

*LA NORMALIDAD FILOSÓFICA: LÍMITES, DERROTEROS Y UN ESTUDIO  
DEL CASO COLOMBIANO*

Trabajo para optar al título de  
Licenciado en Filosofía

Modalidad: Monografía

Presentado por  
Juan Nicolas Gutiérrez Ángel  
Cod.: 2017232016

Director  
Prof. Dr. Óscar Linares

Universidad Pedagógica Nacional  
Facultad de Humanidades  
Departamento de Ciencias Sociales  
Licenciatura en Filosofía  
Bogotá D.C  
2023

## RESUMEN

La *normalidad filosófica* es un concepto introducido por el filósofo argentino Francisco Romero. Dicho concepto ha sido ampliamente discutido desde su aparición. Este abanico de discusiones hace que se suscite un sinnúmero de opiniones, postulados y teorías acerca del concepto. Una de las más importantes es que mediante la *normalidad filosófica* se está adoptando un canon filosófico, este canon es la medición por la cual se sabe si una nación avanza en una *normalidad filosófica* o se encuentra en una etapa de anormalidad. Sin embargo, este canon en los contenidos y en la manera de hacer filosofía se constituye como una adopción del etnocentrismo que trae consigo la filosofía europea.

**Palabras clave:** normalidad, anormalidad, etnocentrismo, institucionalizar, profesionalizar.

## ABSTRACT.

The philosophical normality is a concept introduced by the Argentine philosopher Francisco Romero. This concept has been widely discussed since its emergence. This range of discussions gives rise to a plethora of opinions, postulates, and theories about the concept. One of the most important is that through philosophical normality, a philosophical canon is being adopted. This canon is the measure by which it is known whether a nation is advancing in philosophical normality or is in a stage of abnormality. However, this canon, in its contents and in the way of doing philosophy, constitutes an adoption of ethnocentrism that comes with European philosophy.

**Keywords:** normality, abnormality, ethnocentrism, institutionalize, professionalize.

# Tabla de contenido

|   |           |
|---|-----------|
| <b>INTRODUCCIÓN</b> .....   | <b>4</b>  |
| <b>CAPÍTULO 1. NORMALIDAD FILOSÓFICA: UNA BREVE CARACTERIZACIÓN DEL CONCEPTO</b> .....      | <b>7</b>  |
| 1.1 ROMERO Y EL CONCEPTO DE NORMALIDAD FILOSÓFICA .....                                     | 7         |
| 1.1.1 <i>Sobre el concepto de normalidad filosófica</i> .....                               | 7         |
| 1.2 SOBRE EL QUEHACER FILOSÓFICO EN NUESTRA AMÉRICA: LA ANORMALIDAD, LA PRE-NORMALIDAD..... | 13        |
| 1.2.1 <i>Sentido y límites de las categorías de anormalidad y pre-normalidad</i> .....      | 13        |
| 1.2.2 <i>Anormalidad: un desarrollo de Ortega y Gasset y Danilo Cruz Vélez</i> .....        | 13        |
| 1.2.3 <i>De la pre-normalidad: la filosofía fundacional</i> .....                           | 20        |
| <b>CAPÍTULO 2. LA NORMALIDAD PUESTA EN TENSIÓN</b> .....                                    | <b>22</b> |
| 2.1 LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA FILOSOFIA.....  | 22        |
| 2.2 SOBRE LA PROFESIONALIZACIÓN.....  | 27        |
| 2.3 SOBRE LOS FUNDADORES.....   | 33        |
| 2.4 LA <i>NORMALIDAD FILOSÓFICA</i> , UN REDUCCIONISMO COLONIZADO.....                      | 38        |
| <b>CAPÍTULO 3: LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA EN COLOMBIA</b> .....                | <b>43</b> |
| 3.1. PARTICULARIDAD DEL CONCEPTO <i>NORMALIDAD FILOSÓFICA</i> EN COLOMBIA .....             | 43        |
| 3.2. SOBRE LA UBICACIÓN HISTÓRICA DE LA <i>NORMALIDAD FILOSÓFICA</i> .....                  | 45        |
| 3.3 DEL COLOR DE LA <i>NORMALIDAD</i> : EL MARCO DE REFERENCIA DE LA MODERNIDAD .....       | 52        |
| <b>CONCLUSIÓN</b> .....   | <b>56</b> |
| <b>REFERENCIAS</b> .....  | <b>60</b> |

## Introducción

Reconstruir un concepto puede ser una tarea titánica, sobre todo si se trata de un concepto donde el mismo autor no ofrece una explicación totalmente clara, por tanto, la tarea implica, no solamente remontarse a la obra del autor, también se debe poner en la mesa el contexto donde el autor mismo escribía. De esta manera, hallaremos que el concepto no fue concebido de manera fortuita, o no se trata de una inmanencia celestial. Por ello, cuando hablamos de la *normalidad filosófica* de Francisco Romero, debemos remontarnos inevitablemente a su contexto y sus posibles influencias. Esto, no a modo de buscar discusiones o respuestas donde no las hay, sino bajo la premisa de hallar un panorama más amplio de un concepto propuesto por un autor. El mirar el contexto en el que es pensado un concepto se hace más urgente justamente cuando este mismo concepto es usado para delimitar una época y diferenciarla de otra. Por ello, aunque a mi juicio es tarea de la filosofía siempre hacer una revisión del contexto cuando se quiere tratar un concepto, en el caso de la *normalidad filosófica* se hace una obligación.

Sin duda alguna, Francisco Romero dejó en América Latina y en Argentina un legado conceptual impresionante, no solo desde su concepto de *normalidad filosófica*, también desde sus aportes a la filosofía de la educación, donde desde su enfoque humanístico influyó el pensamiento educativo de Argentina. Desde su compromiso político, participó activamente en debates sobre la situación política y social de Argentina, siempre abogando por una justicia social y participación ciudadana. Además, desde sus escritos, realizó un análisis profundo a la cultura argentina. Con sus discusiones sobre la identidad nacional, la historia y las características distintivas de la sociedad argentina, contribuyó a la comprensión de la cultura

nacional. Sin embargo, el concepto donde generó más tensión en las discusiones de América Latina es el concepto de *normalidad filosófica*.

La *normalidad filosófica* es un concepto utilizado por Francisco Romero para caracterizar cambios que se estaban presentando en América Latina hacia la década de 1940. Estos cambios referían a la constante creación de departamentos y facultades de filosofía en nuestro territorio. Para Romero, esta constante aparición refería a que en América Latina se iniciaba “el ejercicio de la filosofía como función ordinaria de la cultura, al lado de las otras ocupaciones de la inteligencia” (Romero, 1952a, p. 39). Esto significa que lo que atestiguaba Romero en su época era un cambio en la manera en cómo se percibía la filosofía y con ello un cambio en el quehacer filosófico, puesto que, con esta creación de facultades y departamentos de filosofía, se iniciaba una constante profesionalización del ejercicio filosófico, por tanto, la filosofía, así como el derecho, la ingeniería, la arquitectura, la medicina, etc., era concebida como una profesión. Por ejemplo, en 1945 fue creado en Colombia el Instituto Colombiano de Filosofía y Letras dentro de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional, sin embargo, años más tarde, este Instituto se transformaría en el primer departamento de filosofía en una universidad pública en Colombia.

Con lo anterior, conviene preguntar: ¿Por qué la *normalidad filosófica* de Francisco Romero es un concepto que ha suscitado un abanico amplio de discusiones en América Latina? A esta pregunta se le desprenden otros interrogantes como: ¿Qué es la *normalidad filosófica*? ¿En qué consiste dicho concepto? ¿Qué pretende caracterizar? ¿Por qué fue nombrado *normalidad filosófica*? Sin embargo, también es importante preguntar: ¿Cuáles son las discusiones principales en torno a la *normalidad filosófica*? ¿Cuáles son sus detractores? ¿Cuáles son los principales problemas de la caracterización de Romero? Cuando

Romero escribe sobre la *normalidad filosófica*, caracteriza este concepto de manera tal que abarca la totalidad de *Iberoamérica*, sin embargo, conviene preguntar si está caracterizando todo el territorio desde su contexto inmediato, es decir, Argentina, o, por el contrario, lo que atestigua en Argentina es un factor común a los demás países de *Iberoamérica*.

Por ello, este trabajo buscará hacer una breve y muy sucinta reconstrucción de las discusiones sobre el concepto de *normalidad filosófica* en América Latina, para hacer la caracterización de este proceso en el territorio colombiano, todo ello para saber cómo se desarrolló este proceso en nuestro territorio. De esta manera, en el primer capítulo se buscará definir qué significa la *normalidad filosófica*, remitiéndose al contexto y a la obra de Francisco Romero; el segundo capítulo hará una reconstrucción escueta de algunas discusiones sobre el concepto de *normalidad filosófica*; y el tercer capítulo buscará hacer un estudio del caso colombiano con referencia al concepto de *normalidad filosófica*.

## Capítulo 1.

### Normalidad filosófica: una breve caracterización del concepto

#### 1.1 Romero y el concepto de normalidad filosófica

Vale la pena, antes de iniciar la caracterización de la *normalidad filosófica*, contextualizar el momento histórico en el que Francisco Romero (1891-1962) introduce el concepto. Ello amerita, a la vez, presentar brevemente al filósofo Francisco Romero. Nacido en España (en Sevilla o Valencia, no se sabe con exactitud), a los 13 años se muda a Argentina, es en este país en donde realizaría toda su carrera filosófica. Ingresa en 1912 al Colegio Militar en donde egresa como subteniente de armas de Ingenieros. Para el año de 1917 ingresa a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA), allí fue designado como profesor suplente y posteriormente también en la Universidad de La Plata. Es en la UBA que se conocería con Alejandro Korn (1860-1936), quien sería su amigo y maestro. Es con Korn, y con sus teorías acerca de la superación del positivismo, que posteriormente Romero maduraría su pensamiento, para desarrollar, en el año de 1940, el término *normalidad filosófica*<sup>1</sup>.

##### 1.1.1 Sobre el concepto de normalidad filosófica

El concepto *normalidad filosófica* fue introducido por el filósofo argentino Francisco Romero en la década de 1930 para dar cuenta del estado de la filosofía en América Latina. En *Sobre la Filosofía en Iberoamérica* (1952a)<sup>2</sup>, Romero expone cómo, en Nuestra América<sup>3</sup>,

---

<sup>1</sup> Esta información biográfica fue tomada de Dussel, Mendieta y Bohórquez (2009, p.281).

<sup>2</sup> Publicado originalmente en el diario la Nación el 29 de diciembre de 1940, posteriormente hizo parte del libro *Sobre la filosofía americana*.

<sup>3</sup> Cuando me refiero a Nuestra América hago referencia al espacio geográfico entendido como Iberoamérica. Además, uso el término Nuestra América acogiéndome a la noción de José Martí y a la interpretación de Horacio

existe un cambio en la manera cómo se entiende y se hace filosofía. Dicho cambio lo caracteriza Romero con los siguientes elementos: 1. Crece exponencialmente el interés por la filosofía; 2) Institucionalización de la filosofía a partir de la creación de carreras de filosofía; 3) Enérgico sentido continental en nuestra filosofía; 4) Se incrementó la voluntad de agrupación de los estudiosos de la filosofía.

En Nuestra América, según Romero, creció, en las primeras décadas del siglo XX, la preocupación por los problemas filosóficos. Sin embargo, que crezca el interés por la filosofía no implica que no haya existido filosofía anteriormente en ese territorio. Aunque, según Romero, la filosofía solo se ejercía como requisito de una cátedra y, en algunos casos, solo respondía al interés de unas pocas personas que de manera autodidacta estudiaban la materia.

Romero (1952a) percibió que el interés filosófico de su época crecía con respecto a las épocas anteriores: “Ha de señalarse ante todo la distinta calidad de la actual proyección hacia la filosofía, comparada con la de otras épocas” (p. 38). Ciertamente, aunque existiese filosofía en Nuestra América, para Romero no se podía atestiguar, en esa filosofía, ningún rasgo de intensidad y extensión. Estas son dos palabras claves para entender por qué Romero distingue un quehacer filosófico del otro, es decir, la *normalidad* de la *pre-normalidad*. La primera palabra, la intensidad, refleja un cambio fundamental en la disciplina. Dice Romero (1952a): “Crecerá así la comprensión para el esfuerzo serio, la estima para el aporte válido; disminuirá el aprecio hacia la improvisación brillante, hacia cualquier conato de suscitar la sorpresa o el deslumbramiento” (p. 40). Con la intensidad del trabajo filosófico que atestigua Romero, la disciplina, la información y la profesionalidad crecerán de manera exponencial

---

Cerruti, en su texto *Doscientos años de pensamiento Nuestroamericano* (2011), en donde manifiesta que llamar a Iberoamérica Nuestra América propone “objetivos comunes a partir de la experiencia de una tensión irreductible entre lo que es y lo que debería ser o se querría que fuese. Ejerce así la movilización desde una América ya, pero todavía no del todo nuestra” (p. 12).



en nuestro territorio. Toda esta intensidad en el quehacer filosófico culminará en investigaciones, en publicaciones de artículos, libros, etc. Con ello creció, según Romero, cada vez más la voluntad de agrupación de aquellos hombres con decidida vocación filosófica. Así, la filosofía se extenderá por todo el continente haciendo parte del común cauce de la cultura. Dice Romero (1952a):

Uno de los rasgos de esta serie de maestros eminentes ha sido el aislamiento. Salvo una que otra excepción, estaban acostumbrados a la soledad, ya hasta podría decirse que contaban con ella por adelantado [...] Esta soledad y esquivez de los pensadores iberoamericanos que realizaron su tarea es ya cosa del pasado. El momento presente marca el ingreso de la preocupación filosófica al común cauce de la cultura. (p. 38).

