

Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação – RESAFE

NORMALIDAD, NORMATIVIDAD Y NORMALIZACIÓN.
REINSCRIPCIONES KANTIANAS PARA NUEVAS INSTITUCIONALIZACIONES
DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN.

Adriana Barrionuevo¹

RESUMEN: Quisiera explorar algunos itinerarios de pensamientos inventivos y audaces de figuras magistrales argentinas que supieron mirar con sospecha la soberanía estatal pero sin renunciar a la libertad que promete. Las lecturas de Kant resuenan cuando norma y libertad pueden conjugarse a la hora de hacer filosofía en las instituciones educativas.

PALABRAS-CLAVE: Normalidad, Normatividad, Normalización, libertad, estado.

RESUMO: Este texto se propõe a explorar alguns itinerários de pensamentos inventivos e audazes de figuras magistrais argentinas que souberam olhar com suspeita a soberania estatal sem renunciar à liberdade que promete. As leituras de Kant ressoam quando norma e liberdade podem se conjugar no momento de fazer filosofia nas instituições educativas.

PALAVRAS-CHAVE: Normalidade, Normatividade, Normalização, Liberdade, Estado.

Con la creación y consolidación del Estado se pone en funcionamiento la institución educativa estatal, uno de los acontecimientos más poderosos que ha producido la civilización occidental moderna europea y que ha tenido réplicas en Latinoamérica. La relación entre Estado y educación en las instituciones formales de enseñanza está marcada por una compleja tensión entre lo que estas instituciones tienen de regulación y las posibilidades de libertad que pueden abortarse o desplegarse en ellas. Se ha enfatizado en las instituciones educativas como una maquinaria que fabrica sujetos mediante regulaciones que los tornan productivos para el funcionamiento de esa máquina. Me animo a decir que de alguna manera se han soslayado algunos itinerarios que pueden recorrerse para explorar también las posibilidades de libertad que las instituciones educativas permiten. No se puede negar que el peso de las normas condiciona, estrecha y

¹ Secretaría de Ciencia y Tecnología (secyt) de la Universidad Nacional de Cuyo (UNC). adriba1@hotmail.com

BARRIONUEVO, Adriana. *Normalidad, normatividad y normalización*. Reinscripciones kantianas para nuevas institucionalizaciones de filosofía y educación. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**. Número 14, mai-out/2010, p. 18-35.

limita los discursos y las prácticas homogeneizando lo que se puede hacer y decir, pero esta situación vuelve necesaria la pregunta por las posibilidades de maniobras que pueden hacerse para generar cambios, aún siendo una pieza en el funcionamiento de la institución programática y calculable.

Kant es un autor que problematiza la relación aludida como protagonista de un momento histórico en que la filosofía, separada de la teología y conviviendo con la nueva ciencia experimental, se institucionaliza como una Facultad en la Universidad del Estado. Esta naciente topología merece la atención de Kant, pues la soberanía estatal puede entrar en competencia con el mandato que la filosofía, desde su fundación, se impuso a sí misma: Pensar libremente en nombre de la Verdad. La filosofía necesita validar su joven autonomía en una institución escolar de enseñanza regulada por el estado sin renunciar a la libertad incondicionada de la voluntad. Una cita de Kant puede dar cuenta de las tensiones entre regulación y libertad en instituciones estatales que involucran al filósofo pedagogo funcionario de esas instituciones: “Debo habituar a mi alumno a que soporte una coacción de su libertad; y al mismo tiempo debo guiarlo para que use bien de su libertad” (1803/2008, 2008, 48).

Dos autores contemporáneos hacen una lectura de Kant poniendo de relieve el conflicto y la conformidad que pueden existir entre Estado y filosofía, entre la regulación de la norma y la libertad: Foucault y Derrida han inspirado este escrito. Sin extenderme en las sugestivas decodificaciones que ambos llevan a cabo de las escrituras kantianas, es necesario mencionar dos itinerarios interpretativos que serán las herramientas con las que en este escrito se irán reconstruyendo las formas de relaciones que los filósofos funcionarios profesores del estado establecen con la norma y la libertad que promueven a partir de ellas.²

Foucault encuentra que Kant distingue entre ámbito público y privado, dos modos de uso de la razón.³ Un modo que establece una relación condicionada por

² Este escrito que presentamos en esta oportunidad es parte de un trabajo de investigación en el que se exploran las lecturas de Foucault y Derrida sobre Kant, focalizando en las instituciones pedagógicas.

³ Es precisamente Foucault quien resalta la idea de “máquina” con la que Kant análoga el funcionamiento del Estado, concepto con el cual explota las lecturas sobre educación. En esta

las instituciones, el privado, y otro que permite un decir incondicionado o libre, el público. En el modo privado, el individuo se obliga a obedecer al gobernante y al Estado, según un interés particular (no-universal) y en este sentido es pieza de una máquina; en el modo público, el individuo actúa libremente, hablando para todos como seres racionales que son, según el interés universal (no-particular). En el caso de Kant los límites particulares del mundo privado que imponen intereses que hay que obedecer, se traspasan cuando la escritura se hace pública. Lo que me interesa es realzar es que en este uso público Foucault va a investigar las posibilidades del sujeto del filosofar que piensa su actualidad, su presente y la relación de ese sujeto filósofo con la verdad libre o sin condicionamientos.

