

CUYO

ANUARIO DE HISTORIA DEL PENSAMIENTO ARGENTINO



INSTITUTO DE FILOSOFIA
SECCION HISTORIA DEL PENSAMIENTO ARGENTINO

AÑO 1970

TOMO VI

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

FRANCISCO ROMERO, FILOSOFO DE LA MODERNIDAD EN LA ARGENTINA

Prof. Dr. ENRIQUE D. DUSSEL

Tarea por demás delicada y difícil es la de caracterizar la persona y la obra de Francisco Romero, el pensador de la generación del 25 que ha tenido más resonancia nacional y extranjera. El discípulo de Alejandro Korn ha sido objeto de numerosos trabajos, por ello, al tenerlos en cuenta, debemos indicar cual será la peculiaridad del nuestro.

La historia de la filosofía puede ser encarada de diversas maneras. Unos exponen exteriormente la trabazón de un sistema (si la hay) e indican de qué manera continúa a sus antecedentes y cómo funda sus consecuentes. Pero, en estos casos, el pensar del filósofo es como cosificado y la filosofía se disuelve en un "conjunto de ideas proferidas". Otros pretenden descubrir lo propio de un sistema filosófico y se atienen a marcar las diferencias. Para nosotros, en cambio, la historia de la filosofía es ya filosofía, y por ello es un pensar que debe remontarse, no tanto a lo ya pensado y expuesto por los filósofos que nos han precedido, sino más bien a lo supuesto por el pensar del filósofo estudiado, y, por ello mismo, no pensado explícita o temáticamente. Nuestra tarea es más bien ir a lo no pensado por los filósofos del pasado para comprenderlos dentro de un marco ontológico que nos lo manifieste más profundamente enraizados en un gran movimiento del pensar humano, del pensar de una cultura. De esto tuvo Romero alguna conciencia, ya que ininterrumpidamente se ocupó de historia de la filosofía; ya que interpretó a su manera la edad moderna y la contemporánea —que se le apareció siempre en crisis—. Sin embargo, y como veremos, a la caracterización de la edad moderna quizá le haya faltado alguna nota última, y, por ello, Romero pensó haber superado la "modernidad" estando, como lo mostraremos, en esa misma tradición —aunque en una etapa final—. Esa nota última y fundante no considerada

como propia de la filosofía o la metafísica de la modernidad es justamente lo supuesto pero no temáticamente pensado por Romero. Hugo Rodríguez Alcalá ha bien mostrado (*Misión y pensamiento de Romero*, pp. 57-74) "el núcleo de la doctrina" del filósofo de Martínez, pero creemos que en dicho núcleo falta su última *hypo-thesis*, lo "puesto por debajo" de todo y que, al ser lo obvio o supremamente evidente, nunca fue puesto como tema del pensar romeriano.

Nuestra exposición, entonces, tendrá tres partes. En primer lugar, una corta descripción de su vida. En segundo lugar, el supuesto impensado del pensar de Romero. En tercer lugar, los temas más importantes expuestos a partir de dicho supuesto, es decir, la filosofía propiamente dicha de Romero.

I — BIOGRAFÍA DE FRANCISCO ROMERO

La vida de Romero ha sido estudiada por Hugo Rodríguez-Alcalá (nos inspiramos en su tesis original mecanografiada presentada en la Universidad de Wisconsin, en 1953, titulada: *Francisco Romero. El pensador de la Argentina moderna*, pp. 2-81). En una historia de la filosofía no interesa tanto lo anecdótico de la vida de un filósofo, sino aquellos elementos que sitúan el "cuándo" y el "dónde" de su pensar. El pensar filosófico se levanta dentro y a partir de un mundo cultural históricamente dado. La "vida" del filósofo es importante en cuanto nos permite determinar el sentido de dicho pensar en su mundo.

Francisco Romero nació en Sevilla el 16 de junio de 1891. Moría en Buenos Aires el 7 de octubre de 1962. Su nacimiento en España no es un hecho singular en Argentina. Nuestra Patria es parte del mundo iberoamericano. Cuando llegó aún niño a Argentina en 1904 no había todavía alcanzado la edad definitiva de su vida. Toda ella estaba por delante. Atrás quedaba la casa de Sevilla y la quinta de Dos Hermanas (cfr. *op. cit.*, p. 4). Quizá uno de los elementos más importantes en la formación del futuro filósofo fue su contacto con el amigo de su padre, el ingeniero Carlos Stura, quien recuerda acerca de Francisco (*Paco*) alguna de sus características en épocas de gimnasiasta:

"En las aulas *Paco* fue el alumno serio, atento y observador que quería ir al origen de toda cuestión y no podía quedar en la incertidumbre. Yo he sido su profesor en el período secundario y es precisamente allí donde mejor pude apreciar su espíritu ávido de conocimiento" (Carta personal del ingeniero a Hugo Rodríguez Alcalá, del 10 de octubre de 1950; *op. cit.*, p. 6).

El mayor de ocho hijos pensó, llegado sus dieciocho años en 1910, hacer la carrera militar. Ingresó entonces al Colegio Militar de Buenos Aires. En 1912 era ya ingeniero militar, teniendo un personal contacto con el coronel Mosconi. Unos de sus profesores fue J. Alfredo Ferreira, el jefe del positivismo comtiano en Argentina, que trabó una íntima amistad con Romero. Este encuentro primerizo con el positivismo permitirá a nuestro filósofo conocer desde su juventud la posición filosófica que criticará en su edad adulta.

Desde 1910, junto a sus tareas militares, Romero se dedicó a una constante lectura de los clásicos de literatura y filología. En la filosofía sólo se inició alrededor de 1915, con algunas lecturas todavía desordenadas. En esa época comienza igualmente su estudio del alemán, que llegará a leer correctamente —pero no a hablarlo, según nos decía su señora esposa—. En torno a 1921 deja la literatura para dedicarse sólo a la filosofía. Desde 1918 la revista *Nosotros* lo cuenta como uno de sus colaboradores habituales.

De todos los encuentros, que fueron numerosos en la vida del filósofo de Martínez, ninguno fue más importante que el trabado desde 1923, de manera constante, con Alejandro Korn. Romero tenía treinta y dos años, Korn sesenta y tres (*op. cit.*, p. 32). Sin embargo, Romero estaba ya formado, como autodidacta, y esta amistad le sirvió principalmente para elevarse por el diálogo a la confirmación siempre precaria de su vocación auténticamente filosófica. Su amistad duró trece años (hasta la muerte de Korn). Eran sin embargo muy numerosas las divergencias de fondo. Para Korn, Kant y Goethe eran la expresión acabada de la filosofía alemana (y por ello de todos los tiempos). Nietzsche significaba el último pensador a tenerse en cuenta. El neo-kantismo que culminará en Husserl, la tradición de Bolzano o Brentano eran, para Korn, un movimiento secundario y sin importancia, “una reacción católica contra el predominio de la cultura protestante” (*op. cit.*, p. 35). Por Husserl y Scheler tenía Korn un desprecio frecuentemente recordado. Para él era una sofística propia de la cátedra universitaria germana. “El señor Heidegger” no deja de ser objeto de la ironía del profesor de metafísica de Buenos Aires (A. KORN, *Obras completas*, I, 1949, p. 496) “quien no hace más que revivir las visiones de los místicos” (*cit. en el último op. cit. de Rodríguez-Alcalá*, pp. 34-35).