Por tanto, la extensión, según Romero, marca el desligarse de la soledad y empezar una agrupación o un intercambio epistolar, es decir que los textos de filosofía dejaban de ser estáticos, en el sentido que carecían de comentario o discusión, los textos filosóficos comenzaban a ser difundidos por todo el territorio.

Un cambio en la manera en cómo se hace filosofía no solo precisa de condiciones internas para el desarrollo de la materia, también es fundamental el desarrollo de las condiciones externas. En distintas naciones de Nuestra América también se está adelantando una nueva manera de hacer y concebir la filosofía y con ello existe la posibilidad de una producción intensa y continuada, es decir, la posibilidad de extender el pensamiento filosófico, por medio de intercambio de publicaciones. Además, crece el aprecio hacia el aporte sistemático, juicioso y disciplinado, y se le da un segundo lugar al aporte brillante, al que carece de rigurosidad, al que parece improvisado.

Con ello, en palabras de Romero, se inicia una etapa de *normalidad filosófica*. Pero ¿a qué se refiere Romero con *normalidad filosófica*? Responde el filósofo argentino: “Ante

todo, el ejercicio de la filosofía como función ordinaria de la cultura, al lado de las otras ocupaciones de la inteligencia” (Romero, 1952a, p. 39). Que la filosofía sea una función ordinaria de la cultura significa que esta actividad es vista con *normalidad*, es decir, que ya no es raro hablar que una persona se dedique a la filosofía y que por esta actividad devengue un salario, puesto que ya se dedica a ello, en otras palabras, se trata de un quehacer que se ha institucionalizado y, con ello, se ha profesionalizado. Así pues, el concepto de institucionalización es clave al momento de entender la *normalidad filosófica* de Romero, puesto que sin este factor central no se podría hablar de una verdadera intensidad y extensión, ya que, con hombres enteramente dedicados a la filosofía, según Romero, crecerá la rigurosidad al momento de pensarse la filosofía, ya no será vista como un saber arbitrario sino como un saber que cuenta con un esquema y una estructura de pensamiento. Por ejemplo, en 1896 se funda la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es allí en donde encontraríamos a Rodolfo Rivarola (1857-1942), figura central para el desarrollo del pensamiento argentino, con quien, gracias a su cátedra de Ética y Metafísica, se formarán personas como Alejandro Korn (1860-1936), profesor de Francisco Romero. En México también sucede un proceso similar. En 1910 se inaugura, de la mano de Justo Sierra (1848-1912), la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), y, con ella, la Escuela de Altos Estudios, que posteriormente, en 1924, mediante un decreto presidencial, pasará a llamarse la Facultad de Filosofía y Letras. En Colombia, en 1945, se fundaría el Instituto Colombiano de Filosofía y Letras de la mano de Cayetano Betancourt (1910-1982), Rafael Carrillo (1907- 1996), Danilo Cruz Vélez (1920- 2008), entre otros.

Así pues, un rasgo o signo de *normalidad* fue la institucionalización de la filosofía, esto mediante el ejercicio de creación de facultades, carreras profesionales y revistas. Por

ejemplo, según Romero (1952a), entre 1939 y 1940, en las revistas de cultura, se presentaron más de cien artículos relacionados con la filosofía. Esto lo rastrea Romero (1952a) en Colombia, ya que, en el año 1939, la revista de la Universidad Pontificia Bolivariana<sup>4</sup> tenía una sección dedicada a la Filosofía en América. Es importante subrayar que, para Romero, la filosofía de Nuestra América tiene un amplio sentido continental. ¿Qué significa ello? Pues bien, según Romero, existe una simultaneidad en los procesos de consolidación de la *normalidad filosófica*, es decir, que en nuestra América se van fundando cátedras filosóficas, agrupaciones o asociaciones de manera paralela. Esto deja ver, en el entramado del pensamiento nuestroamericano, una necesidad unánime y real por la institucionalización de la filosofía. Además, pone de manifiesto que la filosofía “está animada en nuestra América de un enérgico sentido continental” (Romero, 1952a, p. 41). Como se dijo, para Romero, la fundación simultánea de agrupaciones que se dedican a la filosofía revela que en el complejo sistema de pensamiento de Nuestra América existe una sincronía en cómo se desenvuelven los procesos culturales. No obstante, no solo la simultaneidad pone en evidencia el sentido continental, además, pese a la poca comunicación que existe entre las naciones de nuestro continente, se pueda rastrear, según Romero, un intercambio de publicaciones y un comercio epistolar, permitiendo que se discutan preocupaciones en común.

Estos procesos o hitos en el quehacer filosófico posibilitan que, para mediados del siglo XX, Romero pueda hablar de que exista un “clima filosófico”, es decir, una suerte de opinión especializada “que obra y obrará cada vez más según los casos, como estímulo y como represión, como impulso y como freno” (Romero, 1952a, p. 39). En otras palabras, para Romero, en Nuestra América crece una opinión especializada, esto quiere decir que,

---

<sup>4</sup> En el texto Romero la menciona por su anterior nombre: Universidad Católica Bolivariana.

ahora el texto que antes pasaba sin pena ni gloria es comentado y además criticado, ello porque crece una rigurosidad en los temas y en las categorías de la filosofía. Se generó una opinión pública especializada en donde se puede estimular la creación o se puede reprimir, dando paso a una crítica más amplia en el continente. Todo ello acompañado de una “vena filosófica” (Romero, 1952a, p. 41) que se va consolidando por nuestra América.

Ahora bien, en nuestro contexto, el término *normalidad filosófica* se ha atribuido a Romero, sin embargo, se puede rastrear el uso previo de un concepto relacionado en el libro *España invertebrada* (s.f), de José Ortega y Gasset. En dicho texto, el filósofo español, desde una perspectiva histórica, caracteriza a España comparándola con el resto del continente europeo. Ortega y Gasset da cuenta de cómo España, al contrastarla con el resto de Europa, es una nación atrasada en términos de pensamiento, política, economía y cultura. El filósofo español caracteriza este atraso como una *anormalidad*. Dice Ortega y Gasset (s.f):

La anormalidad de la historia española ha sido demasiado permanente para que obedezca a causas accidentales. Hace cincuenta años se pensaba que la decadencia nacional venía sólo de unos lustros atrás [...] hasta hubo horas de esplendor y de gloria universal, pero siempre salta a los ojos el hecho evidente de que en nuestro pasado la anormalidad ha sido lo normal. Venimos, pues, a la conclusión de que la historia de España entera, y salvo fugaces jornadas, ha sido la historia de una decadencia. (p. 44)

Si para Romero la *normalidad* es que la filosofía esté en el cauce común de la cultura, la *anormalidad*, para Ortega y Gasset, es lo antagónico, es decir, que en España la filosofía no avance de la misma manera que en el resto de Europa significa que no se ha procurado un esfuerzo para que esta materia esté en el cauce común de la cultura, más bien, este proceso, que ha sido normal en el resto de Europa, en España se caracteriza por su anormalidad.

Por tanto, la *anormalidad* sería un atraso en las formas de hacer y pensar filosofía. Convirtiéndose la filosofía europea en una vara, esta vara de la *normalidad* es donde se debe parar todas las naciones del globo para poder saber si sus procesos filosóficos se encuentran atrasados o en realidad se encuentran en línea con lo que se piensa.

## **1.2 Sobre el quehacer filosófico en Nuestra América: la anormalidad, la pre-normalidad**

### ***1.2.1 Sentido y límites de las categorías de anormalidad y pre-normalidad***

Antes de profundizar en estos conceptos, se hace necesario aclarar al lector que mi intención en este escrito es realizar una lectura crítica de la categoría *normalidad filosófica*, esto es, entender la categoría, valorar sus aportaciones, pero, a la vez, revelar sus límites. De este modo, este acápite propone un horizonte de comprensión acerca de lo que el filósofo argentino entendió como la filosofía anterior a la *normalidad*. Para ello, las categorías de *anormalidad* y *pre-normalidad* serán usadas como una apuesta para ofrecer una mejor comprensión de la filosofía de Romero. Por ello, se explica la *anormalidad* no solo desde José Ortega y Gasset (que es de donde se piensa que bebió Romero para hablar de *normalidad*), también se explica desde la perspectiva de Danilo Cruz Vélez, todo ello para darle un horizonte de sentido al lector.

### ***1.2.2 Anormalidad: un desarrollo de Ortega y Gasset y Danilo Cruz Vélez***

Expuestas las principales tesis con las que Romero caracteriza el cambio en la manera en que se hacía filosofía, a saber, la *normalidad*, será importante también caracterizar un concepto,

que de manera explícita no se encuentra en Romero, pero, que resultará clave para entender cómo se hacía filosofía antes de la época caracterizada como de *normalidad filosófica*. Existe una diferencia sustancial, para Romero, entre un modo de hacer filosofía (normal) y otro (anormal). Para entender esa diferencia acudiré a los filósofos José Ortega y Gasset y Danilo Cruz Vélez.

Como se vio anteriormente para Ortega y Gasset (s.f), España se encuentra en una decadencia con respecto al resto de Europa. El filósofo español argumenta que los procesos de modernidad en España no se han adelantado de la misma manera que en Europa. No obstante, antes de entender porque Ortega y Gasset postula ello, debemos ubicar el pensamiento de Ortega y Gasset en su contexto histórico. España venía de sufrir la pérdida de su última colonia, puesto que, en 1898, en la guerra contra Estados Unidos, España cedería su soberanía sobre Cuba. De esta manera, como ya había perdido su poder sobre las otras naciones de Suramérica, y siglos atrás había perdido su dominio sobre Países Bajos (1648), España se encontraba en un momento de desasosiego. El Imperio Español construido se había derrumbado y se encontraba en una posición de atraso con respecto al resto de Europa. Es en este contexto que se desarrolla el pensamiento de Ortega y Gasset. Contexto en el cual el filósofo va a hablar de la *anormalidad*. Debemos rastrear qué significa este término porque será importante para comprender cómo, en Nuestra América y especialmente en Colombia, fue entendida la *normalidad filosófica* de Romero. La *normalidad* y la *anormalidad* son entendidos como procesos antagónicos en el desarrollo de la filosofía en nuestro territorio.

La *anormalidad* que describe Ortega y Gasset viene de un desarrollo de lo que él considera el proceso de fundación de una nación, en donde debe existir una minoría selecta que esté por encima de las masas, esto según la interpretación del filósofo colombiano

Damián Pachón (2007). Con esta concepción es que Ortega “explicará en los años 30 la decadencia cultural europea, la cual se debe a la irrupción de las masas en todos los ámbitos de la vida cotidiana político-social” (Pachón, 2007, p. 256). Para Ortega y Gasset, la nobleza es sinónimo de una vida esforzada, vida que siempre está dispuesta a superarse a sí misma, esto lo pone en contraposición a la vida vulgar, la cual se encuentra recluida en sí misma, estancada y con un papel pasivo. En la llamada “jerarquía Orteguiana” es que se fundamenta la última parte de *España invertebrada*: la ausencia de los mejores (nobleza) describe porqué existe un atraso o decadencia en España en relación con el resto de Europa. Sin embargo, el filósofo español sostiene una tesis en la que considera que en “España el feudalismo no tuvo el desarrollo que en otros países de Europa” (Pachón, 2007, p. 259), por lo cual, para Ortega y Gasset, el atraso o la *anormalidad* española no se da simplemente durante la modernidad. Al no desarrollarse el feudalismo en España, su desarrollo histórico, productivo e intelectual, según Ortega y Gasset, sufrió una decadencia razón por la cual no se inicia la modernidad, sino una Edad Media, cuando en el resto de Europa se vivían procesos de industrialización ejecutados por la burguesía de cada nación, como el caso de Inglaterra y Alemania.

Es aquí donde Ortega y Gasset cambia el término de *decadencia* por lo *anormal*. Lo *normal* en España ha sido lo *anormal*. Esta es una *anormalidad histórica*, producto de la renuncia española a la industrialización. La solución propuesta por Ortega y Gasset es una oportunidad de España para rehacerse. Las masas en España, según Ortega y Gasset, deben reconocer su función biológica: “las masas deben aprender a reconocer, lo egregio, lo grande, la vitalidad, lo jerárquico, lo noble” (Pachón, 2007, p. 263). Por ello, en España, según Ortega y Gasset, existía una *anormalidad*, no solo económica y política, también en el pensamiento, puesto que, al renunciar a la modernidad, renunciaba también a los postulados ideológicos

de la misma y, con ello, a la filosofía que la había constituido. Es de esta manera que, en España, no solo el modo de producción reflejaba a la Edad Media, también la ideología estaba marcada por la alta influencia de la Iglesia y de la filosofía medieval. De este modo, la filosofía también se encontraba en un estado de *anormalidad* con respecto al resto de Europa.

Esta concepción de *anormalidad* en el pensamiento no fue usada explícitamente por Romero, aunque muchos filósofos piensan que puede que este haya tomado la concepción de *anormalidad* para referirse a la *normalidad*. Tal es el caso de Pedro Pablo Rivas Osorio y Mayerli Alejandra Deraso Andrade (2020) que dicen lo siguiente:

Para Romero (1952) fue de gran importancia la presencia del filósofo español Ortega y Gasset (1883-1955) en Buenos Aires en los años 1916-1917, y las contribuciones de sus clases públicas sobre la introducción de su pensamiento, porque representó para su país una preparación para la recepción de la nueva postura antipositivista y, la instrucción para el ingreso de la Revista de Occidente y de la Biblioteca de Occidente. (p. 55).