Derrida (1990/1995) perfila un Kant filósofo que deviene “enseñante, profesor y funcionario en una universidad estatal”, “una especie de devenir-institución de la razón, más estrictamente un devenir-institución estatal, como un devenir-facultad de la razón” (p.100). Kant es presentado como una figura, un “indicio ejemplar” (p. 86), de esta nueva situación de la filosofía, que busca establecer un discurso que permita a la filosofía moverse en un espacio libre, fuera de la fuerza del estado pero a la vez con el propósito de establecer una armonía entre libertad y estado. El filósofo es un tipo ideal, un maestro de razón que ejerce censura contra la censura del poder estatal, esto, porque la razón tiene una estructura legislativa que le permite vigilar los límites del estado para asegurar la libertad. Esta estructura siempre vigilante de la metafísica es una forma de frenar el despotismo y de delinear los límites de lo que hay que obedecer y lo que no. Derrida presenta un Kant que bascula entre la incondicionalidad de la razón y las condiciones en que esta razón se desenvuelve, entre la posibilidad de libertad y la imposibilidad de realizarla que es, en definitiva, lo que impulsa permanentemente su realización.

Quisiera explorar los usos de razón realizados por algunos intelectuales argentinos, en distintos momentos, desde perspectivas ideológicas diferentes e incluso hasta enfrentadas. Usos de razón que generaron un desajuste en la

oportunidad tratamos con los escritos de los últimos años de Foucault, el Curso de Collège de Francia de 1982 y las conferencias “Qué es la Ilustración?”, de 1983 y 1984 donde hay un desplazamiento que privilegia las posibilidades de libertad de los sujetos.

máquina aún siendo parte de su funcionamiento. Mirando sin desprecio cuestiones institucionales en las que se ligan la filosofía y la educación pudieron instituir algo nuevo desde lecturas que impugnaron el academicismo, y la demagogia y el dogmatismo que lo acechan. Respuestas inventivas y audaces que son parte de la herencia que nos dejaron estos maestros que dijeron e hicieron entendiendo que la filosofía no se resigna a la obediencia a un orden que no se acepta.

La idea es mapear tres acontecimientos, en cada uno de los cuales se dibujan figuras magistrales que supieron mirar con sospecha la soberanía estatal pero sin renunciar a la libertad que promete. Lecturas y escrituras que permiten pensar una vía de acceso, tal vez ecléctica o ambigua, para abandonar dualismos a veces irreconciliables e inconmensurables cuando nos ocupamos de nuestros filósofos y nuestras instituciones. *Normalidad, Normatividad y Normalización* son conceptos pivote que he destacado para trazar este cuadro con la intención de dar cuenta de cómo norma y libertad pueden conjugarse a la hora de hacer filosofía en las instituciones educativas.

La propuesta de institucionalizar la filosofía conforme a un modelo académico es liderada por Francisco Romero. El concepto de *normalidad* filosófica refuerza la figura del filósofo funcionario amparado por un Estado al que se le ha confiado garantizar la libertad. El humanismo que recorre la normalidad corre el riesgo de practicar una filosofía que, amparada en la incondicionalidad, puede avalar las tiranías. Sin embargo, esa misma apelación a una humanidad universal incondicional abre a la crítica contraria al academicismo y al dogmatismo escolar.

La *normatividad* postulada por Arturo Roig plantea la necesidad de liberarnos de tal libertad incondicionada apostando a una regulación de la filosofía. No obstante, la tensión no se resuelve toda vez que el pensar políticamente sin dogmatismos ideológicos para combatir un estado dependiente y socialmente injusto, requiere postular una dignidad incondicionada que afirma el valor de existir y pensar (2002). La crítica irrumpe en la academia movilizando los límites disciplinares hacia otras formas discursivas, hacia otros sujetos.

La *normalización* es un concepto generado en el marco de un proyecto político de recuperación de la democracia que reclama con fuerza a la necesidad de regulación estatal para mantener los espacios de libertad que ese mismo Estado había avasallado.⁴ La función de la filosofía será la de la crítica ejercida desde un privilegiado status de incondicionalidad epistémica desde el que se puede demarcar y controlar no sólo contenidos sino también procedimientos que regulan el conocimiento y la vida en las instituciones. La figura que desde la filosofía analítica resalta es la de Eduardo Rabossi.

Normalidad

El diccionario de Filosofía Latinoamericana define *normalidad filosófica* del siguiente modo: “Término con el cual Francisco Romero declara el ingreso y el ejercicio de la filosofía en América como función ordinaria de nuestro común cauce cultural al lado de las otras actividades del intelecto” y designa la primera formulación del término en el año 1934.⁵ Es Romero quien propaga el ejercicio público del oficio de filósofo como profesional, fortaleciendo la filosofía en el ámbito académico como carrera o disciplina de saber que adopta los parámetros epistémicos y culturales vigentes en las Universidades europeas de fuerte perfil académico. La filosofía en América tiene el propósito (o misión) de recibir el legado de los grandes filósofos, estudiarlos en su lengua original, traducirlos y dar a conocer su pensamiento con el rigor y la disciplina que caracterizan a las escuelas europeas.