Romero, en cambio, puede verse, pertenece a otra generación. Los ironizados filósofos de Korn son los mejor conocidos por Romero. Brentano, Dilthey, Husserl, Scheler significan las fuentes de la filosofía romeriana. Heidegger es nombrado aquí o allí pero no puede

considerarse bien conocido por nuestro filósofo. Lo mismo debe decirse de Sante, Merleau - Ponty y la fenomenología francesa. Si se nos permite podríamos decir que Romero llega hasta *El puesto del hombre en el cosmos* de Scheler, 1928, sin incluir *Ser y tiempo* (1927). Estudiando su biblioteca personal lo hemos podido comprobar. Los libros más usados, subrayados y que eran objeto de su lectura personal, fueron editados casi todos en Alemania antes de 1930. Romero es entonces el filósofo argentino que expresa la filosofía vigente en Europa desde fines del siglo XIX hasta la primera tercera parte del XX. Se trata, para simplificarla, de la fenomenología de corte trascendentalista (no existencial) que surgiendo del neokantismo, tanto de la escuela de Baden como de la de Marburgo, culmina en un Rickert, Husserl, Scheler, Hartmann (aunque todos ellos con matices propios y diferenciales).

En 1930 convenció Korn a Romero de admitir a renunciar a la carrera militar para reemplazarlo como profesor de metafísica en la Facultad de Humanidades de La Plata. Desde 1928 estaba ya en la Facultad de Filosofía en Buenos Aires y un año después en La Plata. Pero sólo desde el 30 era profesor titular interino y comenzaba así su carrera de profesor universitario, abandonando su oficio de oficial de ingenieros en 1931.

La vida filosófica de Romero podría como dividirse en tres etapas: la primera, hasta 1922. Fue la más oscura y difícil; un abrirse camino solo. La segunda, desde esa fecha hasta 1935. Romero informa en *Nosotros* y en otras revistas la existencia de filósofos, doctrinas, movimientos, principalmente alemanes. Esto muestra una lectura continua, aunque un grado de penetración más inclinado a la "información" que a la crítica. El tono de los centenares de cortos artículos de Romero indica una de las características de su pensar filosófico: es más dado a la exposición de lo pensado por los filósofos acerca de los que se "informa" al público culto, que a un apretado decir lo no dicho por esos filósofos en una crítica dirigida a los ya introducidos en el pensar filosófico. No debe, sin embargo, dejar de tenerse en cuenta que un público ya introducido en filosofía no existía en Argentina, y fue misión de esta generación del 25 crear dicho público. La aparente superficialidad de muchos de sus trabajos se explica por esta causa. La tercera etapa es la que transcurre desde 1935 hasta su muerte. Se trata ya de una exposición del pensamiento propio: en 1935 aparece su primer libro *Filosofía de la persona* que culminará con la *Teoría del hombre* (Ofr. Rodríguez-Arcalá, *op. cit.*, pp. 44-45).

En 1929 participó en una de las mayores empresas de Korn, al ser cofundador de la *Sociedad kantiana*, rama de la que funcionaba en Berlín, que dio al pensamiento porteño posibilidades de fecundos contactos con los movimientos filosóficos europeos.

Con esto tenía ahora Romero cuatro conductos que le permitían expresar su pensar filosófico: la amistad siempre abierta al diálogo personal con colegas y alumnos; la cátedra de Buenos Aires y La Plata; la sociedad kantiana y los artículos "informativos" en diversas revistas. Cuando moría Alejandro Korn el 9 de octubre de 1936, Romero ocupó su lugar en todo sentido. Desde la cátedra Alejandro Korn del "Colegio Libre de Estudios Superiores" dedicó muchas de sus lecciones y escritos para hacer conocer la personalidad y el pensamiento de su antecesor.

En 1934 contrajo matrimonio con Ana Luisa Fuchs, ex alumna suya en la Facultad de Filosofía de Buenos Aires, de origen alemán, lo que inclinó a Romero a penetrar aún más profundamente en la tradición germana del pensamiento.

La vida sencilla de Romero en Martínez le permite años de gran fecundidad con pocas vicisitudes externas. Sólo en 1942, como miembro del Consejo Directivo del Colegio Libre, le toca la responsabilidad de dirigirse al Congreso para pedir se ponga fin a la suspensión de las garantías constitucionales. En una misma línea de compromiso, sin ser molestado por nadie, renuncia en 1946 a sus dos cátedras, en Buenos Aires y La Plata.

Mientras tanto, en 1939, había fundado la *Biblioteca filosófica* de la editorial Losada, que se proponía continuar a la *Biblioteca de Occidente* de Ortega y Gasset, y la revista *Realidad* (sólo en 1947) que igualmente pensaba poder mantener en alto los fines de la *Revista de Occidente*. Romero, a su manera, significaba en el Plata lo que Ortega había significado para la península Ibérica.

Alejado de la Universidad nacional fue invitado, entre otras, por las universidades de Columbia, Yale, Chicago, México, La Habana, Chile, Caracas, Lima, La Paz. Sin embargo, no aceptó ninguna de estas propuestas y permaneció, trabajando en el silencio, en Martínez, a pocos kilómetros de Buenos Aires. A su cátedra sólo fue reintegrado en el curso lectivo de 1955. En su momento fue reorganizador de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, y hasta un año antes de su muerte Director del Instituto de Filosofía.

Romero fue conocido en el país, en América latina y Europa desde muy temprano. Su enorme capacidad de relaciones humanas le per-

mitió entablar correspondencia y amistad con muchos pensadores de la América latina y anglosajona y con los del viejo continente. En sus escritos, por indicaciones perdidas al correr de la pluma, pueden verse los contactos establecidos con innumerables filósofos. Ya en 1938 el suplemento dominical de *La Nación* del 27 de marzo ponderaba su personalidad e indicaba la importancia que comenzaba a cobrar su pensamiento. Ese mismo año publica, en colaboración con Pucciarelli, su conocida *Lógica*, y prologa las *Obras completas* de Korn. Sus obras se sucedieron con cadencia ininterrumpida. Fue miembro del Consejo Directivo de la Federación Internacional de Filosofía, miembro de la Sociedad Internacional de Fenomenología, de la Academia de Ciencias de Buenos Aires, del Instituto Argentino de Filosofía jurídica y social, de la Academia Nacional de Artes y Letras de Cuba, de la Academia Americana de Arte en los Estados Unidos, de la Sociedad Chilena de Filosofía, Sociedad Cubana de Filosofía, Sociedad Peruana de Filosofía, etc. Fue miembro del comité de redacción de las revistas *Philosophy and Phenomenological Research*, *The Personalist*, *Sur*, *Erasmus*; director y fundador de la revista *Realidad*.

Entre las mayores alegrías de su vida de filósofo pueden citarse aquellas recibidas en el X Congreso Internacional de las Sociedades de Filosofía celebrado en Amsterdam, al ser nombrado (en ausencia) miembro del Comité Directivo de la Federación; y cuando, en el silencio y la reclusión casi, recibió en su propia casa (porque todo acto público había sido prohibido) el Gran Premio de Honor de la Sociedad Argentina de escritores en 1952.

Hoy todavía su sencilla y hermosa casa de Martínez nos habla de la presencia ausente del pensador. Su escritorio ha sido dejado en su estado primitivo por su esposa. Las fotos de sus amigos y sus libros llenan todavía su amplia biblioteca. Romero fue un latinoamericano de adopción que llamado por el pensar jugó su vocación hasta el fin.