Si bien, mediante esto último no se puede demostrar las relaciones entre las categorías de *anormalidad* y de *normalidad*, sí demuestra la relación que existe entre Romero y Ortega y Gasset, por tanto, se puede inferir la influencia que hubo en Romero para la categoría de *normalidad filosófica*.

Para el caso colombiano, Danilo Cruz Vélez (1920-2008) retomaría el concepto de *anormalidad* para caracterizar el pensamiento de Colombia en una posición de atraso respecto a la modernidad. Para el colombiano, el rasgo sobresaliente de nuestra vida filosófica, “durante más de tres siglos de existencia histórica [es]: *la anormalidad*” (Cruz Vélez, 1993, p. 16). Sin embargo, él va un paso más adelante de Ortega y Gasset, puesto que el término que usa para referirse a nuestro pasado filosófico es lo *anómalo*, lo raro, lo alejado de lo común, eso común era pues el desarrollo ideológico moderno de Europa. Cruz Vélez



considera que la razón por la que también en Colombia se había dado dicha *anormalidad* pasa por el legado español. Es decir, que la anomalía que se vivía en Colombia era no más que un reflejo de la anomalía española. Sin embargo, para Cruz Vélez, España comenzaba un despertar, no solo político, también cultural y uno de los referentes más importantes de este despertar es, justamente, José Ortega y Gasset. No obstante, aunque este despertar, es decir, esta renuncia a lo anómalo se estaba adelantando en España gracias a Ortega y Gasset, los colombianos, según Cruz Vélez, no acompañamos este momento. Según Cruz Vélez, nos habíamos emancipado de España “no solo política sino también culturalmente, para ir a parar en la influencia de Inglaterra y Francia, influencia que no fue lo bastante profunda para superar nuestro atraso” (Sierra Mejía, 1996, p. 34)<sup>5</sup>.

Por consiguiente, a la hora de hablar de nuestro pasado filosófico, la *anormalidad* no es puesta en tensión únicamente por José Ortega y Gasset, también este concepto fue retomado y desarrollado por Danilo Cruz Vélez, caracterizando la *anormalidad* de Colombia incluso al margen de la *normalidad* que comenzaba España. Como se mencionó previamente, en el desarrollo del concepto de *normalidad filosófica*, Francisco Romero no hace mención explícita de la noción de "*anormalidad*" propuesta por Ortega y Gasset. Sin embargo, se puede inferir que, al caracterizar el proceso de *normalidad filosófica* en Nuestra América, la categoría antagónica de este proceso sería la *anormalidad*. De esta manera, aunque Romero no cite a Ortega y Gasset directamente, en su artículo "Tendencia contemporánea del pensamiento Hispanoamericano" (1952b) el filósofo argentino alude a la categoría de lo "anormal" cuando se refiere a la filosofía que se practicaba antes de la *normalidad*, es decir,

---

<sup>5</sup> Este postulado de Danilo Cruz Vélez es tomado del libro *La época de la crisis. Conversaciones con Danilo Cruz Vélez* el cual es un libro publicado por Rubén Sierra Mejía este último en uno de sus capítulos trae unas conversaciones que tuvo este último con Cruz Vélez.

a la filosofía que se desarrollaba en la región. En dicho texto, Romero ofrece una caracterización del pensamiento latinoamericano a lo largo de la historia. No se trata estrictamente de una reconstrucción histórica detallada de las tendencias filosóficas en Nuestra América; más bien, lo que Romero pretende destacar es cómo, a lo largo del desarrollo histórico y a través del interés en cuestiones filosóficas, emerge lo que él denomina la "vena filosófica". Así, Romero (1952b) inicia su artículo afirmando que desde tiempos remotos "no han faltado expresiones, a veces sumamente interesantes, de la preocupación filosófica" (p. 46). Con esto alude a que la filosofía en Nuestra América, de hecho, había estado desarrollándose a lo largo de su historia. Sin embargo, este desarrollo no se caracterizaba necesariamente por ser un sistema filosófico completo, sino por la presencia de expresiones aisladas, ya que, según Romero, el interés en los temas filosóficos era principalmente individual. Este fenómeno se manifiesta en figuras que él describe como precursores del pensamiento filosófico en la región.

Para Romero, los fundadores eran hombres que se habían dedicado a entender la filosofía desde la filosofía misma, no desde su fin práctico, es decir, como dice Sierra Mejía (1978) sobre la filosofía previa a la *normalidad filosófica*, "la función primordial de la filosofía había sido la de mediar la acción política y los principios ideológicos en los que se apoya esta acción" (p. 93). Este postulado, que propone que la filosofía en el pasado era el fundamento ideológico de una práctica, tanto política como religiosa, puede verse reflejado en un postulado anterior a Romero en donde se intentaba fundamentar una filosofía para Nuestra América: la generación del 37.

La generación del 37 propuso lo que se conocería como emancipación mental. Se trataba de "dejar de pensar como españoles y pasar a hacerlo de conformidad con la Europa

moderna, en términos de liberación capitalista” (Cerutti, 2011, p. 33). En esta propuesta de la generación del 37, el nombre con más relevancia fue el de Juan Bautista Alberdi (1810-1884). Este hombre, de nacionalidad argentina, escribió un ensayo en el que sintetiza su forma de ver la filosofía, al que tituló *Ideas para un curso de filosofía contemporánea* (1978). En este ensayo, Alberdi sintetiza cómo deben guiarse los temas de filosofía en Nuestra América. Alberdi considera que América “practica lo que piensa la Europa” (p. 11). Ello implica que la filosofía que le sirve a nuestro territorio, para Alberdi, no es más que un poner en práctica lo ya pensado por la Europa moderna. Además, considera que la filosofía no es universal, más bien debe tener un carácter particular, puesto que cada problema es único y este debe tener un tratamiento diferente en cada contexto. Para Alberdi (1978), cada “país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar, que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas de los problemas del espíritu humano” (p. 6). Por tanto, Alberdi advierte la necesidad de tener un pensar propio, sin embargo, para él la filosofía en Nuestra América no se encuentra en un momento el cual deba realizar dicho proceso. Es de resaltar, entonces el primer intento que hizo Alberdi por proponer un curso de filosofía para Nuestra América.

En relación con la *anormalidad* y la *normalidad*, es relevante mencionar el planteamiento de Alberdi, ya que, como señaló Horacio Cerruti (2011), en la filosofía "siempre se habla de reinicios o comienzos repetidos, cada uno contextualizado y con su carácter específico, en lugar de un único comienzo dado de una vez y para siempre" (p. 33). La intención de Alberdi de fundamentar sus ideas en una filosofía para Nuestra América se centraba en una necesidad específica de su contexto, que era la construcción de una nación.

Por lo tanto, la fundamentación de la necesidad de esta filosofía alberdiana gira en torno a una base ideológica para la práctica política.

La de Alberdi es una de las expresiones filosóficas a las que alude Romero cuando presenta la diversidad de manifestaciones filosóficas de Nuestra América. Posiblemente, el caso del Alberdi, un hombre que se pensó la filosofía desde un interés personal, no por una exigencia catedrática, es el ejemplo de un fundador. Hombres que, dentro de la *anormalidad*, en términos orteguianos, tuvieron posiciones de dejar de lado el pensamiento español y empezar un pensamiento en conformidad a la Europa moderna. Por ello es por lo que puede ubicarse de manera un poco implícita el concepto de *anormalidad* en Romero, puesto que, aunque no lo nombra explícitamente, sí caracteriza a unos filósofos, a saber, los fundadores, como hombres que dejan de lado esa exigencia catedrática y comienzan un filosofar propio.

### ***1.2.3 De la pre-normalidad: la filosofía fundacional***

Por otro lado, en el texto *Tendencia contemporánea en el pensamiento Hispanoamericano* (1952b), Romero también caracteriza un grupo, que no se distingue por su época histórica, sino por su manera en el quehacer filosófico, este grupo, es el ya nombrado anteriormente, el grupo de los fundadores. Estos son, al modo de ver de este trabajo, los representantes de lo que aquí vamos a llamar *pre-normalidad*. Cuando nos referimos a *pre-normalidad* queremos aludir a un cambio en el quehacer filosófico que es un paso de transición entre la *anormalidad* y la *normalidad*. Esta *pre-normalidad* se usa en este trabajo para referirse también a los fundadores, o a la época de los *fundadores*, puesto que las acciones de estos constituyeron un antes y un después en el cómo se hacía filosofía. Se llama *fundadores*, desde la perspectiva de Romero, a todo los que, como su nombre indica,

fundaron un tipo de organización para poder aglutinar a distintas personas e iniciativas interesadas en la filosofía, es decir, son aquellas personas que fundaron revistas, sociedades, facultades, grupos de investigación, etc. Debemos entender la característica fundamental de los fundadores. La primera característica radica en la voluntad de agrupación, mientras la característica fundamental de pensadores anteriores a la pre-normalidad era la soledad, en los fundadores la característica naciente es la voluntad de agrupación

La *normalidad filosófica* se presenta, desde Romero, como un proceso no culminado, así lo dice Romero (1952a) “se inicia una etapa de *normalidad filosófica*” (p. 39). Según Romero, se dice que Nuestra América se encamina hacia una etapa de *normalidad filosófica*, sin embargo, no significa que ya se encuentre en esta etapa, esto quiere decir que no es un proceso culminado, más bien, son los primeros esbozos de una *normalidad en la filosofía* nuestroamericana, se presenta más bien como una ruptura. Esta ruptura “no hay que entenderla únicamente como un cambio de doctrina (dejar de lado el pensamiento español o anómalo), como una renovación en los temas de interés filosófico, sino fundamentalmente como un cambio de actitud” (Sierra Mejía, 1985, p. 9). De esta manera, este cambio de actitud es el que caracteriza a los *fundadores*, puesto que ya en este punto, a diferencia de la filosofía de la anormalidad, la filosofía era vista como un campo del saber que requiere un estudio más profundo de su historia, del dominio de categorías y conceptos, pero sobre todo de una disciplina constante en cuanto a su estudio.

Sin embargo, la *normalidad filosófica* presentó muchos detractores, porque desde la consideración de la filosofía como un proceso lineal y único se dependen un sinfín de problemas, algunos de los cuales voy a revisar en el siguiente capítulo.

## Capítulo 2. La *normalidad* puesta en tensión

### 2.1 La institucionalización de la filosofía.

En este acápite me centraré en resolver una cuestión abierta en el primer capítulo, la diferencia entre *normalidad*, institucionalizar y profesionalizar. El resolver ello se presenta como una tarea importante puesto que en el primer capítulo pareciera que se trata de una misma cosa, sin embargo, estos tres conceptos se constituyen como un rompecabezas, ya que cada uno es un concepto o una parte totalmente diferente, que se distingue de manera clara, sin embargo, dicha parte constituyen un solo ser, ese ser es la construcción de una idea de filosofía en Nuestra América. Por tanto, empecemos definiendo cada parte de este rompecabezas filosófico que se nos presenta. Primero, miremos la pieza: *normalidad*.

La *normalidad* ya se definió en el primer capítulo de este trabajo, sin embargo, aquí se requiere hacer una diferenciación clara de los demás conceptos. Por lo tanto, iniciemos analizando qué significa para Romero que la filosofía en Nuestra América entrara en una etapa de *normalidad*, es decir, qué rasgo identitario diferencia a la *normalidad* de la *anormalidad*. Cuando Francisco Romero (1952a), en su texto *Sobre la filosofía en Iberoamérica*, se refiere a un cambio en la manera en la que se hace filosofía lo describe como un momento de “ingreso de la filosofía en el cauce común de la cultura” (p. 38). Se debe analizar este postulado con cuidado, puesto que de allí se desprende todo el análisis de Romero sobre la “actual preocupación filosófica”<sup>6</sup>.

Se debe tener cuidado con la postulación sobre el ingreso a la cultura, mejor dicho, al común cauce de la cultura. Una posible interpretación sobre “el cauce común de la cultura”

---

<sup>6</sup> Esa actualidad se refiere en la década de 1940.

puede ser la postura de Rubén Sierra Mejía (1985) sobre la renovación de temas, de la filosofía:

Puede decirse que surge algo nuevo a partir de la década de 1940 con la aparición en nuestro medio del cultivo universitario de la filosofía y de cierta producción filosófica que se enmarca en corrientes contemporáneas como la fenomenología o la teoría pura del derecho. Si se nos permite hablar de una ruptura, debemos situarla en el trabajo que se realiza en estos años. (p. 9)

Por tanto, esta renovación de pensamientos constituye un cambio en Nuestra América, ya no se trata de temas como la escolástica o temas de la filosofía medieval. Recordemos el postulado de Danilo Cruz Vélez o el mismo cuestionamiento de José Ortega y Gasset. *La anormalidad* en Nuestra América es una *anormalidad* con respecto a Europa. La ruptura, la renovación de temas, es una ruptura con España y una mirada hacia Europa. Se mira a Nuestra América en una suerte de comparación, en donde la vara con la que se mide el desarrollo intelectual o cultural es la Europa moderna. Por tanto, la filosofía se mide con esta vara y se piensa que es una suerte de carrera de relevos, en donde debemos continuar el legado de nuestros antecesores, estos antecesores europeos nos pasarán un testigo, este testigo tiene un nombre grabado, ese testigo es el canon, el canon oficial de la filosofía. Esto lo dice Cecilia Sánchez (1996) cuando se refiere a cómo se ha construido la historiografía de la filosofía, nombrando “racionalista” (p. 191) al criterio por el cual se tiende a historizar el pensamiento según las edades, es decir, como una suerte de partición histórica que cambia dependiendo del conjunto de temas por los cuales se trata la filosofía, que, sin embargo, dichos historiadores racionalistas, miran estas etapas como una suerte de río que fluye, por las cuales necesariamente debe pasar nuestro continente para hablar de un cambio en la filosofía. Otra interpretación de la historia de la filosofía en Nuestra América es la

interpretación o la tendencia de historizar según los autores, esta concepción la nombra Sánchez como “racionalista-romántica” (Sánchez, 1996, p.191.).