La *normalidad* le otorga a la filosofía una “función cultural”, pues acrecienta y divulga la “cultura general”, tarea que justifica su inserción en la vida social nacional.⁶ La filosofía es la marcha del pensamiento occidental (1938) y es signo

⁴ La apertura democrática cristaliza en las elecciones presidenciales de 1983 que consagra a Raúl Alfonsín como presidente de la Nación Argentina. Año en que se pone fin a la última dictadura argentina iniciada en Marzo de 1976.

⁵En [Biblioteca virtual Latinoamericana. www.ccydel.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/normalidad_filosofica.htm](http://www.ccydel.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/normalidad_filosofica.htm)

⁶ Básicamente *Sobre la Filosofía en América* (1952).

de madurez de un pueblo el hecho de que forme parte de su cultura. A pesar de la explícita presencia de la filosofía de la historia hegeliana, creo que es posible leer la *normalidad filosófica* también en clave kantiana.

Romero es reiterativo en su idea de que la filosofía ocupe el lugar que cualquier otra disciplina tiene en la academia, que se desarrolle normalmente, tanto en la investigación como en la enseñanza. Sin embargo, es importante que la filosofía cumpla las demandas sociales, lo que hace que no se agote en la investigación en profundidad y en la enseñanza secundaria. Estas demandas sociales son de carácter universal, pues se apoyan en la idea de que hay siempre “una apetencia filosófica en todo hombre” que la filosofía debe estimular y desarrollar (1959). Esta idea fortalece un ámbito de mayor publicidad que puede apreciarse en la divulgación de la filosofía en cursos, conferencia y publicaciones, editoriales, formación de sociedades y también en la reunión entre amigos.

Romero reconoce que hay una relación entre la filosofía como el saber más universal e incondicionado que atañe a las disquisiciones teóricas y la filosofía atada a los personajes individuales que se ocupa cuestiones de interés próximo o concreto. A esta relación Romero, en principio, la califica de “paradojal y misteriosa” y la resuelve a su modo postulando una idea de humanidad que conjuga al hombre individual y al filósofo universal (1959). La idea de humanidad trae adosada la de “vocación universal” entendida como una inclinación natural hacia las cuestiones filosóficas. En consecuencia, esta vocación implica atender a los no-filósofos, tarea que moviliza a la filosofía a despegar del lugar formal de la enseñanza regular universitaria. Este ámbito a la vez que busca desarrollar una vocación universal es el propicio para el encuentro entre amigos, esos hombres individuales aunados por intereses próximos: La filosofía “es amor a la sabiduría y amor en el saber”, es amistad. Creo que la *normalidad* se ha fortalecido desde este otro ámbito, el público, que trasciende en mucho el aislamiento en que devienen las cátedras universitarias y que constituye un grupo de amigos reunidos por la filosofía y por los intereses concretos o actuales, para decirlo en los términos de Foucault.

En este sentido es fundamental la figura de Alejandro Korn, admirado por Romero como “un filósofo y un amigo”. Cuenta Romero que siendo médico de profesión, como otros de la época, Korn se forma solitariamente en la filosofía, debiendo poco a la enseñanza universitaria, en un momento en que “la filosofía era excepción, oficio u ocupación vocacional de unos pocos”. Romero destaca que como profesor de las cátedras de filosofía, Korn ha iniciado la “*normalidad filosófica*, esto es, la incorporación de esta actividad a las demás que ejerce la comunidad, como función seguida y normal” (...) a partir de él nuestras actividades filosóficas comienzan a ser lo que son en cualquier lugar del mundo (1952, 52). Al mismo tiempo, Romero reconoce y elogia en Korn la actividad filosófica que “fustiga violentamente toda filosofía de cátedra y todo academicismo” y le atribuye la realización de “una amplia y desinteresada tarea de ilustración popular” (1952, 49 y 50). Precisamente la Sociedad Kantiana de Filosofía fue fundada por Alejandro Korn en 1929. En palabras de Romero esta Sociedad “fue un ejemplo, una prueba fehaciente de cómo la buena voluntad, por sí sola, es capaz de constituir el orden ideal, sin prolijas reglamentaciones...” (1952, 53). Entre las actividades de la Sociedad Kantiana no sólo se encontraban las de lectura, estudio y traducción sino el encuentro de amigos, aunando jóvenes con estudios filosóficos, pocos de ellos universitarios. En 1930, continúa Romero, esta sociedad se prolonga en la creación del Colegio Libre de Enseñanza donde se funda la cátedra de filosofía “Alejandro Korn” en homenaje al mismo. La organización de conferencias y cursos libres en el Colegio que se hacía “sin otro aliciente que el gusto desinteresado por el saber” llevó a convocar otras personas que no eran cercanas al ambiente filosófico. Romero dibuja un Korn bífido que juega como una especie de bisagra entre lo formal y lo “vocacional”, entre el lugar asignado por la academia que responde a los intereses de la institución y este espacio de publicidad que alcanza su mayor universalidad cuando considera como destinatario al hombre en su vocación filosófica.