II — EL SU-PUESTO IMPENSADO DEL PENSAR DE ROMERO

Como filósofos no podemos simplemente explicar o exponer lo ya pensado por Romero. Esta tarea ha sido en parte realizada y, por otra parte, Romero mismo la ha efectuado mejor que nadie. No abordaremos esta cuestión sino en el apartado siguiente (y como mera introducción a la lectura de las obras del mismo Romero). Aquí, en cambio, nos proponemos seguir el hilo del pensar de nuestro filósofo y descubrir el hontanar *de donde surge su propio pensar*, en totalidad.

La pregunta es la siguiente: ¿Pertenece Romero o ha superado la metafísica de la modernidad? ¿Se encuentra ya en otro momento de la historia de la filosofía del comenzado por Descartes y que remata en Nietzsche y en sus necesarias consecuencias? Si es verdad que Romero no pertenece ya a la generación neokantiana de un Korn o Alberini, ¿puede por ello decirse que sobrepasó los supuestos modernos y se abrió efectivamente a la nueva edad filosófica post-moderna? La pregunta es ontológica y se trata entonces de cuál sea el "sentido del ser" para Romero. ¿Qué es el ser? ¿Desde qué horizonte aparecen los entes? ¿Cuál es el último fundamento desde donde los entes aparecen a la presencia? Esta pregunta no ha sido lanzada todavía, a nuestro conocimiento, a la obra escrita de Romero. La respuesta indicatoria, pero fundada en la totalidad de sus obras, creemos, abrirá una senda en la crítica de nuestro representativo filósofo.

Para llegar al fundamento ontológico del pensar romeriano cualquier camino es bueno, ya que todos nos llevan a dicho hontanar. Comencemos por una senda posible, por la cuestión de los valores (que se expondrá nuevamente en la filosofía de la cultura de Romero). Entre sus primeros ensayos filosóficos [el primero fue "Problemas fundamentales de la filosofía", en *Tucumán* (Tucumán) I, 5 (1921)] se encuentra uno dedicado ya a "Sobre el problema de los valores (A propósito de un libro de Augusto Messer)" en *Síntesis* (Buenos Aires) I, 4 (1927) 115-122. Comentando el libro de Messer (*Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart*, Leipzig, 1926) Romero nos dice que "quien hoy quiera pensar filosóficamente no puede dejar de lado el problema de los valores" (p. 122). Para Romero un Kraus (en su *Fundamento de la doctrina de los valores*, 1914) es un "crítico autorizadísimo" de las cuestiones axiológicas (p. 118), y el librito de Brentano (*El origen del conocimiento moral*, 1889) una obra maestra (Ibid.). Cita aquí, como en otros de sus trabajos, la obra de Ortega y Gasset ¿*Qué son los valores?* Romero nombra a Meinong, Ehrenfels pero no a Lotze. Las axiologías pueden ser psicológicas (Brentano, Meinong, Ehrenfels, Krüger), lógicas (Windelband, Rickert, Lask) metafísicas (Eucken), fenomenológicas (Husserl, Scheler, von Hildebrand). De Scheler nos dice todavía que es "como un creador de la doctrina del valor (ético) según el método fenomenológico" (p. 120). Si nos preguntamos ahora: ¿Qué son los valores para Romero? la pregunta puede ser respondida de la siguiente manera: Los valores son un tipo de *objetos*. En el primer libro de Romero (*Lógica y nociones de teoría del conocimiento*) podemos leer que entre los objetos "que nos interesan menos por ahora

—ya que es un tratado de lógica— [están] los objetos metafísicos y los valores” (p. 15). Siendo el valor un tipo de objetos, convendría saber cuáles son los tipos de objetos para Romero —en esto sigue las diversas clasificaciones de las escuelas neokantianas de Marburgo y Baden—.

“a) La primera clase de objetos que se ofrece a nuestra consideración es la de los objetos reales o sensibles. Los objetos sensibles son las cosas...

b) De los objetos reales o sensibles hay que distinguir con rigor los objetos ideales. Los objetos ideales son entes que no están en el tiempo, que son totalmente ajenos tanto a la espacialidad como a la temporalidad... c) Los objetos metafísicos... d) Los valores” (*Ibid.*, p. 14-15).

¿Qué es un objeto? Objeto es todo aquello a lo “que el pensamiento se refiere. Todo pensamiento es pensamiento de algo y este algo es el objeto del pensamiento” (*Ibid.*, p. 14). De tal grado que el objeto es de lo que el pensamiento trata, pero al fin es el correlato de un sujeto pensante. El pensar o pensamiento es un momento o acto de un sujeto. El fundamento del objeto se encuentra, por ello, en el punto de partida del correlato: en el sujeto del pensar.

En efecto. En dicha correlación no puede faltar “un sujeto que piensa, que posee en su conciencia en un lapso de tiempo determinado” (*Ibid.*, p. 13) al objeto pensado. Hemos llegado así a lo que buscábamos, al fundamento último del pensar romeriano. El ser, en sentido radical y definitivo, es el objeto del pensamiento conocido por el sujeto; puesto entonces por el sujeto en la objetividad (o en el “sentido” objetivo) de lo conocido.

Esta doctrina se encuentra en el fundamento de toda la *Lógica* de nuestro autor, su primer libro (1938). En la *Teoría del hombre* (1952), su libro definitivo, esta doctrina sigue invariable.

En ella nos dice, al tratar el gran tema de la intencionalidad, que “ser objeto significa ser dado a un sujeto; ser sujeto... equivale a aprehender objetos. El objeto brota de la objetivación de los estados; el sujeto surge como un foco capaz de reparar en objetividades, dicho con la salvedad de que este reparar es ya atribuir objetividad” (*op. cit.*, p. 17). Considérese atentamente la primacía activa del sujeto cuando se habla de “ser dado a un sujeto”, “objetivación” (acto del sujeto), “atribuir objetividad”. Lo mismo “es percibir objetos [que] objetivar” (*Ibid.*); es decir, el sujeto es el que constituye el mundo (“la objetivación para él [= yo, sujeto] de sus objetivaciones eleva a éstas a la categoría de mundo”; *Ibid.*).

Para Romero el fundamento del ser, y con ello el ser mismo en último término, es la subjetividad del sujeto que pone el ser del objeto.

"Percibir, aprehender algo es *atribuir* ser y consistencia a lo aprehendido. El sujeto, pues, nace como la *facultad de asignar* presencia a los estados, de juzgar que son... El *acto objetivante* se puede imaginar según la fórmula: eso es un existente, o eso está presente, con lo cual viene a expresarse que *eso* (lo que era estado ahora que sobre ello recae la mirada intencional) es un existente o un algo de la clase de lo que *se pone* ante el sujeto" (*Ibid.*, pp. 37-38). Nuevamente debemos retener la formulación precisa de la actividad primigenia del sujeto: "atribuir ser o consistencia a", "asignar presencia a", "el acto objetivante", "se pone ante". Podemos decir, entonces, que para Romero el ser es la objetividad del objeto que se pone desde la subjetividad del sujeto, el último fundamento; esto no es una mera hipótesis interpretativa, es la doctrina explícita de nuestro filósofo.