No obstante, el postulado del ingreso al “cauce común de la cultura” no es una postulación que se enfoque netamente en un cambio de temas, también se refiere a un cambio en la manera en que se mira a la filosofía, en palabras de Sierra Mejía, un cambio de actitud ¿Un cambio de actitud frente a qué? En suma, a la forma en la cual es percibida la filosofía, pues ya no se da protagonismo a la espontaneidad, se le da protagonismo al pensamiento riguroso y sistemático. Pero ¿cuál es el problema de la espontaneidad? Sánchez (1996) dice lo siguiente:

la filosofía comienza a abandonar poco a poco los hábitos característicos del intelectual autodidacto del siglo XIX y principios del XX: hombre de ley, contrario al poder y amante de la justicia, que al momento de pensar se atiene a impresiones personales y da rienda suelta a su inspiración. En el nuevo esquema, pensar significará asimilar una mayor y mejor información en vista de una demostración de “rigor” de acuerdo con la adquisición de técnicas de análisis de actualidad. (p. 196).

Por tanto, la espontaneidad responde a ese pensador que se deja llevar por sus impresiones personales, que no responde a un pensamiento sistemático que tiene cuidado con las categorías del mismo canon, en síntesis, se trata de un pensador que, mediante un “ataque de inspiración”, si se permite llamarlo así, constituye su pensamiento. Esto también lo dice Francisco Romero (1952a): “disminuirá el aprecio hacia la improvisación brillante, hacia cualquier conato de suscitar sorpresa o deslumbramiento” (p. 40).

Sin embargo, esta postulación sobre la renovación de temas o cambio de actitud no se debe mirar desde un punto de vista, como ya se dijo, racionalista-romántico, se debe mirar lo que subyace detrás de dicho cambio, lo que subyace es un cambio de mirada, pues con los



procesos de modernización industrial de Nuestra América, también se adelantaron procesos de modernización cultural y uno de ellos fue la filosofía, por tanto, la mirada ya no está puesta en España, está puesta en el resto de Europa, vara por la cual es medido el desarrollo. Por tanto, *la normalidad* se trata de un proceso cultural, responde al plano de la cultura.

Ahora, otra manera de ver la historia de la filosofía es la manera “Político-institucional”. Allí, se piensa que forman parte constitutiva del pensamiento, “acontecimientos, decisiones y operaciones considerados usualmente externos a las ideas, cuya configuración en un espacio se encuentra regulada directa o indirectamente por algún tipo de poder” (Sánchez, 1996, p. 192). En suma, la visión político-institucional se opone, o nace en oposición a la visión racionalista-romántica. Por tanto, esta visión considera importante los factores externos a las ideas mismas, los cuales pueden ser en muchos casos una constitución de poder que se ejerce sobre las mismas ideas, esta constitución de poder puede ser directa o indirecta. Por tanto, no se trata de la idea aislada de su contexto, es la idea situada en su contexto, el cual puede dar luces al porqué en ese momento fue pensada de dicha manera. Se debe tener cuidado, puesto que no se está hablando tampoco de un determinismo contextual, es decir, de una posición donde netamente el contexto determine la idea. Desde esta perspectiva se está hablando de tener en cuenta el contexto como un factor fundamental a la hora de pensar una idea.

Desde la perspectiva político-institucional es donde podemos analizar el concepto de institucionalizar. Es desde esta visión historiográfica que se constituye y se le pone un lugar a la filosofía, es decir, podemos hablar de una perspectiva que mira una filosofía situada. Mediante esta perspectiva la idea tiene un exterior, un “afuera que repercute en su constitución interna, en tanto desempeña un papel constitutivo” (Sánchez, 1996, p. 189). Sin

embargo, conviene preguntar, ¿qué es ese exterior? Ese exterior es ese conjunto de normas, leyes, códigos o en suma “forma política de administración del saber” (Sánchez, 1996, p. 190). Por tanto, las formas de administración del saber influyen en la constitución de la idea, es decir, que el papel estatal, según su administración política del saber, es un factor importante a la hora en la que se constituye una idea. De tal modo, la filosofía no sería distinta del lugar desde donde es pensada, dicho de otro modo, “no sería diferente de los lugares institucionales en los cuales existe y tampoco de la ‘forma’ bajo cuyas coordenadas se la hace circular” (Sánchez, 1996, p. 190). Ello significa que la identidad de una filosofía no habría que buscarse dentro de ella misma, ello es, desde las obras de individuos aislados, el trabajo resultaría ser simultáneo, puesto que la identidad también se hace presente en el complejo entramado político de un contexto dado.

Ahora bien, la idea se constituye en un lugar y mediante la visión que se tenga de saber, o de constitución del saber, según el papel estatal es que se constituye dicho lugar. Dicho de otro modo, según la visión del estado sobre el saber es como se constituye dentro de un espacio y, por tanto, se institucionaliza. De este modo, es que la institucionalización de un saber, en este caso de la filosofía, responde a fines políticos, puesto que desde un punto de vista político-institucional el saber puede ser concebido como “un fin en sí mismo o, por el contrario, también puede ser entendido como un medio en vista de objetivos exteriores a él mismo” (Sánchez, 1996, p. 190). Por tanto, la idea de institucionalización de la filosofía es una mirada desde lo político, desde el campo político, la visión del papel de lo político en la constitución de un saber, o de una idea de saber.

Es aquí donde cobra importancia el término de *normalidad filosófica*. La visión de la *normalidad filosófica* es la visión racionalista romántica, esto es, porque mediante la

historización de la filosofía en épocas o “edades biológicas” (Sánchez, 1996, p. 192) no cobra relevancia el papel político de la filosofía. Mediante la aceptación de estas edades biológicas, se deja de lado todos los factores externos que constituyeron un saber. Por tanto, mediante esta *normalidad* se descuidaban, así, “los rasgos comunes del discurso filosófico en relación a otros discursos, por ejemplo, el discurso político” (Cerruti, 2006, p. 111) De esta manera, la *normalidad filosófica* se desliga de la política.

## **2.2 Sobre la profesionalización.**

Ahora bien, en el caso de la profesionalización como concepto, si se nos permite decirlo, es la transformación económica de la filosofía. ¿Qué se quiere decir con ello? Que el profesionalizar implica tres cosas: 1) la construcción de una delimitación, una delimitación en cuanto a temas de los cuales se ocupa la filosofía; 2) una experticia, puesto que es desde esa delimitación que el campo filosófico se vuelve más claro y por tanto se puede especializar en ello; 3) la construcción de la filosofía como un trabajo.

Sobre la profesionalización existe una discusión que vale la pena rescatar, esta discusión es entre Christian Schumacher y Jorge Aurelio Díaz y tuvo lugar en el Departamento de filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Esta discusión se da en el marco de la celebración de los 50 años de la fundación del Departamento de Filosofía. Es Schumacher quien abre la discusión con un texto llamado “Acerca del pensador profesional” (1997). En dicho texto Schumacher realiza un análisis acerca de la situación profesional del filósofo en Colombia, Schumacher realiza una comparación entre una visión romántica del filósofo. Aquel filósofo que se encuentra aislado y que, en términos estéticos, cuenta con una apariencia demacrada. Recordemos la célebre caricatura “de Schopenhauer que resume de manera tan precisa nuestros prejuicios culturales con respecto al filósofo: melena despeinada,

cara demacrada y una mirada que revela una fuerte sobredosis... supongamos que de filosofía” (Schumacher, 1997, p. 21). Esta imagen romántica del filósofo es la que pretende criticar, puesto que esta imagen es la que ve al filósofo de una manera aislada y que no comparte en comunidad, una comunidad filosófica ¿Por qué es importante la comunidad filosófica? Porque, según Schumacher, la comunidad constituye una crítica de decenas de ojos que vela por la calidad de cada uno de los aportes filosóficos, por tanto, ya no se trata de una idea brillante, se trata de evaluar la calidad en los procesos sistemáticos de la filosofía. Desde la academia, según Schumacher, existen dos tendencias importantes. La primera tendencia es la de la “internacionalización del trabajo filosófico, la segunda la de la academización y profesionalización misma del campo” (Schumacher, 1997, p. 22) La primera se refiere al cambio que se ha desarrollado en los medios técnicos, puesto que, según Schumacher, el creciente desarrollo en los medios de comunicación y de transporte ha posibilitado una internacionalización de la filosofía. Pensemos un poco en que cuando hablamos de filosofía latinoamericana nos referimos a una filosofía que proviene de la región denominada Latinoamérica. Sin embargo, mucho de los filósofos latinoamericanos han practicado esta filosofía en otros espacios geográficos (Francia, Alemania, Estados Unidos etc.); o pensemos en que nos referimos cuando hablamos de una filosofía anglosajona, nos referimos a una filosofía que, normalmente, se enfoca en temas de la filosofía analítica, sin embargo, muchos de los analíticos, como Alfred Tarski, no necesariamente provienen de una región anglosajona. Por tanto, la ubicación geográfica y geopolítica no es un determinante, en esta era, de los temas o del estilo de filosofía que se trabaja. Por ello, mediante la internacionalización se crean lenguajes comunes con los cuales los filósofos pueden comunicarse a pesar de las barreras de diversos lenguajes maternos, además, mediante a la

internacionalización, la filosofía se convierte en el producto de un esfuerzo y no en el producto de expresiones aisladas.

La segunda tendencia que ve Schumacher se ve reflejada en la profesionalización, esta profesionalización se ve en la rigurosidad que ahora se le imprime al campo de la filosofía, puesto que hoy en día “es más difícil pasar por el control de calidad filosófico” (Schumacher, 1997, p. 24). Este control de calidad es ejercido por la comunidad filosófica, por tanto, el pensador actual debe entrenarse para poder pasar este control de calidad. Es decir, para poder considerar el aporte de un pensador como un aporte válido y de alta calidad, es necesario que este pensador se entrene, este entrenamiento lo volverá un profesional, esto según la perspectiva de Schumacher. Para Schumacher esta profesionalización tiene dos efectos, por un lado, si se sostiene que la filosofía se ubica esencialmente dentro de la academia y las universidades “significa que la filosofía es algo que se puede aprender sistemáticamente” (Schumacher, 1997, p. 25) y la otra consecuencia es que se puede ser un buen filósofo por medio del aprendizaje sistemático, más que de la inspiración genial.

Con esta profesionalización, con la existencia de departamentos o facultades de filosofía en universidades y con el título de “Filósofo” nace la pregunta por la utilidad social de la filosofía. Pensemos en el ingeniero civil. Cuando una persona entra a la carrera de ingeniería civil esta persona sabe de facto que cuando se profesionalice y obtenga su título como ingeniero civil su función social será la de evaluar y producir construcciones. Esta profesión tiene más clara su función social, sin embargo, el filósofo no. ¿Para qué se entrena diariamente el filósofo en los conceptos y en la metodología de la filosofía? En otras palabras, ¿cuál es el campo de acción de la filosofía? O ¿Cuál es el campo de acción del filósofo? Según Schumacher, una de las herencias de la visión romántica de la filosofía es esa

delimitación en los temas que conciernen a la filosofía. La delimitación de los temas imposibilita muchas veces el campo de acción filosófico. Según Schumacher la filosofía no consiste en

deliberaciones profundas sobre, por ejemplo, la belleza, la justicia y la inmortalidad; consiste en una manera específica de pensar acerca de la belleza, la justicia, la inmortalidad y muchos otros temas, incluyendo la relación lenguaje mundo, la relación de pareja y la relación filósofo - sabiduría.” (Schumacher, 1997, p. 26)

Por tanto, aquí la distinción no es sobre qué temas le conciernen a la filosofía o que temas no, lo importante sería la distinción entre una filosofía teórica y otra filosofía práctica. La primera se encarga de buscar el instrumental filosófico y la segunda por aplicarlo a la realidad. Sin embargo, ¿qué entiende por filosofía práctica Schumacher? Para Schumacher, la noción de práctica radica en “mercados laborales que nos parecen alejados por no pertenecer a la producción cultural tradicional; sin embargo, no está escrito que no puedan ser legítimo objeto de la aplicación del instrumental filosófico” (Schumacher, 1997, p. 26). Lo que propone Schumacher es la apertura del campo filosófico a mercados laborales que antaño se pensaba que no le pertenecían. Dentro de estos mercados laborales nombra el mundo de la publicidad, puesto que el filósofo, según Schumacher, al estar acostumbrado a desconfiar de lo que ordinariamente se concibe como realidad, se le facilita crear una buena propaganda, ya que la realidad es la antítesis de buena propaganda. Por tanto, desde la tesis de Schumacher, la filosofía profesional debe ser concebida como “oficio o artesanía” (Schumacher, 1997, p. 28). En últimas, lo que propone Schumacher es ofrecer al profesional en filosofía un abanico de salidas pragmáticas, es decir, un abanico de oportunidades laborales, esto dice Schumacher:

Pienso que deberíamos combatir la concepción romántica del estudio de la filosofía como mero enaltecimiento espiritual, y procurar brindar un estudio que también capacite al estudiante de una manera más general, de modo que le abra la posibilidad de una vida no solamente espiritual sino también materialmente digna. (Schumacher, 1997, p. 27)

Para lograr esto es necesario, según Schumacher, la transformación de la enseñanza, ya no hacia un canon de contenidos o una historia de las ideas sino a una formación metodológica sólida, es decir, una transformación en donde en lugar de enseñar sobre Kant o Platón, se construya una formación sólida sobre las metodologías de la filosofía, ello para poder aplicar esta última a cualquier oficio de la vida pragmática.