La fe y el compromiso con esta vocación humana que orienta un uso público de la razón explican en gran parte esa especie de militancia filosófica o activismo intelectual que caracteriza la labor de Romero. Tal vez sea esa publicidad

de la filosofía que conjuga la universalidad de la vocación y los intereses concretos que reúne a amigos e interesados en la filosofía, lo que ha erigido a Francisco Romero como un “maestro de la Filosofía Latinoamericana”.

Es cierto que en el programa educativo normalizador de Romero podemos advertir una filosofía sumamente abstracta que responde a contenidos canónicos, con sus problemas y líneas de respuestas y a una identidad disciplinar estrecha que la deja inmune al devenir de la historia, de la política, de las valoraciones.⁷ Sin duda se trata de una doxografía a-histórica que todavía hoy predomina en la organización de cátedras universitarias y en la enseñanza secundaria cuya versión más usual y a veces hasta lastimosa es el manual de introducción a la filosofía. Esta filosofía incontaminada le ha valido no pocas críticas a Romero, sobretudo, porque este tipo de filosofía ha respondido muy bien a los intereses privados de un Estado dictatorial por demás presente en Argentina.⁸

Sin embargo, y he aquí la paradoja que quiero destacar, esta pureza, la de la voluntad libre, le impera trabajar al filósofo desde su lugar de funcionario en la maquinaria de la institución sin someterse a la obediencia. En un reportaje que le hiciera Miró Quesada en 1952 (1983) Romero resalta positivamente la “amplitud de perspectivas” de la filosofía que se hace en Latinoamérica frente al dogmatismo y al nacionalismo que caracteriza a las escuelas europeas, entre ellas las francesas y alemanas: “nos interesa todo lo interesante, una “visión global”. Nosotros no tenemos al “gran maestro” y “tratamos de ofrecer a nuestros alumnos todo lo que sabemos para que ellos mismos sigan su propio pensamiento. Creo que, a la larga, esto va a ser muy positivo porque la escuela encauza demasiado el pensamiento e impide ver fuera de las categorías impuestas por los principios oficiales”. En la misma entrevista citada, Romero recuerda que fue preso a causa de su resistencia a adoptar algunas normas que el Estado reglamentara para la Universidad y que allí mismo, en la cárcel, dictó un “cursillo de filosofía”. Considero que este gesto de

⁷ Puede apreciarse este programa fundamentalmente en *¿Qué es filosofía?* (1953)

⁸ Dice Certutti Guldberg: “La “normalización” filosófica ansiada por Romero significó el desarrollo de una filosofía academicista en la Argentina, la cual durante unos treinta años no supo qué decir acerca de la realidad en la que estaba inmersa. La ‘normalización’ (lo que en este trabajo llamamos

Romero le devuelve a la filosofía, la política y la historia: El filósofo profesor optará por la renuncia a sus cátedras cuando consideró que el Estado ponía frenos a su libertad.⁹ En nombre de la incondicionalidad que avala de alguna manera el proyecto de *normalidad* filosófica, Romero deja entrever una filosofía condicionada por una toma de posición política que se juega en el gesto personal que reclama al Estado un lugar sin condición para pensar libremente. El concepto de *normalidad* aparentemente encauzado en una historia universal que atribuye a la filosofía una función cultural, se inscribe en una trama política que pone en tensión la norma y la libertad en el compromiso personal que dice y hace con su decir.

Normatividad

Para Roig la filosofía es, sí, un ejercicio siempre condicionado por la norma. Roig abre su libro de mayor densidad teórica con una introducción que aborda el tema de la normatividad aludiendo a Kant como el filósofo que tácitamente en su posición la crítica supone lo regulativo, pues la especulación metafísica está movida por un interés práctico que regirá la acción humana en el dominio moral. La norma no es ajena a la filosofía o, lo que es lo mismo, la razón crítica supone lo regulativo. En el carácter normativo se impone una estructura que compromete la interpelación con la vida y que puede ir incluso contra la razón epistemológica.

Roig va a considerar que la primera norma práctica involucra la afirmación de un valor: El acto en que un Sujeto se pone a sí mismo como valioso y, acto seguido, considera valioso pensarse a sí mismo. No se trata de un sujeto ni individual ni de un sujeto universal; es, hace notar Roig, una *sujetividad* amarrada a la cotidianeidad histórica. Siempre este sujeto denota un *nosotros*, un colectivo que se constituye en función de una demanda, un reclamo, una afirmación. Antes de preguntarnos qué pensar y cómo pensar, es necesario reconocer que podemos pensar y que podemos hacerlo para afirmar la vida. Valoramos a nosotros mismos

normalidad) fue la muerte de un filosofar vivo y fecundo en la tradición filosófico-política de la filosofía latinoamericana” (2001, 66).

