGÜENGOITIA, existe un buen número de datos objetivos que permiten afirmar que en el campo de la filosofía, "en los cincuenta años que van de la iniciación de la Revolución Mexicana a la terminación de la sexta década, hay un enorme progreso" (*Filosofía mexicana en sus hombres y en sus textos*. Editorial Porrúa, S. A.; "Sepan Cuantos ...", N° 78, México, 1967, p. 177).

La opinión acerca del auge, en este último tiempo, de la actividad filosófica en Iberoamérica parece ser un tópico generalmente aceptado por nuestros pensadores.

²² Para ilustrar mejor esto, se pueden citar algunos hitos del desarrollo organizativo-institucional de la filosofía en la Argentina. El propio Romero nos entrega, a este respecto, ciertos datos:

- En 1896 se funda la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, que inicialmente positivista servirá posteriormente de base a la reacción contra esa orientación filosófica.

- En 1917 se funda el Colegio Novecentista, bajo la inspiración del pensador español, antipositivista, Eugenio D'Ors.

- En 1929 se funda la Sociedad Kantiana de Buenos Aires, que figura en cierto modo como rama de la Sociedad Kantiana de Berlín (creada por Hans Vaihinger).

- En 1930 se crea en Buenos Aires el Colegio Libre de Estudios Superiores, siendo uno de sus fundadores Alejandro Korn.

- En 1949 tiene lugar en Mendoza el Primer Congreso Nacional de Filosofía, que se convierte por la presencia de numerosas e importantes figuras extranjeras en un evento internacional.

- En 1956 se crea la Sociedad Filosófica Argentina, con sede en Buenos Aires.

Hasta aquí la información que nos entrega ROMERO (en "Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina"), completada con la que nos ofrece JUAN CARLOS TORCHIA ESTRADA (*La filosofía en la Argentina*. Unión Panamericana, Secretaría General de la Organización de los Estados Americanos, Pensamiento de América, Washington, D.C., 1961, pp. 233 a 269). Indudablemente que se podría seguir ampliando este esquema, mencionando también, por ejemplo, el importante Segundo Congreso Nacional de Filosofía que se realiza en Córdoba en 1971, así como otras iniciativas vinculadas a la publicación de libros, revistas, etc., pero, sin el propósito de alargar demasiado esta nota, pensamos que los datos suministrados bastan para mostrar algunas de las condiciones externas que en la Argentina han ido permitiendo la "normalidad" y el progreso de su quehacer filosófico.

²³ ROMERO, FRANCISCO: *Palabras a García Morente*, p. 6.

²⁴ ROMERO, FRANCISCO: "Sobre la filosofía en Iberoamérica", p. 153. (El destacado es nuestro).

²⁵ *Ibid.*, p. 155.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Se puede demostrar con creces el mencionado afán retrospectivo. ROMERO señala cómo esta preocupación "se escinde en dos vertientes; la de la historia de las ideas en acepción extensa, y la de la historia propiamente filosófica" ("La filosofía en nuestro continente", p. 103), que dándose por lo regular conjuntamente se han expresado en numerosas ediciones de textos de pensadores latinoamericanos, en trabajos también abundantes –piénsese en Insúa Rodríguez, en Carrillo Narváez y otros– relativos a

la historia de nuestro-pensamiento, en ensayos sobre la trayectoria de la filosofía en cada país, en monografías sobre determinadas etapas de nuestro desarrollo cultural —especialmente examinado ha sido el período positivista—, en libros sobre ciertas figuras relevantes de la filosofía iberoamericana, etc. (*Ibid.*).

La preocupación por nuestra historia intelectual, realizada antes con mucha dificultad y aisladamente, alcanza hoy, en la Argentina, una cierta "normalidad", incorporándose esta preocupación a la Universidad, con la consiguiente creación de institutos, cátedras y revistas especialmente dedicadas al tema. (Cfr. ROIG, ARTURO A.: "El concepto de 'Historia de las ideas' en Coriolano Alberini", en Cuyo. Anuario de historia del pensamiento argentino, Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía, Sección historia del pensamiento-argentino, t. IV, 1968, p. 147; y PRO, DIEGO F.: "Palabras preliminares", en Cuyo, t. I, 1965, p. 5).

²⁸ ROMERO, FRANCISCO: "La filosofía en nuestro continente", p. 104. No es ésta la ocasión de examinar a fondo esta cuestión. Sólo queremos llamar la atención sobre las connotaciones negativas de esas comprobaciones: dejar a la América del Norte la orientación científica (también, por extensión, la material) y reservar a nuestra América la orientación humanista constituye, sobre todo si es explicado como tendencias naturales, uno de los grandes mitos que se han creado, que no ha servido sino para justificar el dominio imperial y nuestra dependencia e inferioridad económica, racionalizadas ahora por una supuesta dote de carácter.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ ROMERO, FRANCISCO: "Sobre la filosofía en Iberoamérica", p. 156.

³¹ ROMERO, FRANCISCO: "La filosofía en nuestro continente", p. 103. Es preciso hacer notar que el paradigma de Romero es siempre el modo occidental de creación filosófica.

³² ROMERO, FRANCISCO: "Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina", p. 132.

³³ Cfr. TORCHIA ESTRADA, JUAN CARLOS: Op. cit., p. 233.

³⁴ PRO, DIEGO F.: "La filosofía argentina (Balance y perspectiva)", en *II Congreso Nacional de Filosofía. Actas*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1973, p. 434.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Cfr. DEVÉS VALDÉS, EDUARDO: *Posibilidad y finalidad de un quehacer filosófico latinoamericano. Comparación de las concepciones de filosofía entre José Ingenieros y Alejandro Korn*. Université Catholique de Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, inédito, 1976, pp. 50 a 94.

³⁷ Para tener una idea acerca de lo que se está proponiendo últimamente, sugerimos leer las recomendaciones metodológicas que entregó el grupo de expertos sobre historia de las ideas en América Latina, en una reunión convocada en 1974 por la UNESCO y bajo los auspicios de el Colegio de México. En *Revista Latinoamérica* (Anuario del pensamiento latinoamericano), N° 8, Universidad Nacional Autónoma de México; México, 1975, pp. 259-260.

³⁸ "Pueden llamarse tipos históricos de filosofar –señala FRANCISCO LARROYO– a estas características y circunstanciales formas a tenor de las cuales los pensadores encaran los temas". (*La filosofía americana. Su razón y su sinrazón de ser*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1958, p. 58).

³⁹ GALLARDO, HELIO: "El pensar en América Latina. Introducción al problema de la conformación de nuestra conciencia: A. Salazar Bondy y L. Zea". *Separata*, p. 207.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 207-208.