Es sabido que hoy se piensa, justamente, en una superación de la metafísica de la subjetividad. Sin embargo, Romero incluye, por ejemplo, al mismo Heidegger en su modo de fundar el ser desde el sujeto. Para Heidegger, en un sentido muy distinto al de Romero, la trascendencia del *Dasein* (cfr. la obra de Romero *Filosofía contemporánea*, p. 49: el *Dasein humano*) es el ser-en-el-mundo. Explicando esta doctrina nos dice el filósofo de Martínez: "La existencia (humana) trasciende o sobrepasa todo ente, incluso el ente que es ella misma, y aun es éste el primero y más importante blanco de su trascender: salida de sí para tornar a sí fundando la subjetividad, movimiento mediante el cual se constituye el sí-mismo" (*op. cit.*, p. 49). Dejando de lado la interpretación misma, que se aleja por su contenido y vocabulario del descubrimiento fundamental del filósofo de Freiburg, puede verse cómo todo es reducido a la *constitución* (palabra de raigambre husserliana pero no existencial) del sí-mismo como subjetividad. Queremos así mostrar, de manera definitiva, que el pensar romeriano es anterior a *Ser y tiempo*, se encuentra dentro de la gran tradición de la metafísica moderna de la subjetividad. Por ello, nos dice Romero, "el hombre no es, como piensa Heidegger, un ser para la muerte, sino un ser para el valor" (*op. cit.*, p. 50). El "ser para la muerte" es un existenciario, un modo de ser del hombre en el mundo en la modalidad fundamental de la autenticidad. En cambio, "ser para el valor" es un modo de la subjetividad. Volvamos entonces, ahora más fundadamente, a dicha cuestión.

"En todo fenómeno de valor intervienen un *sujeto* que valora y un *objeto valorado*; entre ambos sucede la *valoración*... También hay *puestas de valor*" (*Filosofía contemporánea*, p. 118). Toda esta terminología es bien conocida, y por otra parte es técnica dentro de la es-

cuela axiológica alemana. Por ello "el valor es valor para un sujeto; un valor en sí, sin sujeto que lo valore... es un contrasentido" (*Ibid.*, pp. 120-21).

Si a la misma cuestión la abordamos por otro sendero la conclusión será la misma. Hablando de la metafísica nos dice nuestro filósofo que "la metafísica entera puede imaginarse ahora constituyendo parte de la ontología en cuanto ciencia general de los *objetos* [sic]. Porque el objeto metafísico, pese a su suprema dignidad, convive con otras clases de objetos, tiene de común con ellos la *objetividad* [sic], el ser algo" (*op. cit.*, p. 191). El objeto es "algo". ¿Qué es? Justamente *objeto*, y por ello el ser del objeto en cuanto tal es la *objetividad* del objeto; en ello consiste el ser de todo objeto, que es lo mismo que decir: de todo *ente*. "Lo que es" es lo que es "*objeto*". Por ello *ente* y *objeto* se convierten para Romero. Por ejemplo. Al hablar de "los cuatro grados o escalones de lo real" (doctrina inspirada en Scheler y Hartmann) indica que se tratan de "dos géneros, el género de los *entes* [sic] temporo-espaciales y de los temporales, cada uno con dos especies" (*Teoría del hombre*, p. 132). Estos cuatro grados entitativos son "una progresiva liberación del ser" (*Ibid.*). Se trata de "entes reales": temporo-espaciales: inorgánicos, orgánicos; temporales: intencionales, espirituales. Nos aclara nuestro filósofo que "este cuadro no debe tomarse por una clasificación exhaustiva de los entes reales, porque no comprende los *objetos* [sic] de la cultura" (*Ibid.*, p. 133). Es decir, los entes reales comprenden también a los objetos de cultura y, por ello, hablar de entes es lo mismo que de objetos. Esto puede comprobarse en la clasificación de los objetos: los objetos reales (temporales) pueden ser espaciales o no espaciales; los objetos ideales son objetos matemáticos, esencias (de alguna manera en el sentido husserliano) y relaciones; hay además, como ya hemos visto en la *Lógica*, objetos metafísicos y valores. Sin embargo, explica que "la relación entre los entes y el valor ha sido concebida diversamente, desde la atribución del valor al ser como nota intrínseca de perfección, hasta su limitación a lo humano y aun a cierta zona de lo humano" (*Ibid.*, p. 139). En verdad, entonces, la identidad ente y objeto es sólo parcial. Sólo el ente real es el objeto real, mientras que los objetos ideales y los valores se dicen de los entes u objetos reales: "La realidad es el conjunto continuo y trabado de los objetos reales... Que la realidad la compongan los objetos que llamamos reales no quiere decir que los restantes objetos del cuadro de la totalidad sean del todo ajenos a ella; por el contrario, todos esos objetos están implicados en los reales" (*Ibid.*, p. 140). Realidad es el orden y

horizonte total de la objetividad, orden del ser, correlato de la subjetividad. Subjetividad fundante y realidad objetual constituye el correlato último de la ontología supuesta, y no explícitamente pensada, en el pensar romeriano. Por ello, el objeto propiamente dicho es el ente real; el objeto real es el "algo" al que se le atribuye ser objetual dentro del orden objetivado por la subjetividad y que denominamos con Romero: realidad (nombre de la revista por él fundada, sea dicho y no de paso).

Romero había claramente vislumbrado este montañar de su pensar. Hablando de su maestro Korn nos dice que "si podemos y debemos aislar la filosofía como exploración del sujeto o de las valoraciones del sujeto, es porque el funcionamiento dualístico de nuestra mente nos pone de un lado el objeto, del otro el sujeto. La indagación de estos dualismos sería, pues, algo lógicamente [debió decir: ontológicamente] anterior a la filosofía misma concebida como estudio del sujeto, esto es, como indagación de uno de los términos puestos por la disociación dualística" (*Alejandro Korn*, p. 51). Romero nos explica que Korn no encaró esta "dificultad radical" ya que el círculo sujeto-objeto fue considerado como tema del "conocimiento absoluto", lo que sobrepasaría la esfera de la relatividad de todo saber. Y por ello en el pensar de Korn "este indudable círculo es uno de los supuestos de esa relatividad" (*Ibid.*, p. 52). Nos dice todavía, titubeando un tanto, que "el valor es el objeto real o ideal de la valoración" (*Ibid.*; para la doctrina romeriana, tomada en su totalidad, el valor no puede ser "objeto real"). La cuestión está en preguntarse: ¿Es efectivamente ejercicio de un "saber absoluto" el ponerse a pensar el sujeto como tal avanzando entonces más allá del círculo sujeto-objeto? Para Romero pareciera que sí, y por ello el ser, como la subjetividad del sujeto que pone la objetividad del objeto, parece ser el sentido del ser supuesto en todo su pensar (y también de Korn, como el mismo Romero lo expresa claramente).

¿Quién es ese sujeto? El personalismo romeriano no duda en este sentido. "La persona no es sino el conjunto de los actos espirituales en cada sujeto" (*Filosofía de la persona*, 1944, p. 12). "Los valores en cuanto instancias objetivas y absolutas, [tienen] como el sujeto de estas valoraciones [a] la persona..." (*Ibid.*, p. 22). La persona es sujeto, el espíritu igualmente, porque la persona es el espíritu en cuanto intencionalidad que no se revierte sobre sí misma. En esta obrita se encuentran nuevas luces para nuestro tema central cuando explica que "el espíritu se vuelve naturalmente al ser de las cosas... hacia todo lo que es por sí incondicionalmente, hacia la objetividad, sea la objetividad del ser [*sic*], sea la del valer" (*Ibid.*, pp. 29-30). En este texto puede

verse cómo, en su sentido más general, el ser es la objetividad misma, pero al mismo tiempo se dice privilegiadamente del ser real (ente u objeto real) que se contrapone al ser valor o meramente valer.