⁹ Romero renuncia a sus cátedras en la UBA y en la UNLP durante el gobierno peronista.

como pensadores de lo que *nos* pasa es nuestro primer acto hacia la elaboración (conceptual) de la vida. La filosofía comienza con este acto valorativo al que Roig llamará *a priori* antropológico. Es *a priori* porque es la condición para posibilitar la experiencia de filosofar y en este sentido es formal; es antropológico porque esta valoración es un querer mantenerse en la existencia y en este sentido es histórico porque el *nosotros* se hace y se gesta permanentemente en su cotidianeidad. Este *a priori* antropológico ha sido negado no pocas veces a los hombres nativos de tierras Latino Americanas, pero también a otros de diversas latitudes en diversos momentos históricos. A la negación de este *a priori* Roig lo llama opresión o dominación, pues niega la posibilidad de hacerse y pensarse.

En principio, al historizar al sujeto del filosofar, Roig se aleja de Kant.¹⁰ Sin embargo, creo que es lícito decir que el *a priori* antropológico es una afirmación de la dignidad o, simplemente, un acto de dignidad. Kant, con el imperativo de que los hombres nunca pueden ser usados como medios, en tanto seres racionales y libres, le concede a Roig la garantía para una filosofía que se considera afirmativa de la vida. En este punto, en uno de sus últimos libros Roig (2002) vuelve a Kant y otra vez se aleja de él, en este caso, no porque historicice, sino porque extiende la dignidad kantiana a seres que el filósofo ilustrado no ha considerado ni racionales ni libres, como es el caso de la “naturaleza” y de algunos seres que la habitan, entre los que se encuentran no solo los animales sino también ciertos hombres que Europa no consideró tales.

La idea de dignidad se despliega a través de lo que Roig llama *regreso a la naturaleza* (1992) y que posteriormente afinará con un corte más materialista y biológico bajo la noción de *moralidad de la emergencia o de la protesta* (2002). Roig (1992) plantea un estado que llama *regreso a la naturaleza*, que sería un momento de crítica que parte de los individuos para hacer frente las leyes del Estado. Un enfrentamiento con el orden establecido que se afirma en lo más intrínseco, espontáneo y con frecuencia brutal de la sensibilidad de los cuerpos que

¹⁰ Yamandú Acosta (2006) establece la vigencia de Kant en la propuesta de Roig. Acosta Señala que cuando el filósofo argentino plantea una “teoría y crítica del pensamiento latinoamericano” se está refiriendo a Kant en cuanto a la función crítica de la filosofía pero prefiere hablar de pensamiento para alejarse de la Razón kantiana.

irrumper en la vida de la ciudad, reclamando los bienes para su subsistencia. Esta idea de *regreso a la naturaleza* se identifica con la de liberación, en el sentido de que naturaleza implica oposición a las leyes que regulan la vida humana en las ciudades. O sea, que es un individuo que intenta romper las posibles objetivaciones alienantes que no lo dejan vivir, que no lo dejan ser. Roig rescata este término de los Cínicos, entre los que Diógenes es la figura elegida, pues su protesta, *su regreso a la naturaleza* se da en los límites de la propia ciudad, del propio Estado, podríamos decir: El perro es un animal doméstico y urbano.

Los conceptos que Roig utiliza y resignifica cristalizan en una propuesta metodológica de análisis del discurso. El concepto *a priori* antropológico se vuelve operativo al transformarse en una herramienta metodológica de análisis que se propone explicitar las formas que adquiere este *a priori* en los discursos. Esto implica una tarea historiográfica que continuamente recupera materiales y pensadores para reinscribirlos en problemáticas actuales, posibilitando nuevas lecturas.

Por otra parte, el modo de leer la producción de los discursos apunta a un proceso de liberación, entendiendo por tal, la denuncia y ruptura de relaciones de poder que adquieren forma de dominación. Este cometido ubica a la filosofía necesariamente en un proyecto político que le exige una actitud de autocrítica permanente para liberarse de las filosofías que tienen efectos de dominación de unos grupos sobre otros. Sin embargo, la relación entre filosofía y liberación no es instrumental. La liberación, si bien excede a la filosofía no es un momento diferente, sino que en el mismo proceso de lectura de los discursos se intenta afirmar el *a priori* antropológico denunciando sus formas ideológicas que lo vuelven ilegítimo. Este trabajo requiere de la autocrítica filosófica, del trabajo de la filosofía sobre sus producciones y sobre sus instituciones *en* las instituciones. Por otra parte, la filosofía flexibiliza sus límites: Los discursos literario, periodístico, político tienen núcleos de fundamentación filosófica e ingresan a la academia de la mano de un Roig, no sólo para ser leídos sino también para usarlos en la invención de conceptos para una filosofía que ejercita el *a priori* antropológico.

La insistencia en la normatividad que postula el ejercicio legítimo del *a priori* antropológico es un gesto anti-normalizador minucioso, silencioso y continuo que boicotea el canon, cualquiera sea, cuando domina para aplacar la vida.¹¹ Las condiciones históricas deben decir sí a la vida y este mandato es una norma primera e incondicional que no se negocia a la hora de pensar un proyecto de sociedad, de filosofía, de educación. La dignidad, en su exigencia de universalidad, no deja clausurar a las instituciones en lo que tienen de particulares, disciplinadoras y homogeneizadoras. La dignidad es esa especie de cínica animalidad canina que, pese a la domesticación, no deja de ser feroz en la casa del amo.