A esta tesis se le opone Jorge Aurelio Díaz en un texto titulado “Una crítica ‘romántica’ al romanticismo” (1997). Díaz, dentro del examen que hace a las tesis de Schumacher, menciona la cuestión de la preparación del pensador profesional desde la perspectiva de Schumacher, para Díaz, resultaría en una esperanza muy ingenua el pretender que un filósofo pueda competir en, por ejemplo, la industria de la publicidad, no solo porque no tiene los conocimientos básicos en la materia, sino porque resultaría imposible “idear un programa de filosofía que pudiera preparar a los futuros filósofos para todos los posibles campos donde, según la propuesta de Schumacher, podrían llegar a ejercer su profesión” (Díaz, 1997, p.31). En contraposición, la propuesta de Díaz es que la carrera de filosofía debe permitir y hasta promover que los estudiantes puedan realizar una carrera profesional de manera paralela, con ello, podrán solventar su vida económica y estarán en mejores condiciones de asumir el mercado laboral actual.

Bajo la perspectiva de Díaz, considero que existe un problema, y es que, si bien entiendo lo problemático que resultaría el crear un programa de filosofía que logre dar herramientas para desempeñar la labor en distintos campos de acción, no es una tarea

imposible, como la nombra Díaz. El problema no es el campo de acción de la filosofía, el problema es cómo se concibe la filosofía, puesto que de la manera cómo se conciba la filosofía va a delimitar su campo de acción. Por tanto, la concepción filosófica de Díaz gira en torno a la idea de una filosofía monolítica, por ende, limita el campo de acción a un campo monolítico: profesor o investigador. Sin embargo, como bien apunta el profesor Díaz, que lleguen a ser profesores o investigadores pagados por una institución, no les sucede a todos. Además, cuando Díaz menciona que, siendo filósofo, no se puede competir con las mismas herramientas de un publicista en el mercado de la publicidad, olvida la riqueza epistémica y metodológica de la filosofía misma, reduciéndola y, de nuevo, mostrando su comprensión monolítica de la misma. Por tanto, la profesionalización de la filosofía, muy en línea con el pensamiento del profesor Schumacher, debe procurar el desenvolvimiento laboral de los profesionales.

De esta manera, *la normalidad* se refiere al campo cultural, la institucionalización al campo de lo político y la profesionalización al campo económico. Sin embargo, se debe entender que la institucionalización, es decir el campo político de la idea de filosofía en Nuestra América, es un campo que, a diferencia de la normalidad y la profesionalización, ha mantenido su lugar en el tiempo, puesto que, al referirse al papel estatal, al papel del Estado en la constitución de un saber, la filosofía sí había tenido un lugar, solo que se había pensado no como un fin, sino como un medio. Es decir, desde el papel de la institucionalidad de la filosofía, la filosofía concebida como saber había sido pensada como un medio para fundamentar algo, no como una materia de la cual se necesitará una especialización y un cambio de pensamiento alrededor de la misma, y por tanto es allí que *la normalidad* y la profesionalidad rompen ese paradigma político para constituir lo que hoy concebimos o lo



que hasta hoy se ha desarrollado como la idea de filosofía en Nuestra América. No obstante, cabe preguntar de nuevo cómo se rompe o que había antes de esa ruptura político-cultural, en suma, debemos analizar la pre-normalidad de una manera crítica.

### 2.3 Sobre los fundadores

Otra cuestión abierta a aclarar es el tema de los fundadores, o lo que en este texto fue nombrado *pre-normalidad*<sup>7</sup>, es decir, esa etapa del pensamiento Nuestroamericano por la cual se encontraba en una suerte de transición, de lo anormal a lo normal. Por tanto, para tratar este problema me serviré del desarrollo argumentativo de un texto muy pertinente para este trabajo, dicho texto fue escrito por el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt (2001) y se titula *Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores*. En dicho texto, el cubano resalta el relato que se ha construido en la filosofía de Nuestra América, sobre el pensamiento de los fundadores. Estos hombres se han convertido en una suerte de seres “intocables” de los cuales no se puede hacer una crítica o no se puede hacer una revisión de sus ideas. Esto se debe a que se les ve “precisamente como los insignes ‘fundadores’ de una herencia que debe ser cuidada como un patrimonio cultural” (p. 118).

Se puede ver que esta suerte de reverencia o de importancia atribuida a los fundadores se las da el mismo Francisco Romero (1952b), puesto que él exalta la labor de estos hombres llamados fundadores y reclama dentro del estudio académico como un deber de la filosofía la “reverencia hacia estos fundadores y el estudio y la valoración de sus vidas y obras” (p. 50). Esta valoración hacia los fundadores no solo se da porque, según Romero, gracias a ellos

---

<sup>7</sup> Se debe recordar que esta etapa es definida en el texto solo a modo de delimitación, no como una suerte de partición en momentos estancos de lo anormal y lo normal.

se da el ingreso a la filosofía académica, sino, porque, gracias a su labor, el ejercicio filosófico se pudo considerar un quehacer que requería de su propio estudio y por tanto de su profesionalización.

Este planteamiento de Romero se debe a dos razones: 1. La concepción de la filosofía de Romero, puesto que es sobre ella que se fundamenta la concepción de los fundadores; 2. La concepción de Romero es reduccionista, puesto que no hace justicia a la obra de los fundadores.

Empezaré por tratar el primer punto, la concepción sobre la cual se fundamenta la filosofía de Romero, o por lo menos la concepción de *normalidad filosófica*, puesto que de esa misma se deriva la concepción de los fundadores. Pues bien, la concepción de filosofía, sobre la cual se fundamenta Francisco Romero, es una concepción europeizante. ¿Por qué esta aseveración? Dividiré mi argumentación en dos puntos: 1. El canon y el ingreso a la cultura; 2. La falsa creencia de una historia teleológica.

El primer punto tiene que ver con lo mencionado en el apartado de la institucionalización. La postulación de la *normalidad filosófica* de Romero se basa en la creencia según la cual la filosofía es una suerte de carrera de relevos, donde por medio de los temas se va cediendo un lugar en la historia, esa historia de relevos se consagra en un canon filosófico. Ese canon filosófico no es creado mediante una inmanencia, es creado por el caldo de cultivo universitario de la misma Europa. Por ello, cuando Romero escribe que Nuestra América está ingresando al “cauce normal” de la *normalidad filosófica*, ese cauce normal es un ejercicio en el que se sigue una supuesta maduración del pensamiento filosófico. Sin embargo, esta maduración se da porque el ejercicio filosófico de Nuestra América se estaba acercando “al canon de la cultura filosófica universitaria o académica europea” (Fornet-

Betancourt, 124, p. 2001). Por ende, la concepción de filosofía de Romero está guiada por lo que se hace en Europa. Ahora bien, el mirar a Europa no está mal, puesto que puede ser una referencia importante a la hora de construir un pensamiento propio en Nuestra América, el error fundamental recae en la utilización de esta misma como estándar de la filosofía, es decir, que solo a la manera europea se puede hacer filosofía. Dicho pensamiento solo produce dos cosas, un reduccionismo intelectual y una limitación en el pensamiento filosófico nuestro americano. Reduccionismo intelectual en el sentido que se considera a Europa como único referente filosófico mundial, dejando de lado los aportes al pensamiento de las culturas orientales, de las culturas africanas o de nuestros propios pueblos indígenas, esto por mencionar unos ejemplos; y limitación en el pensamiento porque no se produce nada nuevo, la filosofía se convierte pues en un concurso de popularidad, donde las personalidades más eminentes en la filosofía son aquellas que destacan por el conocimiento de algún filósofo de Europa, convirtiendo a la filosofía en un mero ejercicio exegético.

El segundo argumento por el cual se considera el pensamiento de Romero una concepción europeizante es el argumento de la teleología filosófica. Analizaré este punto desde la misma postulación de Romero: “Cauce común de la cultura”. Cuando analizamos el lenguaje con el que se está dando el argumento, entendemos la concepción o interpretación que oculta ese mismo argumento. Cuando Romero utiliza la palabra “cauce” solo podemos pensar en la analogía del cauce de un río, sabemos que se entiende que el cauce de un río es un recorrido por el cual el cuerpo fluvial termina en el océano, por ende, se refiere eminentemente a una suerte de recorrido lineal en el cual, sea cual sea su recorrido, terminará en el mismo lugar. Con esta utilización del lenguaje, donde se compara a la filosofía con el cauce de un río, se puede ver que la concepción que presenta Romero sobre la filosofía es

una filosofía teleológica. Es decir, que, bajo la concepción de Romero, la filosofía debe seguir a modo de calca las mismas transformaciones que sufrió la filosofía en Europa y considera este proceso como algo natural, dotándolo de una suerte de inmanencia. Por tanto, la concepción de filosofía de Romero es una concepción europeizante, donde se entiende lo normal como la filosofía profesional o académica que se realiza en Europa y cuando Nuestra América se acerca a esta concepción, no solo en sus temas, también en sus formas.

Por tanto, se entiende por qué Romero, para referirse a los hombres que comienzan a tratar temas del viejo continente y a adoptar sus formas de hacer filosofía, los nombra fundadores, porque desde su visión, o lo que él mismo entiende por filosofía, ellos están haciendo un ejercicio fundacional.

Ahora, debemos tratar por qué se considera que además de responder a una cuestión europeizante, la concepción de fundadores también es reduccionista. La intención de Romero es hacerlos “fundadores de la filosofía entendiendo por ésta en primer lugar la cultura filosófica académica profesional” (Fornet-Betancourt, 2001, p. 125). Sin embargo, ubicarlos de esta manera es, en algún sentido, reducir su herencia y no ver sus demás aportes. En sentido estricto, Romero, por ver los árboles, no ve el bosque.

Para dar una explicación más extensa del porqué Romero ve a los fundadores desde una mirada reduccionista, Fornet-Betancourt realiza una breve reconstrucción o aproximación a los hombres que Romero considera fundadores. En este trabajo trataremos de hacer la misma aproximación.

Fornet-Betancourt comienza mencionando el caso de Antonio Caso (1883-1946). Un filósofo mexicano que durante un tiempo fue rector de la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus aportes, dentro del estudio de la academia europea, fueron muy importantes.

Sin embargo, su aporte también fue un ejercicio contextualizado, eso lo demuestra desde su famoso debate sobre el marxismo en México o su análisis sobre la identidad nacional.

Del mismo modo lo hace Jose Vasconcelos (1882-1959), puesto que desde su aporte en ética, metafísica y estética hizo un esbozo de la cultura americana. También el caso de Alejandro Korn (1860- 1936) y Jose Ingenieros (1877- 1925) en Argentina, ambos profesores de la UBA, cuya preocupación por vincular la enseñanza magistral con la preocupación e intervención en asuntos públicos, demostraron el papel que puede jugar la filosofía desde una exigencia práctica.

En el caso colombiano podemos encontrar a Cayetano Betancur (1910-1982) que, como abogado interesado en la filosofía del derecho, veía el derecho como una disciplina humana perteneciente a las ciencias del deber ser, puesto que este tiende siempre a apuntar hacia un fin. Por su parte, Danilo Cruz Vélez (1920-2008) se interesó más por el hacer cultural del hombre, ubicando sus temas de interés en la antropología filosófica.

Con estos ejemplos, Raúl Fonet-Betancourt quiere señalar que la obra de los fundadores puede ser valorada “también en base a su contribución al proceso de contextualización de la filosofía en América Latina” (Fonet-Betancourt, 2001, p.126).

Por tanto, el relato de los fundadores de Romero se centra en una cuestión reduccionista de doble sentido, puesto que es un reduccionismo filosófico, pero también es un reduccionismo en la obra de unos filósofos que aportaron más que un paso de la *anormalidad* a la *normalidad*.

#### 2.4 La *normalidad filosófica*, un reduccionismo colonizado

Para terminar, debemos poner en tensión otro punto importante, la tesis por la cual *la normalidad filosófica* es solo una copia de Europa. Como ya se dijo, cuando Romero se centra en el desarrollo filosófico del concepto *de normalidad*, centra su desarrollo en una determinada concepción de la filosofía, esta es la concepción de filosofía europea. Por tanto, *la normalidad filosófica* es definida a la luz de dicha concepción y, por ende, todo lo que no esté enmarcado dentro de la filosofía europea resultaría un rasgo de la *anormalidad*. Por tanto, en este acápite me centraré en desarrollar dicha tesis.