El sujeto, que es persona y espíritu, funda igualmente la verdad del ser. No se trata de un ser que primariamente se revela o manifiesta al descubrimiento. Se trata de la verdad "como conformidad de un conocimiento [del sujeto] con [relación a] la situación objetiva que enuncia" (*Ibid.*, p. 64). "La verdad es, pues, una especial relación: la relación de conformidad entre un conocimiento y su objeto" (*Ibid.*, p. 65). Esto mismo había ya sido dicho en la *Lógica*: "No hay sino una clase de verdad. La verdad es siempre la correspondencia entre el conocimiento y la situación objetiva" (p. 118). "Cuando la relación [entre conceptos] enunciada en mi conocimiento conviene a la relación objetiva, el conocimiento es verdadero" (*Ibid.*, p. 119). ¿Dónde se encuentra el fundamento último de la verdad? ¿Se encuentra acaso en el momento objetivo o en una "situación externa" al sujeto? Para una doctrina de la verdad en la que se da primacía al ser como tal, es necesario afirmar adecuadamente que el primer movimiento o fundamento es la manifestación misma del ser. En nuestro filósofo en cambio no podemos decir que sea el momento del ser previo al de la subjetividad. Para Romero el fundamento de la verdad es la subjetividad del sujeto que funda la objetividad del objeto. La verdad como conformidad de un acto subjetivo (el conocimiento) con el objeto (no debemos olvidar que dicho objeto es objetivación de un estado, un ente puesto en su ser objetual por el sujeto, una parte de la realidad como orden u horizonte objetual) deja caer todo el peso ontológico sobre el mismo sujeto. Por ello "no hay (ni puede haber) sino una clase de verdad": la que se funda en el sujeto, ya que éste atribuye el ser del objeto en su objetualidad y lo re-afirma en el juicio. En este sentido reduplicativo "la verdad tiene una existencia objetiva, independiente de que la conozcamos" (*Ibid.*, p. 119). Es decir, "la verdad —para Romero—... es absoluta" (*Ibid.*), en el sentido de que es verdadero todo conocimiento actual o circunstanciado cuando se adecua a la "previa" constitución objetual del objeto efectuado por lo que (no podemos evitar la palabra aunque Romero no la use), podría llamarse: subjetividad trascendental o primerísima (ontológica). El objeto no puede darse sin un sujeto (trascendental primerísimo); el conocimiento, actual y judicativo, depende de diversos factores accidentales e individuales que pueden hacerlo caer en el error. La verdad es la conformidad del sujeto puro como conocedor de lo que ha sido constituido previa y objetual-

mente, no ya por el sujeto que juzga, sino por el sujeto ontológico que constituye el ser del mismo objeto o se lo atribuye. El fundamento de la verdad es nuevamente el sujeto. No podía ser de otra manera, ya que lo era del ser. La verdad lógica del ser objetual como conformidad de su contenido objetivo con el contenido del juicio (por ejemplo "la pared es blanca"; *Ibid.*, p. 119) es la "verdad" de la metafísica moderna de la subjetividad.

Si tal es la ontología supuesta por el pensar romeriano, su filosofía debe ser consecuente a dicha ontología. "Considero que acaso lo peculiar de la filosofía, en cuanto trabajo y creación, sea que sus contenidos provienen de una experiencia *subjetiva*, personal, pero que deben ser elaborados en términos *objetivos*" (*Estudios de historias de las ideas*, p. 164). La filosofía que ha superado la metafísica moderna describe su quehacer no como tarea creativa de la subjetividad, sino como un pensar des-cubridor ante la manifestación primera del ser. Para Romero, en cambio, la filosofía es una experiencia de la subjetividad que debe objetivarse, una obra, un trabajo, una creación, casi podríamos decir con Nietzsche: un arte —en el sentido que el sujeto saca desde sí "lo nuevo" que trasciende lo establecido. Si Nietzsche es un momento culminante europeo de la metafísica moderna de la subjetividad, Romero lo es igualmente en el marco del pensar latinoamericano.

Repitamos lo dicho con algunas nuevas formulaciones. "El primer paso en el conocimiento consiste en la *objetivación*" (*Papeles para una filosofía*, p. 53). Esa objetivación es la constitución misma del objeto, "el hacer el objeto del conocimiento, el serlo" (*Filosofía de ayer y de hoy*, p. 63). ¿Cuáles son los actos constitutivos del objeto para Romero? Las diversas maneras de la intuición. Nuestro filósofo describe las diversas correlaciones intencionales: a la intuición sensible externa le corresponde el objeto real físico; a la intuición sensible íntima el objeto real psíquico; a la intuición ideal (Husserl) el objeto ideal; a la intuición intelectual (Plotino, Schelling) e irracional (Schopenhauer, Bergson) el objeto metafísico; a la intuición emocional (Scheler) el valor (Cfr. *Papeles para una filosofía*, p. 56). Nos dice Romero: "Dejando ahora de lado el problema general de la intuición..." (*Ibid.*). De tratarse explícitamente el problema de las denominadas "intuiciones" no habría podido dejarse de lado el tratamiento de la cuestión de la intencionalidad husserliana y, si se quiere ser radical, la del sujeto trascendental de la intención. Con ello se habría abordado la cuestión de la constitución trascendental y primera del objeto como tal. La cuestión de la subjetividad trascendental hubiera sido igualmente inevita-

ble. El ser se habría mostrado claramente en su fundamento: la subjetividad del sujeto es el fundamento de la objetivación. Si el *conocer* es la manera radical del ser del hombre no hay otra solución. ¿Pero si fuera el conocer sólo un modo fundado del ser del hombre en el mundo? En ese caso el ser-sujeto no sería el modo primario del ser humano y con ello habríamos ya abandonado la modernidad. Pero no es el caso de Romero.

Resumiendo. El fundamento impensado del pensar de Romero, el sentido último del ser es el siguiente: el ser es la subjetividad del sujeto que atribuye la objetividad del objeto y con ello lo constituye en cuanto tal. Pero que el ser sea la subjetividad del sujeto fue ya la posición de Descartes. En la historia del pensamiento mundial, latinoamericano, argentino, Romero se encuentra en la metafísica moderna de la subjetividad.

Veamos ahora por partes algunos aspectos de su pensar; todos esos aspectos se fundan, crecen, han sido edificados desde este hontanar: el ser como subjetividad del sujeto.

III — LA FILOSOFÍA ROMERIANA

La filosofía se funda en algo que no es filosófico. Lo no filosófico no es filosofía porque es menos que ella o porque es mucho más que ella. En el caso del ser, su manifestación, los principios mismos del filosofar —que son mostrados por la dialéctica a partir de la cotidianidad— lo no filosófico es más que la filosofía. El ser como la subjetividad del sujeto es lo previo a la filosofía romeriana. Toda su filosofía la supone. Veamos ahora algunos momentos sistemáticos del pensar filosófico de Romero, que supo demostrar todo el resto desde ese sentido del ser oculto pero vigente en su obra. La vigencia ausente (*fungiende* la llamaría Husserl) del sentido del ser se testimonia por la coherencia de los momentos de la filosofía romeriana.

1. *La historia de la filosofía*

La interpretación de la historia de la filosofía por parte de un filósofo es un momento esencial de su pensar, es la definición genética de su sistema. Por otra parte, no nos ocupará aquí una descripción de lo que Romero pensaba acerca de *todas* las épocas de la filosofía. Son las últimas etapas las definitorias.