Normalización

Con la apertura democrática después de la última dictadura militar argentina, se plantea la necesidad de “normalizar” las instituciones estatales que habían sido intervenidas por el propio Estado, violando la autonomía durante el “Proceso de Reorganización Nacional” que se había llevado a cabo (1976-1983). A diferencia de los otros conceptos que hemos trabajados, la “normalización” tiene su génesis “fuera” de la filosofía en el sentido de que se trata más bien de llevar adelante un proyecto de país que consolide la democracia, proyecto en que el mismo Estado que reprimió instalando una política terrorista, devuelve, de alguna manera, la democracia a las instituciones. Es esta una situación donde se plantea la ambigüedad del Estado y las instituciones: Por un lado, la fuerza de la maquinaria estatal puede aniquilar y, por el otro, la apelación al Estado es la apuesta para garantizar la libertad en la permanencia de una democracia que permita pensar sin imposiciones.

¹¹ Se han consolidado en la academia cátedras que abordan lo que sería el pensamiento latinoamericano, lo que fortalece la formación de recursos humanos en esta área, editoriales y eventos, tales como congresos y cursos. Roig viene trabajando para modificar el orden de las instituciones en contra de lo que considera una filosofía desentendida de situaciones de injusticia social. Puede apreciarse el plan de estudio para reformar las universidades que lleva a cabo con otros pensadores activistas del movimiento de la filosofía de la liberación. En Cerutti Guldberg (1983)

En la apertura democrática el Estado se asume como garante de una universidad autónoma, “sin condición”. En este contexto la filosofía se va a constituir en un doble registro: Teóricamente, en defensa de la democracia, se erige un discurso crítico que pone freno al dogmatismo, versión epistemológica que produce un desplazamiento del humanismo metafísico hacia la filosofía considerada fundamentalmente como discurso racional argumentativo y crítico. Más operativamente se trabaja en el cálculo de las “condiciones” legislativas que aseguren la libertad de cátedra y un gobierno republicano también en la universidad.¹² Creo que puede señalarse a Ricardo Rabossi como la figura más resaltante que se perfila en el cruce de estos dos registros: Por un lado, funcionario de un estado que reclama la necesidad de estabilizar la democracia y el cumplimiento de los derechos humanos y por el otro, un claro exponente de la filosofía analítica que va a consolidar el predominio la perspectiva lógico-epistemológica.¹³ En ambos casos el trabajo tiene su adversario: el dogmatismo en su versión humanista, metafísica y doxográfica que se despliega en filósofos funcionarios que obedecen a los intereses particulares de la maquinaria represiva de la dictadura militar.

En este momento se inicia un grupo académico para investigar acerca de la enseñanza de la filosofía, tan deteriorada hasta entonces, tanto en el nivel medio como superior. Se trata de un grupo que se gesta en la Facultad de Filosofía, cuyo primer libro publicado lleva por título *La Filosofía y el filosofar. Problemas de su enseñanza* (1993). Este libro abre con un artículo de Rabossi que de clara alusión kantiana: “Enseñar filosofía y aprender a filosofar: Nuevas reflexiones” de gran

¹² Decreto de Normalización de las Universidades Nacionales Nro 154/83 que suscriben el presidente Raúl Alfonsín y el Ministro de Educación y Justicia Carlos Alconada Aramburo (1983) y Ley 23.068 (1984)

¹³ Durante el gobierno de R. Alfonsín E. Rabossi es Subsecretario de Derechos Humanos, Miembro de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos y de la Comisión Nacional sobre la desaparición de personas. Participó en la redacción del libro “Nunca Más”. Dirigió el grupo de investigación sobre sobre “Mejoramiento de la enseñanza de la filosofía en Argentina”, UBA que cuenta también con varias publicaciones sobre el tema. Fundamentalmente RABOSSO Eduardo Y OBIOLS Guillermo (comps.) (1995): *La filosofía y el filosofar*, Centro Editor de América Latina, Bs. As. y-RABOSSO Eduardo Y OBILOS Guillermo (comps.) (2000): *La enseñanza de la filosofía en debate*. Novedades Educativas, Bs. As.

circulación hasta el día de hoy.¹⁴ En el primer párrafo de este artículo aparece la cita de Kant: “No podemos aprender filosofía... sólo podemos aprender a filosofar”.¹⁵ La evocación a este enunciado de Kant es explícita en el nombre del libro y del capítulo; el libro, marca la diferencia entre verbo y sustantivo y la acentúa con las consonantes iniciales que aluden a una relación jerárquica entre el verbo y el sustantivo; en el artículo, cambia la negación del primer enunciado kantiano de “no podemos aprender filosofía” por la afirmación “enseñar filosofía”, dejando sin alterar “aprender a filosofar”. Señales gramaticales que advierten un acercamiento y una distancia de la popular frase kantiana.

Si, como dice Kant, lo que hay que enseñar es una disciplina, la filosofía no puede enseñarse, puesto que no cumple los requisitos para ser una disciplina, refiere Rabossi. Para Kant, la filosofía no es una disciplina con un cuerpo elaborado y establecido por la comunidad investigativa, ya que la filosofía se ocupa de los principios de la Razón. Rabossi cita a Kant: “... ‘¿Dónde está esa filosofía?’ ‘¿Quién está en posesión de ella?’ ‘¿cómo reconocerla?’”.