Primero debemos desarrollar la categoría de *la normalidad filosófica* como una filosofía colonizada. Esta categoría aparece inmersa dentro de los planteamientos del filósofo chileno José Santos Herceg (2010), en su libro *Conflicto de representaciones: América como lugar para la filosofía*. En dicho libro, el chileno evalúa la filosofía en Nuestra América. El tema central de su texto es el debate clásico de la filosofía Latinoamérica ¿Existe o no existe una filosofía en Nuestra América? Santos Herceg distingue dos maneras de hacer filosofía en Nuestra América. La primera es una la filosofía del nuevo mundo. El filosofar en el Nuevo mundo es “hacerlo en una tierra cuyo nacimiento está marcado por la invención, la imposición, la invasión, la destrucción, el ocultamiento; en síntesis, por la violencia” (Santos Herceg, 2010, p. 47). Es decir, que el filosofar del nuevo mundo es un filosofar a la forma impuesta, una imposición de ocultamiento, además, en donde se acepta el pensar europeo y se oculta cualquier otra expresión del pensamiento filosófico. En este marco es que se encuentra la *normalidad filosófica*, pues la categoría de *normalidad filosófica* es delimitante y esencialmente “cerrada, y, por lo tanto, marginante, excluyente de otro tipo de filosofía que no sea el europeo occidental” (Santos Herceg, 2010, p. 113). La categoría de la *normalidad*

permite hacer una separación, entre lo anormal y lo normal y, por tanto, esta categoría permite distinguir la filosofía de aquello que no merece llevar dicho nombre. Por ello, la filosofía negra, indígena u oriental quedaría relegada. Muchas veces estas filosofías son nombradas como “pensamiento”, distinguiendo entonces lo que es filosofía y lo que es “pensamiento”, dando a este último un carácter peyorativo y de inferioridad. Es común también, entre varios pensadores, ubicar el desarrollo filosófico de las culturas indígenas, negras u orientales como *mythos* siguiendo y acomodando una vez más la creencia común según la cual la filosofía tiene una teleología, y Nuestra América, al encontrarse en una etapa de *mythos*, maduraría su pensamiento y entraría ya a hacer filosofía de manera más rigurosa. Un claro ejemplo de dicha narración teleológica lo podemos encontrar en el libro *Filosofía en Colombia: Historia de las ideas* (Marquínez, 1997). En dicho libro se muestra el desarrollo de la filosofía colombiana, sin embargo, este desarrollo histórico se da a la luz de un marco conceptual histórico europeo. Por tanto, se habla de una edad media en nuestro territorio y de la aparición de una ilustración. En dicho libro, se empieza a hacer una reconstrucción de la filosofía desde la conquista, aludiendo que, la filosofía solo inicio en nuestro territorio justo después de la llegada de los españoles, es decir, de Europa.

Me detendré aquí un instante porque considero que es necesario para el desarrollo final de este trabajo aclarar la posición en la que este se enmarca. No se está viendo la filosofía de Europa como un problema en sí mismo, el problema no es la filosofía europea y que ella sea estudiada en nuestro territorio. El problema es la concepción histórica según la cual se reduce todo el pensamiento a este tipo de filosofía, porque el hacer esto produce un cierre disciplinario y por tanto es la

muerte del filosofar, del filosofar entendido como una práctica más inserta en la praxis global de la sociedad. La filosofía 'normalizada' se convirtió en la práctica de una minoría privilegiada, de una élite de filósofos poseedores de la verdad y, por qué no decirlo, en la verdad de una clase, la clase dominante. (Cerutti, 2006, p. 63)

Por tanto, lo nocivo no es la filosofía europea en sí misma, es la concepción por la cual esta filosofía es lo único que puede llamarse filosofía, porque con esto excluye toda la pluralidad del pensamiento filosófico y, por tanto, cierra la comprensión de este a una sola forma de hacer filosofía. Pero no solo se trata de una sola forma de hacer filosofía, también se trata de una forma monocultural de hacer la filosofía. Esto lo afirma Santos Herceg haciendo un análisis de algunos programas de filosofía de la región. Santos Herceg afirma que, en países como Chile, Argentina, Colombia Venezuela, Brasil, Uruguay, etc., existe una suerte de consenso en sus programas de filosofía al contemplar “la presencia de tramos históricos” (Santos Herceg, 2010, p. 117). Con esta división cabe preguntarse: ¿Cómo dar cuenta de la historia de la filosofía en su totalidad? Es claro que se deben hacer recortes, estos recortes consisten, primero, en discriminar toda la filosofía que no es europea, puesto que estos programas consideran que la historia de la filosofía es la historia de la filosofía europea, por tanto, dejan olvidado, o queriendo dejar olvidado, la magnitud de la historia filosófica (filosofía hindú, china, africana etc.). El asunto, para Santos Herceg, se vuelve más preocupante cuando, de manera tácita, salvo alguna excepción, “la propia tradición latinoamericana no es considerada en general como parte de la historia de la filosofía” (Santos Herceg, 2010, p. 118). Aquí es donde entramos un problema, puesto que, con esta aseveración, Santos Herceg parecería indicar que la filosofía latinoamericana se niega a sí misma, es decir, que dentro de los programas de estudio donde dividen a la filosofía en tramos históricos, no entra, dentro de esos tramos, una historia de la filosofía latinoamericana y,



muchas veces, cuando entra, se trata de una comprensión de la filosofía latinoamericana en comparación con la de Europa, por tanto, existe una negación de esta filosofía. Por ende, la filosofía europea es etnocéntrica, considera la cultura europea como centro de la historia universal y como único camino para la comprensión filosófica. Sin embargo, esta comprensión monolítica de la historia de la filosofía no solo es nociva por su olvido sistemático de las culturas que no son europeas, es nociva porque convierte a los programas de filosofía en un mero ejercicio de memorización. ¿A qué se refiere esto? Pues bien, al estar dividida la filosofía cuidadosamente en tramos, el estudiante puede memorizar y relacionar temas y autores dependiendo de la era, por tanto, al hacer estas relaciones, puede adscribir problemas dependiendo del momento histórico y por tanto puede comentarlos y hacer exégesis sobre ellos. Aquí es donde podemos ver que la filosofía se convierte en una liturgia de los muertos, o en una suerte de invocación sobrenatural donde se reúnen los estudiantes de filosofía alrededor de un texto y, como si se tratase de una güija, hacer hablar a los muertos. Por ende, en los programas de filosofía, la materia es vista únicamente como una memorización de la historia y de las ideas europeas. Esta forma de hacer filosofía se asemeja a la comprensión orteguiana, en donde se explica que la filosofía ha muerto desde hace mucho tiempo, lo que se enseña no es más que su momia o su esqueleto, ahora la enseñanza de la filosofía no es más que una serie “de visitas guiadas por el mausoleo de la filosofía” (Santos Herceg, 2010, p. 123). Por ello, como aquel loco con su linterna en la *Gaya Ciencia* me atrevería a decir que la filosofía ha muerto, nosotros, los filósofos, hemos sido los verdugos, nuestro puñal se llama el etnocentrismo y, a modo muy grotesco, casi perverso, somos necrófilos, seguimos enamorados de ese cadáver y seguimos abusando de él cada que podemos.

Esta es la filosofía europea y por tanto es la filosofía de la normalidad, una filosofía de la memorización; en términos de Paulo Freire se podría decir, una filosofía bancaria, donde por medio de la enseñanza se inserta contenido en el estudiante de filosofía y este último solo es un ente pasivo, donde no se le permite decir nada nuevo, donde el estudiante más brillante es aquel que por medio de su comprensión memorística logra saber o memorizar más sobre un autor o un tema.

Esto último no será diferente en Colombia, sin embargo, al tratarse de un caso el cual conocemos más por nuestra propia cercanía contextual, debemos analizar al detalle el desarrollo de la normalidad en nuestro territorio.

## Capítulo 3: La institucionalización de la filosofía en Colombia

### 3.1. Particularidad del concepto *normalidad filosófica* en Colombia

Ya he explicado, de manera somera, el desarrollo de la *normalidad filosófica* en Nuestra América, debemos ahora pasar a analizar cómo se dio este proceso en nuestro territorio, es decir, Colombia. Sin embargo, se debe dejar claro que, aunque podemos hacer un desarrollo histórico, cualquier pretensión de abarcar una totalidad y definir la filosofía en Colombia como un proceso homogéneo y lineal, estaría desencaminado. Por un lado, considerar la filosofía desde esa mirada sería reduccionista, no solo de la historia, sino del pensamiento, y, por otro lado, esa tarea historiográfica no es el objetivo de este trabajo. Lo que aquí pretendo es identificar algunas particularidades de la *normalidad filosófica* colombiana.

Es importante tratar la particularidad, puesto que, en Colombia, la *normalidad*, o lo que define Romero como *normalidad*, no se da de la misma manera que se dio en otros países de América Latina. Se considera que la particularidad en el proceso de *normalidad filosófica* colombiana es un factor determinante puesto que las características o las condiciones necesarias para la *normalidad*, que define Francisco Romero, no son las mismas en todos los territorios, ya que cada uno de los países cuenta con sus propias características en sus procesos históricos, políticos, económicos y sociales; por lo tanto, medir o comparar la *normalidad* descrita por Romero en su contexto con la *normalidad* que se desarrolló, según muchos filósofos<sup>8</sup>, en Colombia, derivará en un intento de acomodar una definición a un contexto que no le pertenece.

---

<sup>8</sup> Entre ellos está Danilo Cruz Vélez, Rubén Sierra Mejía, Daniel Herrera, etc.

Un factor diferenciador es lo que Carlos Arturo Lopez (2018) nombra como el “marco de referencia de la modernidad” (p. 99). Este marco de referencia de la modernidad se constituye como un “olvido sistemático de los textos o la interpretación de estos en la línea de una teleología no del todo justificada” (p. 100). Este marco de referencia de la modernidad quiere decir que existe una pretensión en la construcción de la historia de la filosofía en Colombia en olvidar ciertos textos, o darles a los mismos un curso teleológico, es decir, una linealidad que se encuentra justificada bajo el desarrollo histórico de la modernidad en Europa, queriendo calcar el desarrollo filosófico del viejo continente en Colombia. Dicho marco de referencia se presenta como una particularidad en el desarrollo de la *normalidad filosófica* en Colombia porque su comprensión tiene una estrecha ligadura con el desarrollo político y social colombiano, por tanto, es importante lograr comprender su especificidad.

Y el último factor diferenciador será lo *anómalo*, puesto que este concepto es propio de nuestra *normalidad*, ya que es ofrecido, como ya se dijo, por Danilo Cruz Vélez<sup>9</sup>, y este concepto será una parte fundante de la *normalidad filosófica* en Colombia. Es decir, esta definición de lo *anómalo* en Colombia será el punto de partida a la hora de definir el inicio de la *normalidad* en Colombia.

Estas particularidades del proceso colombiano son importantes en la medida en que desde esta perspectiva tendremos un espectro más amplio del cómo se adoptaron en nuestro territorio las ideas de Francisco Romero y cómo, comprendiendo el contexto del territorio colombiano, el proceso de *normalidad filosófica* fue llevado a cabo. Por tanto, una vez enunciados dichos diferenciadores, se trabajarán uno por uno.

---

<sup>9</sup> Lo retoma también Rubén Jaramillo Vélez en *La postergación de la filosofía en Colombia*.

### 3.2. Sobre la ubicación histórica de la *normalidad filosófica*

Para poder conocer la particularidad de la *normalidad filosófica* en Colombia, debemos ubicarla históricamente, no a modo, como ya se dijo, de realizar una historiografía teleológica, sino más bien, a modo de contextualización, puesto que se hace necesario poner de manifiesto dónde se dice que inicia la *normalidad filosófica*. Esto es lo que afirma Juan José Botero (2016):

Como ya se dijo hay un aparente consenso entre diversos comentaristas de la actividad filosófica colombiana para considerar que esta ingresa en un periodo de “normalización” en el sentido acuñado por Francisco Romero, a partir de 1945 cuando se funda el Instituto de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional. (p. 27)

Según Botero, existe un aparente consenso en cuanto a cuándo se puede decir que la filosofía en Colombia ingresa en un periodo de *normalidad* romeriana, este momento es la fundación del Instituto de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional. Pero, conviene preguntar, a modo de barrido general, sin pretensiones de abarcar la totalidad del pensamiento filosófico colombiano ¿Quiénes son dichos autores, o algunos de ellos, que dicen o entran en el consenso de que la *normalidad filosófica* inicia en 1945 con la fundación del Instituto? Uno de ellos es Daniel Herrera Restrepo (1997), en su ensayo *La filosofía en la Colombia contemporánea*, hace un examen sobre las tendencias y el desarrollo histórico que tuvo, según él, la filosofía en Colombia. En el texto menciona la importancia que tuvieron los nombres de Cayetano Betancourt, Rafael Carrillo y Danilo Cruz Vélez, desde su ejercicio de crear una “ruptura” (Sierra Mejía, 1985, p.10). Al ser abogados, su interés versó sobre la filosofía del derecho, pero con ellos ya la filosofía no solo entraba en temas contemporáneos, también entraba en una etapa en donde era vista con más seriedad, con la necesidad de crear un espacio donde se reconociera el estatuto autónomo de la filosofía, es decir, un espacio en

donde la filosofía se distinguiera de otras materias del conocimiento, por ende, un espacio de especialización. Es por ello por lo que el Instituto “fue pensado y organizado académicamente, de manera que permitiera la asimilación crítica y creadora del pensamiento contemporáneo y la investigación rigurosa” (Herrera, 1997, p. 38). Por ende, para Herrera, la creación del Instituto fue un punto de inflexión a la hora de hablar de un proyecto de *normalidad filosófica*, puesto que, según él, ya se había dejado de lado el carácter investigativo que había tenido la filosofía hasta el momento y se pasó a un carácter creativo. Por lo tanto, podemos ubicar a Herrera dentro de los filósofos que entran en ese consenso que describe Botero.