Para Romero, resumiendo su pensar que explicaremos a continuación, la Edad moderna o el "espíritu moderno" (*Filosofía contemporá-*

nea, p. 78, nota 13), que comienza con el renacimiento y tiene su fundador filosófico en Descartes, culmina con el positivismo. La Edad contemporánea o actual, anunciada por el romanticismo, progresó en el vitalismo y se hace presente de manera cabal por la axiología. Nuestro preguntar crítico enfrenta a esa descripción con la siguiente cuestión: ¿Y si el vitalismo, la axiología (incluida la fenomenología y el mismo existencialismo sartreano) fueran todavía momentos de la Edad Moderna de la subjetividad? En ese caso la superación romeriana de la modernidad no habría sido sino un salto dentro de la modernidad misma. Veamos esto por partes. Nuestra hermenéutica debe consignar las notas que Romero atribuye a la modernidad y a la actualidad contemporánea, para hacernos cargo críticamente de dicha descripción.

La modernidad se caracteriza para Romero por ser un proceso de racionalización, individualista y mecanicista. "El siglo XVII es el siglo de la razón y del racionalismo; de esta condición suya fluyen todas sus dificultades" (*Filosofía de ayer y de hoy*, p. 31), es decir, "en lo filosófico espíritu moderno y racionalismo son casi la misma cosa" (*Filosofía contemporánea*, p. 78). "Con Descartes entramos en la Edad Moderna adulta, madura, que se ha encontrado, que está segura de sí y conoce su camino... Ha empezado el glorioso racionalismo moderno" (*Estudios de historia de las ideas*, p. 39). A esto puede agregarse que la Edad Moderna es "una universal inmanentización" (*Papeles para una filosofía*, p. 21). No nos toca aquí indicar en detalles qué es lo que Romero comprende por esas notas de la modernidad.

El empirismo inglés sería un segundo momento de la modernidad. El "espíritu moderno" llega "en lo filosófico hasta Kant. Lo que viene tras Kant es, o comienzo de un nuevo espíritu o bien supervivencias o rezagos del espíritu moderno" (*Filosofía contemporánea*, *ibid.*). Es decir, el romanticismo fue como un interludio hacia el positivismo que vendría a ser como la culminación, la ruina y el acabamiento del pensar comenzado en el Renacimiento. Para Romero entonces la crítica al positivismo, en concreto argentino —tarea comenzada como es sabido por Korn y Alberini—, constituía a la vez una tarea contemporánea y patriótica. Si "la oposición entre el racionalismo y el empirismo" (*Estudios de historia de las ideas*, p. 48) era más aparente que real, lo mismo puede decirse del positivismo, porque "recuérdese que el mismo Comte negaba que el positivismo fuera mero empirismo, y afirmaba el lado racionalista de su postura" (*Filosofía contemporánea*, *ibid.*). La crisis del positivismo mecanicista significaba la crisis final de la modernidad. Para nuestro filósofo de Martínez, en la tercera década del

siglo XX, "la filosofía es quizás la única rama de la cultura para la cual la crisis es ya cosa del pasado" (*Papeles para una filosofía*, p. 129).

Es decir, la interpretación de la historia de la filosofía termina por adquirir la "convicción común que estamos atravesando una formidable crisis, una crisis que parece total, que conmueve los fundamentos de nuestra civilización" (*Ibid.*). La crisis de la modernidad positivista nos lanza a una como "falta de una concepción del mundo básica, orgánica y cabal, vigente para todo el ámbito del Occidente, para la gran unidad en la cual se integran todos los pueblos participantes de nuestra cultura" (*El hombre y la cultura*, p. 51). ¿Ante esta crisis radical que toca la cotidianidad, pero igualmente la física, la psicología, la medicina, el derecho, etc., queda sumido Romero en una actitud meramente anonadada o intenta una respuesta positiva? En efecto, nos dice que "las recientes teorías sobre los valores constituyen indudablemente una de las novedades de mayor volumen. La filosofía, tradicionalmente doctrina del ser, se escinde en una doctrina del ser y otra del puro valer. ... Así como la esfera del valer, reconocida y explorada por primera vez con clara conciencia en la filosofía novísima, ... que por sí sola permitiría hablar de una *nueva época* para la filosofía [*sic*], así también por primera vez se ponen las bases ciertas de una teoría de la cultura contrapuesta a la teoría de la naturaleza" (*Papeles para una filosofía*, pp. 135-136).

Esta periodificación de la historia de la filosofía no deja de ser una interpretación que tiene sus supuestos. Al indicarse al positivismo como culminación de la modernidad, no sólo en Europa sino en América latina y en Argentina en particular —periodificación que tiene sus orígenes en Ingeniero como lo ha demostrado Arturo Roig (*Los krausistas argentinos*, Cajica, Puebla, 1969, pp. 30-42)—, la tarea "contemporánea" consistiría "en una refutación del positivismo" (*Sobre la filosofía en América*, p. 19). Romero se encarga entonces de efectuar, como su maestro Korn, una crítica al positivismo, con lo cual habría entrado en la nueva edad del mundo. Sin embargo, como hemos visto en la parte II de este artículo sobre el sentido último del ser en Romero, el fundamento del pensar romeriano es todavía la subjetividad. Con ello, al reducirse la modernidad al racionalismo-mecanicista, no se lo ha interpretado con suficiente radicalidad. Superar el positivismo no es superar la modernidad. La crisis es más profunda de lo que pensaba la axiología y debe poner en cuestión al sujeto mismo que estima y pone valores; la subjetividad trascendental valorativa de un Husserl

o el *Fühlen* de Scheler —que se encuentran por debajo de todo el pensar romeriano— son todavía modernos.

Hemos entonces ganado lo siguiente en este corto párrafo sobre la historia de la filosofía: Romero sólo pudo criticar un momento del pensar moderno pero no sobrepasó la modernidad. Al ser la axiología, que pone con Husserl el ser no del “objeto” sino del “sentido” del objeto como valor, la culminación de la modernidad, el filósofo de Martínez no llega a comprender la crítica levantada contra Husserl en *Ser y tiempo* (por citar una obra que divide dos épocas). Romero se encuentra, históricamente, antes de Heidegger, y por ello cuando se refiere al filósofo de Marburgo y Freiburg indica no haber comprendido el sentido del pensar existencial. Por ejemplo, al explicar el pensar heideggeriano dice que “la existencia (humana) trasciende o sobrepasa todo ente... salida de sí para tornar a sí fundando la subjetividad [sic], movimiento mediante el cual se constituye el sí-mismo” (*Filosofía contemporánea*, p. 49). Hablar en el pensar de Heidegger, que supera decisiva y reflexivamente a Husserl desde 1913, de “constitución” o “subjetividad” es no haber alcanzado la superación de la modernidad. En nuestro caso, como historiadores de la filosofía, no queremos decir que Romero no entendió a Heidegger, decimos en cambio que *no pudo entenderlo* porque de hacerlo no hubiera ya estado en la filosofía de la subjetividad en la que se encuentra de lleno. No se trata de un error de hermenéutica, sino de un modo moderno de comprender el mundo que impide pensar desde una experiencia que hubiera superado la modernidad.

2. La lógica y la metafísica

La lógica de nuestro filósofo se funda en la subjetividad moderna y por ello trata de un sujeto que piensa sobre objetos, lo que supone una metafísica y una antropología —que trataremos a continuación—. Toda ella se mueve a un nivel óntico sin fundamentación ontológica —y aunque se usa la palabra ontológica se lo hace en el sentido husserliano: un ámbito reducido de objetos, como por ejemplo cuando dice “el principio ontológico de identidad” (*Lógica*, § 13, p. 29). Recorramos ahora parte a parte su *Lógica* pensando el cómo se funda todo en la subjetividad.