El distanciamiento de la propuesta kantiana se produce porque, si bien la filosofía no es conocimiento en el sentido que lo exige Kant, no se puede desconocer que hay verdades en la filosofía que incluso pueden progresar. Verdades que han abandonado su anclaje en Principios de la Razón, por lo que se aceptan sólo en un sentido restringido en tanto son dependientes de la capacidad para sobrevivir a sus intentos de derribarlas y de la convicción racionalmente fundada de quien proponga y defienda la tesis.¹⁶ Rabossi señala que “la enseñanza-aprendizaje de la filosofía no se puede ni se debe realizar en el vacío”, el contenido, se extrae de los sistemas filosóficos, a lo que llamará la práctica teórica. Esta práctica teórica que puede enseñarse no se refiere a la Filosofía con mayúsculas que indica como el estudio de los Principios de la Razón, sino a una filosofía con minúsculas que señala su capacidad de verdades “temporales y subjetivas”.

¹⁴ En el año 2009 se lleva a cabo en Córdoba la Reforma de los Institutos de Formación Docente Provinciales y “Filosofía y Educación” es uno de las unidades curriculares que se inauguran. Desde este artículo de Rabossi se sientan las bases para desarrollar el currículum oficial de esta unidad.

¹⁵ Derrida hace una lectura de la frase kantiana bastante diferente a la versión de Rabossi. En “Cátedra Vacante: Censura, maestría y magistralidad” (1990/1995).

Rabossi cita una frase de Kant en la que el filósofo alemán dice que quien quiera llegar a ser un buen filósofo, deberá hacer un uso libre de su razón, lo que se opone a un uso imitativo o memorístico, propio del conocimiento histórico que se repite tal como otros lo produjeron. Es necesario para quien se aboque a la práctica de filosofar “hacer un uso libre de su razón, “que plantee y elabore por sí los problemas que realmente le preocupan y no repetir de memoria. Hasta aquí el clara la adhesión de Rabossi a Kant, pero el problema es que para Kant ese uso libre refiere a la Filosofía (con mayúsculas) porque la filosofía como disciplina, o sea, como contenidos, sólo pueden aprenderse de memoria porque corresponde a un conocimiento proveniente de datos, por lo tanto, histórico. Para Rabossi, en cambio, se abre la posibilidad de que pueda hacerse un uso libre de la razón al tratar con los contenidos: Este uso libre de la razón que permite alejarse de aprender de memoria la razón ajena, está dado, para Rabossi, por la razón práctica, esto es, los procedimientos lógicos argumentativos desde los que pueden trabajarse críticamente los contenidos.

La afirmación kantiana “sólo podemos aprender a filosofar”, significa la posibilidad de enseñar conocimientos históricos, o sea, sistemas filosóficos, con lo que la enseñanza de la filosofía escolar redundaría en un aprendizaje memorístico en el que no se hace un uso libre porque se están estudiando los productos de otros. Rabossi ubica la temporalidad también en la filosofía, con lo que abre las puertas a la enseñanza, pues estos contenidos serán el material con los que procederá la práctica filosófica, esto es, un uso libre de la razón posibilitado por la falsación de verdades, es decir por la necesidad de someterlas a prueba para testear la resistencia. La argumentación lógica funciona como criterio de demarcación entre verdades filosóficas y verdades dogmáticas, parafraseando a Popper, entre filosofía y pseudofilosofía, esa que había primado en las cátedras universitarias y en las escuelas medias, por más de una razón. Creo que la idea de “mejoramiento” de la enseñanza de la filosofía es un apuesta al uso crítico de la razón que excede en mucho cuestiones didácticas y metodológicas.

¹⁶ Resuenan aquí, sin lugar a dudas, el falsacionismo y el racionalismo crítico de Popper.

A partir de lo dicho se puede afirmar el carácter político de esta corriente lógica analítica, puesto que la filosofía se presenta como crítica no sólo de los saberes escolarizados, sino del mismo Estado, pues eso que me atrevo a llamar de pseudofilosofía viene de la mano de un estado autoritario. Un uso libre de la razón dentro del Estado es posible a través de la crítica o vigilancia que la razón filosófica es capaz de ejercer sobre sí misma pero también sobre los límites de la soberanía estatal. En un período en que las facultades fueron devastadas por la intervención militar, la vuelta a la “normalización” de un Estado que había roto las normas, se planteó como un reclamo impostergable. En este panorama argentino, la epistemología, argumentativa y racional, se va a constituir como una legislación, al modo kantiano, también del Estado. La vigilancia y el control de la filosofía sobre sí misma y sus instituciones y sobre la vigilancia y el control del Estado, cualquiera sea el tipo de institución, fue una de las mejores cosas que pudieron acontecer para la estabilización de la democracia, pese a todos los inconvenientes que pueden atribuírsele a este racionalismo crítico.