Otro filósofo que entra en el consenso es Rubén Sierra Mejía (1985) puesto que, en el prólogo de *La filosofía en Colombia (siglo XX)*, aunque no mencione específicamente la creación del Instituto, sí lo hace implícitamente cuando dice que algo nuevo “surge a partir de la década de 1940 con la aparición en nuestro medio del cultivo universitario de filosofía” (p. 9). Sierra Mejía menciona que, si se permite hablar de una ruptura, se puede ubicar en estos años. Pero ¿qué significa o qué pretende significar dicha ruptura? Sierra Mejía explica que la filosofía en Colombia entra en un momento en el que hay, según él, un cambio de temas se comienza a hablar de fenomenología o de teoría del derecho<sup>10</sup>. Sin embargo, dicha ruptura no se puede ubicar únicamente, según Sierra Mejía, como un cambio en los temas, como una suerte de renovación en los temas del interés filosófico, dicha ruptura se debe entender fundamentalmente como un cambio de actitud pues “ahora se entiende que la filosofía es un campo del saber que requiere estudio de su historia, del dominio de sus

---

<sup>10</sup> Este puede ser otro indicio del porque también Sierra Mejía se ubica dentro del grupo que dice que la normalidad filosófica de la filosofía inicia con la fundación del Instituto, puesto que como ya se dijo, el Instituto nace de la mano de abogados, a los cuales les interesa hablar de la filosofía del derecho.

categorías y conceptos” (Sierra Mejía, 1985, p. 10). Por ende, esta ruptura, no solo mencionada por Sierra Mejía, también aludida por Botero, está ubicada con la consolidación de un caldo de cultivo universitario en la filosofía colombiana en la década del 1940.

Estos son algunos ejemplos que permiten entender a qué se refiere Botero cuando dice que existe un aparente consenso sobre el inicio de un proyecto de *normalidad filosófica*, en el sentido acuñado por Francisco Romero. Ahora, sirviéndonos de las definiciones otorgadas por dichos autores y, sirviéndonos de las condiciones previamente descritas por Romero, para que se pueda hablar de una *normalidad filosófica* debemos examinar si dichas definiciones y dichos sucesos del caso colombiano sí están enmarcados en las caracterizaciones de Romero.

Una de las cosas que se puede decir es que, si bien existió una voluntad de agrupación, no solamente desde la creación del Instituto, también desde la creación, por ejemplo, de la revista *Ideas y Valores* (1951) y la creación de la Sociedad Colombiana de filosofía (1957)<sup>11</sup>, no existió, hasta mucho tiempo después, una profesionalización, puesto que el Instituto no era un espacio para poder sacar los primeros profesionales en filosofía. Sin embargo, sí fue un avance, puesto que con ello se haría un progreso para una posterior profesionalización al inicio de los 50's, después, en 1979, se aprobaría la maestría en filosofía, y en 1992<sup>12</sup> se aprobaría el doctorado<sup>13</sup>. Por lo tanto, aunque no podamos decir tajantemente que la filosofía en Colombia entre en una etapa de *normalidad filosófica*, desde la perspectiva de Romero, sí

---

<sup>11</sup> Fundada en 1957, sin embargo, la personería jurídica fue aprobada en con la personería jurídica N° 33 de enero 15 de 1979.

<sup>12</sup> Convirtiéndose en los primeros programas de posgrado en filosofía en una universidad pública.

<sup>13</sup> Es importante aclarar que este examen hecho por los filósofos previamente mencionados responde a una reconstrucción histórica vista únicamente desde el punto de vista de la Universidad Nacional de Colombia. Antes, por ejemplo, ya se estudiaba filosofía en el Colegio Universidad Santo Tomas, lo que posteriormente se conocería únicamente como Universidad Santo Tomas, pero la novedad de la UNAL radica en ser la primera universidad laica y pública en interesarse en el ejercicio de la filosofía.

podemos decir que existe un avance sustancial para que en nuestro territorio se cumpla dicha condición. Esto lo elabora mas el filósofo colombiano Gonzalo Serrano (2017). Serrano, en su texto *Cuatro décadas de compromiso académico en la construcción de la nación* aborda la fundación del Instituto Colombiano de Filosofía desde la inclusión en Colombia de las ideas liberales. Mediante la materialización del Instituto las ideas liberales comenzaron a tomar una confrontación contra las ideas conservadoras. Esta confrontación ya existía previamente, sin embargo, con la fundación del Instituto se identificaron de manera más clara estas corrientes del pensamiento, por un lado

‘lo moderno’ con su individualismo, sus ideales democráticos, su ciencia y su actitud crítica y autónoma frente a un mundo por construir; por otro lado ‘lo medieval’, con sus ideales cristianos, teocráticos, y fieles a la autoridad y al orden establecido e inalterable (p. 4).

Por tanto, desde la creación del Instituto, proliferaron en el panorama político colombiano las discusiones sobre la modernidad y lo medieval. Por ello, no se puede decir de manera tajante que Colombia inicio en un proceso de *normalidad filosófica*, se realizaron cambios de manera paulatina, sin embargo, la modernidad no llegaba totalmente a nuestro país con la fundación del Instituto Colombiano de filosofía. Asi tambien lo dice Leonardo Tovar (2000) en *La normalización filosófica en Colombia. Ensayo de crónica de las ideas*. Para Tovar, la creación del Instituto Colombiano de Filosofía, desde su primer *pensum*, no se puede “hablar de una estricta normalización académica de los estudios filosóficos en Colombia para el año 1946” (p. 626). Esto es, porque, aunque el programa incluía materias estrictamente filosóficas (Introducción a la Filosofía, Historia de la Filosofía, Lógica etc.) el programa estaba compuesto en grado mayoritario por asignaturas del corte humanístico



(Biología, Historia Universal, Sociología etc.). Por ende, la *normalidad filosófica* no llegó de manera tajante a Colombia. Pero si sucedió un cambio de actitud.

Ahora, según Sierra Mejía, esta ruptura es un cambio de actitud, pero conviene preguntarse, ¿cómo se da este cambio de actitud? Según Sierra Mejía, este cambio de actitud se da de manera más clara o se caracteriza por la ruptura de la práctica filosófica en Colombia puesto que ha “permitido tomar a la filosofía de una manera autónoma, con problemas propios y sin una función pragmática inmediata” (Sierra Mejía, 1985, p. 11). Por ende, según Sierra Mejía, esta ruptura está relacionada con ver a la filosofía como una materia digna de su propio estudio, también como una materia que vale por sí misma y no vista como una suerte de herramienta que sirve para fundamentar algo distinto o externo a ella. Sin embargo, ¿qué es lo que fundamentaba la filosofía? En otras palabras, ¿en qué era usada la filosofía, según la perspectiva de Sierra Mejía, como herramienta pragmática? Eso lo dice en un ensayo titulado *Temas y Corrientes de la filosofía colombiana en el siglo XX*, en este texto, Rubén Sierra Mejía realiza un examen acerca de los temas nuevos y las corrientes surgidas en Colombia a partir del siglo XX, allí alude a la filosofía antes de la época en cuestión, diciendo que la filosofía o su función primordial en el territorio ha sido “mediar entre la acción política y los principios ideológicos en los que se apoya esta acción” (Sierra Mejía, 1978, p. 93). Ello quiere decir que la filosofía, según Sierra Mejía, era una herramienta práctica de la función política de la nación, es decir, que la filosofía fundamentaba ideológicamente el accionar político de una tendencia política del territorio, por lo tanto, la ruptura es este cambio de una suerte de subordinación de la filosofía hacia la política, siguiendo un poco la postura de Romero, puesto que desde esta perspectiva de Sierra Mejía, la filosofía entraba al cauce común de la cultura, junto a otras ocupaciones de la inteligencia, es decir, era vista como un

igual y no como una herramienta para fundamentar algo. Por ende, desde la perspectiva de Sierra Mejía se cumplían muchas condiciones para poder decir que entramos en una etapa de *normalidad filosófica*.

Sin embargo, las condiciones en el campo del pensamiento no son las únicas por las que se da el proceso de *normalidad*, porque, si bien se requiere un cambio en la actitud, también se requiere un cambio en la materialidad. Esto es lo que menciona Daniel Herrera Restrepo (1997) en su ensayo *La Filosofía en la Colombia Contemporánea*, en donde nombra varias condiciones en las cuales se encontraba el estado colombiano. Según Herrera, el estado colombiano era una teocracia y por ende solo se podía concebir a la filosofía como sierva de la teología, por ende, la filosofía “jugaba un papel de mediadora ideológica de la acción y los principios políticos de quienes ostentaban el poder desde 1886” (p. 378)<sup>14</sup>. Como ya se vio con Sierra Mejía, también Herrera considera que la filosofía era una mediadora ideológica, lo que le agrega Herrera a la interpretación de Sierra es que también era una mediadora entre los principios religiosos. Por ende, según estos dos autores, la filosofía era una mediadora religiosa y política. El cambio, en cuanto a las condiciones materiales se refiere, según Herrera, se presentaron cuando se dieron unos esfuerzos para transformar el contexto colombiano, los cuales iniciaron a principios del siglo XX. Estas transformaciones tienen que ver con la industrialización y la expansión agrícola; la creación de movimientos sociales de corte socialista que defendían los intereses de la naciente clase proletaria; y, por último, la llegada del Partido Liberal en 1930 al poder. Según Herrera, en esta época se iniciaron, además, unas transformaciones en el sector educativo que posibilitaron la *normalidad*

---

<sup>14</sup> Daniel Herrera se está refiriendo al Partido Conservador, pues fueron ellos en 1886 que, de la mano de Rafael Núñez, transformaron la Constitución de Rionegro y le quitaron el poder a los liberales que estaban gobernando bajo un estado federalista.

*filosófica*, una de ellas es la necesidad que la educación debe estar en armonía con las transformaciones económicas y políticas del país. Además, se dio un cambio en la administración de la educación, puesto que con la Constitución del 86 se había otorgado la tutela de la educación a la Iglesia, ahora la educación debería ser asumida por el Estado y por último se transforma el pensamiento de que la ciencia y la técnica deben estar supeditadas al poder religioso.

Por lo tanto, muchas de las transformaciones materiales e intelectuales posibilitaron la creación del Instituto y con ello, según Botero, Herrera y Sierra Mejía, se empezará en Colombia a hablar de una *normalidad filosófica*. Por lo tanto, podemos ubicar la *normalidad* que conciben dichos autores en un espacio-tiempo específico, temporalmente nos encontramos en la década de los 30's y 40's, durante la Republica Liberal, y espacialmente, en la Universidad Nacional.

Se puede deducir, de las definiciones que se dan en cuanto a las transformaciones que se lograron en la sociedad colombiana durante la etapa de la República Liberal, que, para estos autores, la Republica Conservadora no representa ningún avance y en otros términos puede llegar a ser un retroceso. Así lo dice Juan Jose Botero (2016), refiriéndose a cómo la era fundacional de la época de la República Liberal (1930-1946) duró relativamente poco, puesto que

a partir de 1950, como consecuencia de cambios políticos que determinaron la salida del Partido Liberal del poder, se instaura en el país un régimen político marcado por una fuerte ideología de la recuperación de la hispanidad y el catolicismo, y por desprecio a las democracias modernas. (p. 28)

De esta manera, podemos ver una misma forma de entender, por lo menos en los autores aquí mencionados, la *normalidad filosófica* en Colombia. En otros términos, la

normalidad es vista desde un tipo de luz con un color especial, el color político, según Carlos Arturo López (2018), “de un proyecto al cual también estaban atados los gobiernos de la República Liberal” (p. 105).

### **3.3 Del color de la *normalidad*: el marco de referencia de la modernidad**

Se puede ver un relato común por donde se entiende la *normalidad filosófica*. Miremos solo este ejemplo y esta arista. Para Botero, en 1950, se dio un retroceso en el quehacer filosófico, puesto que el poder político estaba en manos de los conservadores. Estos gobiernos querían regresar a Colombia a la hispanidad, es decir, recuperar los valores en los cuales se sustentó Colombia durante la época colonial, por ello, para autores como Botero, este proceso era visto como un retroceso en la manera de hacer filosofía, porque desde el punto de vista de un pensamiento teleológico, lo normal en nuestro territorio hubiera sido seguir desarrollando el pensamiento liberal, así como lo hizo el resto de Europa<sup>15</sup>.

Ya se mencionaron las condiciones materiales que posibilitaron el ejercicio de la filosofía en Colombia. Según Rubén Sierra Mejía (1978) existieron tres causas para este fenómeno en Colombia.