“La lógica es la ciencia de los pensamientos” (§ 1, p. 13); pero el “pensamiento” no es el sujeto ni el pensar ni siquiera los objetos pensados, sino que “los pensamientos son entes lógicos, intemporales;

constituyen un grupo especial dentro de la clase de los objetos ideales. Cada acto de pensar incluye un pensamiento, piensa un pensamiento: el hecho real, psíquico, y su contenido ideal, lógico, constituyen en cierto modo una unidad" (§ 12, p. 28). El "hecho real" es el acto psíquico, el pensamiento es en cambio un "contenido ideal", pero que debe distinguirse del *objeto* del pensamiento o contenido intencional u objetual, porque "no hay pensamiento sin objeto" (§ 3, f, p. 16). A la lógica no le interesa "los contenidos objetivos" u "objeto intencional" (§ 4, p. 17) sino el ente lógico mismo que denominamos pensamiento. Ese ente intemporal y lógico no debe confundírselo con los objetos físicos, psíquicos, ideales (no lógicos), metafísicos o valores (§ 3, f, p. 16), que son tratados por otras partes de la filosofía. La lógica estudia entonces el pensamiento como un ente u objeto ideal no matemático, es decir, es un "examen sistemático de los pensamientos... que mantienen entre sí relaciones de índole peculiar, de carácter necesario" (§ 5, p. 18). Esa esfera de objetos e ideales guarda una estructura *a priori* y abismal, fundada en su propia entidad ideal lógica, aunque en verdad al ser el pensamiento un conocer, todo "conocimiento supone la relación entre un sujeto que conoce y un objeto conocido" (§ 10, p. 24); la lógica se ocupa sólo del pensamiento y no del sujeto y objeto sub-puestos y en último término, de una subjetividad moderna. No hay ninguna referencia a que el pensamiento sea comprensión de un mundo o de lo que las cosas sean en su manifestación mostrativa. Es por ello que los "principios lógicos" (no ya "principios ontológicos" en el sentido de una comprensión del ser en el mundo) son sólo la expresión de un ámbito puro de objetos reducidos; tal como por ejemplo: "todo objeto es idéntico a sí mismo" (principio lógico objetual de identidad, que ninguna relación tiene ya con el principio ontológico transobjetivo y manifestante del ser en su mostración originaria preconceptual). La lógica se mueve exclusivamente en una referencia a lo constituido en la subjetividad trascendental: "la lógica indaga los objetos lógicos exclusivamente, el principio de identidad lógico tiene que referirse únicamente a tales objetos" (§ 13, p. 29).

De igual manera el concepto, no como acto u operación anímica sino como objeto ideal, es un ente lógico que viene a constituir una "correlación mental" (§ 18, p. 36) significativa. El concepto se *interpone* vicariamente entre el sujeto y su acto de pensar y el objeto (físico, por ejemplo). Esta descripción del concepto es, evidentemente, anterior al § 31 y 32 de *Ser y tiempo* en Heidegger y a la *Fenomenología de la*

percepción de Merleau-Ponty, donde se quiere superar la atomificación del proceso conceptivo e igualmente de la sensación que supone. Nada se dice todavía sobre el "sentido", sobre el mundo como totalidad de sentido, del horizonte pre-conceptual como comprensión del ser, etc. De esta descripción del concepto dependerá la del juicio y raciocinio.

Más clara aún se puede observar la impronta moderna en la descripción de lo que el conocimiento sea: "conocer es aprehender teóricamente los objetos... En el conocimiento, el sujeto se deja determinar por el objeto, se abre a él; en la acción, le impone su ley. Conocimiento y acción son, pues, dos actividades de signo contrario" (§76, p. 104). Esta es, adecuadamente, la expresión moderna tanto del conocer como de la praxis. Su superación se encargará de indicar que antes que un conocer teórico ya hay una comprensión existencial, práctico-cotidiana del ser que es el suelo sobre el que pueda levantarse un conocer teórico; es decir, que la praxis, en ese sentido fundamental, es previa al conocer mismo. El pensar posterior al axiológico moderno supera lo de contradictorio de esas dos actividades mostrando que la praxis tiene su "ver" y el conocer es una "acción", ambos son momentos fundados en un previo ser en el mundo.

Todo el capítulo VIII de la *Lógica* (pp. 104-143) se mueve dentro de la metafísica de la subjetividad, tanto por la cuestión del conocer mismo (inspirado principalmente en Hartmann y Messer), como por el grave problema de la verdad. "La verdad es —como hemos dicho más arriba— la conformidad de un conocimiento con la situación objetiva correspondiente... La verdad es una relación... [y] es siempre absoluta... La verdad tiene una existencia objetiva, independiente de que la conozcamos" (pp. 118-119). La simple enunciación de estos temas nos manifiestan que para nada se ha cuestionado sobre la temporalidad o historicidad de la verdad, que no se conoce todavía la cuestión de la verdad como descubrimiento, que nos encontramos en una descripción óntico-moderna. Por ello el método es el instrumento del conocer "*exactamente* objetos". No se indica todavía la posibilidad de un método ontológico que describa el horizonte hermenéutico *desde el cual* se aplique y *sobre el fondo del cual* emerja la metodología general o específica propiamente epistemática. Sólo hay método demostrativo pero no se vislumbra la metódica ontológica pre-epistemática de la superación de la modernidad.

Así llegamos a la metafísica o la filosofía en su raíz. Entre los saberes epistemáticos los hay naturales y los hay de las ciencias del espíritu o la cultura (como lo denominan los alemanes). Sin embargo

"la filosofía, en cuanto teoría, no entra en el cuadro de las ciencias del espíritu (§ 143, p. 227). La filosofía es "como un saber sin supuestos (frente al saber científico que parte de ciertos supuestos no criticados), ...una teoría de los valores" (p. 227). La filosofía así entendida se diferencia de la "ontología tradicional, saber del ser, ...porque el ser en sí no es el único a quien juzga digno de una profundización. Se trabaja en una ontología formal, que averigua los modos generales del objeto en cuanto tal, y en ontologías particulares: ontología de lo ideal (matemáticas, relaciones, esencias, etc.) y ontología de la realidad; esta última comprende lo real-natural y lo real-humano" (pp. 228-229). Puede verse que este intento se encuentra exactamente dentro del proyecto filosófico del primer Husserl, por ejemplo del de las *Ideen II* (que Romero no conoció directamente, pero tuvo noticias indirectas por la fenomenología de corte trascendentalista y subjetiva de la década de 1920 al 1930). El método de la metafísica es el fenomenológico, que "consiste en volver de los objetos a los actos de conciencia (vivencias) en que se nos ofrecen" (§ 145, p. 230). Esta descripción de la fenomenología simplifica la cuestión y no plantea el problema de la *constitución del sentido* del objeto que no es ya producción del objeto, lo que nos muestra una descripción "aproximada" pero no del todo "precisa". Cuando queremos llegar hasta las últimas cuestiones vemos que Romero deriva como en un eclecticismo: la ontología (las ontologías regionales) se confunden casi con una metafísica, pero al fin ésta puede ser una teoría del conocimiento, aún más: una teoría de los valores. Al fin se pasa más bien a indicar las diversas posiciones que sobre esto adoptan, aproximadamente, Husserl, Hartmann, etc., sin dirimirse la cuestión (pp. 228-231). Sin embargo, puede deducirse que en resumen la filosofía, y la metafísica u ontología como su ápice, es una *teoría de objetos*, teoría *a priori* y formal, en la tradición de Kant que remata en Husserl.