Hasta aquí, retazos de escrituras kantianas dispuestas en un texto que se ha ido armando desde lecturas que las acomodan y las distribuyen al reinscribirlas en una nueva trama. Al comienzo, una cita de Kant, la única, breve y menor si consideramos que pertenece a un texto sobre pedagogía al que se le ha dado poca importancia en la tradición. En el desarrollo le suceden otros, Foucault y Derrida, apenas mencionados para saldar una deuda, la de haberles robado parte de sus lecturas, apenas retazos con los que he comenzado a armar este escrito. Ellos, que en lengua francesa traducen al filósofo alemán, perfilan un Kant independizado de su origen, apto para transportarlo también a estas tierras castellanizadas para pensar la singularidad que el devenir deja acontecer. Singularidad como evento sin copia que concede la posibilidad de otro lugar, otras lecturas, otras escrituras.

He querido, en este precario cuadro, exhibir a nuestros maestros, filósofos y pedagogos, que con su decir y hacer han trabajado buscando la libertad que la maquinaria institucional coacciona cuando produce y enseña. En un país asediado por gobiernos autoritarios y democracias empobrecidas que imponen el

dogmatismo desde minorías rectoras que promueven la demagogia, sus gestos son recibidos como una herencia preciosa que vale la pena explorar para pensar la actualidad de la filosofía y la educación. He abandonado la pretensión de fidelidad a la verdad originaria que obliga a una lectura dependiente del sentido del texto fuente, el de Kant y el de los otros, los franceses y los de acá. Pero también he querido correrme de las lecturas que en una tarea de crítica a esa verdad originaria la ligan a un poder que coacciona en su afán de formación. Por el contrario, la intención fue concentrarme en lo que el poder tiene de resistencia y de creación. Esta decisión me ha permitido reconstruir la trayectoria institucional de estos personajes desde el desajuste que han producido en la maquinaria institucional estatal al movilizar sus piezas, sus dispositivos y engranajes.

Romero, Roig, Rabossi pueden ser leídos como personajes filosóficos, “indicios ejemplares” que se construyen en la ambigüedad de las instituciones, alejándolos de lecturas que los ubica de un lado u otro. Dislocar a Romero del lugar de padre del academicismo normalizador, a Roig del latinoamericanismo ideológico, a Rabossi de la epistemología de la transparencia lógica; no para reunirlos en un problema común instalado por Kant, ni, por el contrario, señalar las controversias en las respuestas, más bien traté de leerlos para trazar líneas vecinas a Kant en lo que este pensador tiene de problematizador de un tema que nos involucra toda vez que formamos parte de instituciones educativas (de filosofía). Líneas que se bifurcan y se encuentran y que señalan en su trayectoria que aún siendo filósofos profesores funcionarios se puede dejar de ser funcional a la maquinaria educativa que tantas veces nos incomoda y nos desalienta. Potenciar la movilidad y lo que ella trae de novedad haciendo posible una libertad siempre imposible porque nunca acabada, es el legado que nos inscribe hoy como sus herederos.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, Yamandú. “Vigencia de la filosofía de Kant en dos expresiones actuales de la inteligencia filosófica en América Latina: Arturo A. Roig y Franz J. Hinkelammert”. *Revista de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. Año 7/Nro 8/, 2006, 55-78.

- CERRUTTI GULDBERG, Horacio. *Experiencias en el tiempo*. México: Jitanjáfora Morelia, 2001
- _____. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983
- DERRIDA, Jaques. *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Barcelona: Paidós, 1990/1995
- _____. *O Olho da Universidade*. Sao Paulo, Brasil: Estação Liberdade, 1999/1999
- _____. *A Universidade sem condição*. Sao Paulo, Brasil: Estação Liberdade, 2001/2003
- _____. “El mundo de las luces por venir. (Excepción, cálculo y soberanía)”. *Derrida en Castellano*, 16/08/2010
- FOUCAULT, Michel. *El Gobierno de Sí y de los Otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1982/2009
- _____. “¿Qué es la Ilustración?”. En: *¿Qué es la Ilustración?* España: Ediciones de la Piqueta, 1983-1984/1996
- _____. *Vigilar y Castigar*. Argentina: Siglo XXI editores, 1975/1976
- KANT, Immanuel. *Sobre pedagogía*. Córdoba, Argentina: Editorial Universidad Nacional de Córdoba y Encuentro Grupo Editor, 1803/2008
- ROIG, Arturo. *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981
- _____. *Ética del poder y Moralidad de la Protesta*. Mendoza, Argentina: EDIUNC, 2002
- _____. “El Regreso a la Naturaleza como liberación en el mundo antiguo”. *Revista Nombres*. Año II, Nro 2, Córdoba, Argentina: Editorial Brujas, 1991.
- RABOSI, Eduardo. “Enseñar filosofía y aprender a filosofar”. En: RABOSI, Eduardo y OBIOLS, Guillermo. *La Filosofía y el filosofar*. Argentina: Centro Editor de América Latina, 1993
- ROMERO, Francisco *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Editorial Raigal, 1952
- _____. *Sobre la condición y el estudio de la filosofía*. Argentina: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1959
- BIBLIOTECA VIRTUAL LATINOAMERICANA. Diccionario de Filosofía Latinoamericana. Normalidad Filosófica. http://www.ccydel.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/normalidad_filosofica.htm, 16/08/2010