La primera es el desarrollo de la industria editorial; la segunda es la aparición de centros de cultivo académico donde han requerido de la filosofía para clarificar conceptos, métodos y la función que pueden tener en nuestra sociedad; y, por último, el surgimiento de una conciencia política “que ha buscado en la filosofía los principios teóricos en que apoyarse en su función crítica de cuestionar la sociedad” (Sierra Mejía, 1978, p. 91). Sin embargo,

---

<sup>15</sup> Piénsese en como concebían Ortega y Gasset o Danilo Cruz Vélez el problema de la hispanidad, lo nombraban una *anormalidad* porque no era igual que en el resto de Europa.

estas transformaciones no son, desde un punto de vista histórico, exclusivas de la época a la que estos autores atribuyen dicha transformación, estas propuestas o desarrollos históricos se venían adelantando desde mucho antes, eran unos procedimientos técnicos que ya se habían implementado, “pero que, debido al cambio de luz, fueron vistos como inéditos” (López, 2018, p. 105). En otros términos, lo que cambió no fueron las condiciones técnicas, puesto que estas se adelantaron desde mucho antes, lo que cambió fueron los valores que se aceptaron, puesto que estos valores transformaron “la imagen (pública y entre pares) de los nuevos filósofos, orientó el desarrollo de las instituciones y publicaciones en las que estos últimos se ubicaron laboral e intelectualmente” (López, 2018, p. 105). Por ende, la ruptura mencionada anteriormente no corresponde sino a una visión teleológica de la historia en donde, desde el marco de referencia de la modernidad, Colombia se encuentra en una situación de atraso con respecto a Europa. Por ende, lo problemático o lo que entra en tensión en este punto es como es vista la *normalidad filosófica* por un relato historiográfico común, puesto que es visto desde un color específico, el color de la República Liberal y del proyecto moderno.

Este marco de referencia de la modernidad se puede definir como la creencia de que el desarrollo de la historia política, económica y cultural, debe ser la calca del desarrollo europeo. Recordemos como Ortega y Gasset define la situación española respecto de la situación general de Europa, la mira como un atraso, como una *anormalidad*, por ende, en este marco de referencia es donde también se para la historia de la filosofía colombiana, el marco de referencia orteguiano, donde lo anormal es la hispanidad (cristiana y conservadora) y lo normal es la modernidad europea (liberal e ilustrada). Con ello, se causa un conflicto de representación, puesto que la filosofía colombiana, al no querer ser una calca de la filosofía

española, termina parándose en una *normalidad* que calca la filosofía europea. Por lo tanto, la filosofía colombiana termina en una identidad absoluta, la identidad del canon, donde por medio de un proyecto de la normalidad, que ya se demostró que tiene un color detrás, invisibiliza otras expresiones de hacer filosofía, que no se encuentran en el marco de referencia de la modernidad.

Por lo tanto, cualquier expresión filosófica anterior (o posterior) a esta aceptación de valores, termina siendo vista de baja calidad o inferior. Así lo dice Rubén Sierra Mejía (1985)

Empecemos por reconocer que apenas si habría posibilidad de reseñar una actividad [la filosófica] que en gran parte ha permanecido marginada del desarrollo cultural colombiano, y que la mayoría de las veces es inferior en calidad a sus demás manifestaciones intelectuales.  
(p. 9)

Esta aceptación de valores que menciona López no solo se ve en el desprecio por la *pre-normalidad*, lo anterior del pasado filosófico colombiano se ve reflejado, además, en el desprecio por aquello que tenga teología detrás. Miremos esta sentencia de Rubén Sierra Mejía (1985), la filosofía “sobre todo es una disciplina a la que hay que llegar desprovisto del temor de perder la fe” (p.10). Con esta sentencia de Sierra Mejía, no solo se da un panorama más claro de la aceptación de valores que tomó la *normalidad filosófica*, puesto que se ve claramente que existe un desprecio por la hispanidad y por la iglesia misma, puesto que estos dos elementos representan una situación de atraso, donde Colombia, representándose en España, ve un atraso con respecto de Europa y parados sobre el marco de referencia de la modernidad, se mide la producción filosófica anterior a la aceptación de valores como un atraso y una *anormalidad*. En palabras de Leonardo Tovar (2000) “La filosofía había quedado normalizada en un país desgarrado” (p. 622)

Por tanto, las mismas narrativas etnocéntricas de la filosofía europea se ven reflejadas para el caso colombiano. Con ello, toda la carga de la normalidad filosófica anteriormente mencionada es extrapolada a nuestro territorio, claro, con sus especificidades, sin embargo, en su esencia siguen persistiendo los mismos problemas mencionados en el segundo capítulo de este trabajo los cuales vamos a sistematizar a continuación.

## Conclusión

Sin duda alguna, como se dijo desde un inicio, el poder reconstruir un concepto con todas sus discusiones es una tarea titánica, sin embargo, existe en la *normalidad filosófica* unas discusiones principales las cuales se deben tomar en cuenta a la hora de poner en tensión dicho concepto. En efecto, la *normalidad filosófica* constituye un antes y un después en la filosofía de Nuestra América. Además, sus planteamientos se siguen discutiendo hasta hoy.

Por ello, aunque desde la introducción se marcó una definición sobre lo que es la *normalidad filosófica*, en el primer capítulo se puede ver una definición más detallada. Ciertamente, la *normalidad filosófica* es un concepto desarrollado por el filósofo argentino Francisco Romero. Dicho concepto muestra el cambio que sucedió, según Romero, en Nuestra América a lo largo de la década de 1940. Este cambio se vio marcado con la aparición de diversas carreras de filosofía. Con esta aparición de carreras se marcaba un hito en la filosofía de Nuestra América. Esto por dos motivos, por un lado, se empezaba a profesionalizar el ejercicio filosófico. ¿Qué significa ello? Significa que la filosofía era considerada como una profesión, por tanto, esta misma tenía su especificidad y su campo de acción. Esto marco un hito porque anteriormente la filosofía era practicada como un complemento de alguna otra carrera, recordemos el caso colombiano donde antes de convertirse en una carrera, la filosofía era practicada desde el derecho. El segundo motivo es que, mediante la creación de estas carreras, así como la creación de revistas o sociedades, crecía exponencialmente la agrupación de filósofos. Hasta ese momento, la filosofía era un ejercicio que se realizaba en soledad, por tanto, que se atestiguara una voluntad de agrupación era un cambio en la manera en que se hacía filosofía. Estos dos motivos, por los cuales fue



un hito la aparición de carreras de filosofía, serían nombrados por Francisco Romero como intensidad y extensión. La intensidad, es la demostración de la profesionalización. Al crearse las carreras de filosofía y tener esta misma una especificidad en sus contenidos, categorías, discusiones y una delimitación de sus temas, el filósofo tenía que ser más hábil en cada una de ellas y por tanto entrenarse para poder escribir y discutir sobre estas mismas. La extensión, por su parte, es la demostración de la agrupación, puesto que al empezar a atestiguar mayor comunicación entre pensadores se empezaba a extender el pensamiento filosófico, esto mediante la publicación de textos, la discusión de estos mismos y el intercambio epistolar que existía entre los filósofos. Claramente, esta extensión se dio gracias a la aparición de editoriales que empezaron a publicar textos filosóficos. Por ello, la filosofía, según Romero, empezaba a entrar en el “cauce común de la cultura”.

Sin embargo, es importante preguntar, ¿si existe una *normalidad*, ¿qué sería la anormalidad? Como se vio, Romero no ofrece elementos para esta discusión. No obstante, José Ortega y Gasset sí ofrece una caracterización de *anormalidad filosófica*. La anormalidad, desde Ortega y Gasset, se da cuando una nación, y todo su entramado cultural, no avanza de conformidad a lo normal. Sin embargo, ¿qué es lo normal? O, mejor dicho, ¿lo normal con respecto a qué? Lo normal sería, en este caso, el desarrollo económico y cultural que se venía atestiguando en Europa. Este desarrollo económico y cultural no lo presenta, según Ortega y Gasset, España, por tanto, con respecto al resto de Europa España está en un estado de anormalidad. Es aquí donde se puede hacer una suerte de unión entre Romero y Ortega y Gasset, puesto que, si según Romero la *normalidad filosófica* es integrarse al cauce común de la cultura, podemos notar que, para Ortega y Gasset, la anormalidad filosófica es no integrarse a ese cauce común.

Es aquí donde vemos el primer derrotero de la *normalidad filosófica* puesto que, si el marco de referencia es el desarrollo de Europa, la filosofía de Nuestra América, para ser una filosofía que pueda ser considerada como normal, debe ser una filosofía de la copia y por ende una filosofía, en palabras de Santos Hersey, colonizada. Por tanto, para entrar a la *normalidad filosófica* se debe ser lo más parecido posible a Europa. Sin embargo, la construcción de una filosofía medida desde el canon europeo resulta un problema ya que la filosofía europea se presenta como una filosofía etnocéntrica. Como se vio en el segundo capítulo, la filosofía europea deja de lado y en muchos casos niega las culturas indígenas, africanas y orientales. Por tanto, la *normalidad filosófica* se muestra como una normalidad en el etnocentrismo. El problema del etnocentrismo se hace más preocupante cuando, a la hora de la adopción de un canon, que niega la historia de la filosofía de Nuestra América, la filosofía nuestro americana se niega a sí misma.

Esto no es diferente en el caso colombiano, puesto que como se puede ver, esta imitación en la forma de hacer filosofía es lo que Carlos Arturo Lopez llama el marco de referencia de la modernidad. Como se vio en el capítulo tres, el cambio en la filosofía no era todos los procesos técnicos que se adelantaban para una extensión, ni mucho menos la intensidad en los contenidos, estos son procesos que ya se venían adelantando en el territorio colombiano. El cambio se ve marcado por la aparición de valores que respondían a ese proyecto común de modernidad, es decir, a ese proyecto común en la imitación de Europa.

En suma, ¿cuál es el problema fundamental de la *normalidad filosófica*? El problema fundamental no es el hecho de que se funden carreras, ni mucho menos que crezca la agrupación de filósofos en el territorio, el problema fundamental es la filosofía que es normalizada. Es decir, el problema es que mediante la adopción de una *normalidad filosófica*

se adoptó un canon, sin embargo, el problema no es el canon como tal, no está mal estudiar a Hegel o Kant, el problema, es que ese canon se constituye como la única salida posible para hacer filosofía, por tanto, todo lo que esté fuera de ese canon no es considerado como tal. Por ello, el canon se olvida de la diversidad cultural que existe en todo el globo, constituyendo a la filosofía como una filosofía etnocéntrica.

## Referencias

- Alberti, J. B. (1978). *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*. Universidad Nacional de México.
- Rivas Osorio, P. P., & Deraso Andrade, M. A (2020). *La categoría de normalidad filosófica de Francisco Romero reguladora de la historia de la filosofía en Latinoamérica y Colombia*. *Estudios Latinoamericanos*, (46-47), 53–71.  
<https://doi.org/10.22267/rceilat.204647.87>.
- Botero, J. J. (2016). *Filosofía en Colombia en el siglo XX: Tres generaciones en busca de la normalización en Cien Años de Filosofía en Hispanoamérica (1910-2010)*. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Economica .
- Cerutti, H. (2006). *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cerutti, H. (2011). *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestro Americano*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Díaz, J. A. (1997). *Una Crítica "Romántica" al Romanticismo: Ideas y valores*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 46 (104), 29-36
- Dussel, Mendieta & Bohórquez. (2009). *El Pensamiento Filosófico latinoamericano, del Caribe y "Latino" (1300-2000) historia, corrientes, temas y filósofos*. Siglo XXI Editores.
- Fornet-Betancourt, R. (2001). *Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores*. *Utopía y Praxis Latinoamericana* 6 (12), 32-42.
- Ortega y Gasset, J. (s.f). *España invertebrada*. Librodot.com <http://juango.es/files/Ortega-Y-Gasset---Espana-Invertebrada.pdf>.

- Santos Herceg, J. (2010). *Conflicto de representaciones: América Latina como lugar para la filosofía*. Fondo de Cultura Económica.
- Jiménez, C. A. (2018). *El terreno común de la escritura: Una historia de la producción filosófica en Colombia (1892-1910)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Marquínez, G. (1997). *La Filosofía en Colombia: Historia de las ideas*. Bogotá: Editorial el Búho.
- Mejía, R S. (1978). *Ensayos Filosóficos*. Bogotá: Andes.
- Mejía, R. S. (1985). *La Filosofía en Colombia*. Bogotá : Procultura S.A .
- Restrepo, D. H. (1997). *La Filosofía en la Colombia Contemporánea (1930-1988) en La Filosofía en Colombia: Historia de las Ideas* . Bogotá: Editorial el Búho .
- Romero, F. (1952b). *Tendencia contemporánea en el pensamiento iberoamericano*. En *Sobre la filosofía americana*. Raigal,37-45.
- Romero, F. (1952a). *Sobre la filosofía en Iberoamérica*. en *Sobre la filosofía americana*. Raigal, 45-56.
- Sánchez, C. (1996). *Formas de circulación institucionales de la filosofía en Latinoamérica*. *Universum* 11, 189-200.
- Schumacher, C. (1997). *Acerca del Pensador Profesional: Ideas y Valores*: Universidad Nacional de Colombia, 46(104), 20-28
- Serrano, G. (2017). Cuatro décadas de compromiso académico en la construcción de la nación. *ResearchGate* , 1-23. Obtenido de Research.
- Sierra Mejía(1997). *La época de la crisis. Conversaciones con Danilo Cruz Vélez*. Universidad Nacional de Colombia.

Soto, D. P. (2007). *Ortega y Gasset y la “decadencia” de España en Análisis*. Bogota:

Revista de Investigaciones Humanísticas, 71, 247-281

Tovar, L. (2000). *La Normalización Filosófica en Colombia. Ensayo de crónica de las ideas*.

En *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*. Perú: Fondo Editorial de la

Pontificia Universidad Católica del Perú .

Cruz Veléz, D. (1993). *Tabula Rasa* . Planeta.