Es por esto que "el núcleo de la doctrina" filosófica de Romero es la trascendencia, la estructura y el valor (HUGO RODRÍGUEZ ALCALÁ, *Misión y pensamiento de Francisco Romero*, pp. 57-74). La noción de trascendencia (no la del sujeto cognoscente aquí sino de los objetos mismos) tiene su procedencia (aunque RODRÍGUEZ ALCALÁ no lo indique) en el tan leído libro de Scheler *El puesto del hombre en el cosmos*. Se trata de la trascendencia de un orden a otro de objetos (en la terminología romeriana): las esferas esenciales de Scheler que no son sino las regiones ontológicas de Husserl. "La serie cuerpos físicos, ser vivo, psique, espíritu muestra un crecimiento del trascender"

(*Papeles para una filosofía*, p. 14). Scheler habla de "las cosas inorgánicas... un ser vivo... la planta... el animal... el hombre... Dijérase pues que hay una gradación (*Stufenleiter*), en la cual un ser primigenio se va inclinando cada vez más sobre sí mismo en la arquitectura del Universo" (MAX SCHELER, *op. cit.*, p. 43). La trascendencia de un tipo de objetos a otros significa la complicación y modificación de una estructura. Este tema es igualmente scheleriano.

"No hay noción más preñada de porvenir, más repleta de posibilidades" que la de estructura (*Filosofía contemporánea*, p. 70). La noción de *Struktur* en Scheler y Romero es la de un orden esencial del objeto como tal y de éstos entre sí: es una estructura *a priori* y objetual. Es de la estructura de un ser inorgánico que trasciende a la de un ser orgánico y vivo por impulso, y de éste se trasciende a la estructura de un ser sensible, inteligente (en su momento práctico), para por último alcanzar la inteligencia teórica del espíritu. Pero aquí nos introducimos ya en el tema del apartado siguiente: la antropología.

Todo el edificio romeriano remata en la teoría del valor. Como ya lo hemos descripto en otro lugar no nos detenemos aquí. Pero si se tiene en cuenta que el valor es, en la posición de Husserl, el "sentido" del objeto como correlato de la intención estimativa, podrá comprenderse que, como último fundamento, indica todavía encontrarse en la metafísica moderna.

3. La antropología

Es bien sabido que el dualismo de *res cogitans* y *extensa* es propio de la modernidad cartesiana; menos sabida es la historia previa del proceso que hemos estudiado en un trabajo sobre *El dualismo en la antropología cristiana*. Admira sin embargo la claridad de esta problemática, asumida por Romero de manera explícita: "La dualidad es el hecho constituyente del hombre pleno; el ser que propiamente denominamos hombre... es fundamentalmente un ente dúplice" (*Teoría del hombre*, p. 193). Es bien conocido, como hemos dicho, el dualismo en Descartes, menos estudiado en Kant (cuestión que sin embargo no ofrece dudas y se encuentra en el fundamento mismo de su ontología: el hombre es cuerpo y alma), pero casi desapercibido ya en Scheler o Husserl. Sin embargo, todos ellos son dualistas y no logran conceptualizar unitariamente al hombre. Es una nota de la modernidad: el hombre dual. Romero no es excepción tampoco en esto. Pero el dualismo moderno romeriano es muy particular porque entrecruza la doc-

trina de Husserl (intencionalidad) y de Scheler (espíritu; aunque el Husserl no conocido por Romero del *Ideen II* habla igualmente acerca de la "Konstitution der geistigen Welt", §§ 49-64).

El dualismo del que hablamos se expresa del siguiente modo: "El espíritu surge en el campo de la psique, como la psique arraiga en el terreno de la vida" (*Filosofía de la persona*, p. 19). El problema de "la doble naturaleza del hombre" (*Ibid.*, p. 8) estriba en la aceptación de la distinción entre individuo y persona: en tanto individuo el hombre significa la culminación del proceso esencial u objetual de trascendencia; los grados psicofísicos terminan en la inteligencia teórica como intencionalidad. Por otra parte, sin caer "en la tentación de calificar de misteriosa la aparición del espíritu" (*Teoría del hombre*, p. 135, lo que nos indica la inspiración scheleriana en su etapa cuasi-panteísta y de allí la insistencia en indicar que no se trata de teología sino sólo de filosofía), el espíritu viene a constituir en el hombre como un segundo momento: "De las dos caras de nuestro ser... [la] psique [es] la primera y espíritu la segunda" (*Filosofía de la persona*, p. 9). No se trata de un simple dualismo cuerpo - alma, sino de psique-espíritu. La psique incluye todo lo somático y psíquico-intencional. Para Scheler lo intencional estimativo (*Fühlen*) se situaba en efecto entre lo psíquico-sensible y el entendimiento (en el sentido kantiano); pero lo intencional no podía decirse que no fuera función del espíritu. En Husserl, por su parte, aunque había una clara distinción entre lo anímico y lo espiritual ("Die nachfolgenden Untersuchungen sind der Klärung... in der schwierigen Unterscheidung zwischen Seele und Geist"; *Ideen II*, § 48, p. 174), sin embargo, no puede decirse que la intención cognitiva o estimativa no sea del ámbito del espíritu como persona ("Als Person bin ich, was ich bin [...] als Subjekt einer Umwelt"; *Ibid.*, § 50, p. 185). Al separar la intencionalidad cognitiva del espíritu Romero introduce una novedad de difícil solución (tanto en la filosofía scheleriana como husserliana).

Romero, no admite, como lo piensa Scheler, que la diferencia entre lo psíquico y el espíritu se determine entre la inteligencia práctica (todavía animal) y la teórica (ya espiritual) (*Teoría del hombre*, pp. 11 - 12). Por un lado, la misma inteligencia práctica es ya distinta en el animal y en el hombre (entre un chimpancé y un Edison, nos dice Romero), pero, por otro, la intencionalidad teórica no es todavía espiritual. "La actividad intencional transforma los estados en objetos" (*Ibid.*, p. 14), dicha actividad es "productora" de dichos objetos. El estado vivido psíquicamente por la conciencia es, mediante la inten-

cionalidad, transformado trascendentalmente ("la secreta actividad trascendental", p. 16) de vivencia en objeto. Esto no es ya Husserl, para el cual la constitución trascendental no es producción de objeto sino correlato de la intención-sentido, noesis-noema; pero el noema no es objeto y esto no parece haberlo advertido Romero. Para el mismo Scheler no es lo mismo objeto (*Sache*) que sentido cósmico-físico o valor (*Ding - Wert*). Lo cierto es que se da "la intencionalidad cognoscitiva, fundamento para nosotros de lo humano, [y] que consiste en cierta relación entre el sujeto y el objeto" (p. 18), pero todavía no espíritu. La intencionalidad es un "acto objetivante" (p. 37), pero no como para Husserl constituyente del "sentido" del objeto. Nada entonces de la sutil superación del kantismo, en un cierto nivel, por parte de la fenomenología; nada de la reducción como puesta entre paréntesis del noema puro como tal. Se trataría de un objetualismo sin precisiones. Por ello, el hombre está "edificado sobre la estructura sujeto-objeto, es un yo rodeado de un mundo de objetividades. El par yo-mundo es una promoción del par sujeto-objeto" (p. 117). Yo-mundo en este caso nada tiene que ver con el ser-en-el-mundo, pero tampoco es el *Ich - Welt* de Husserl, ni el de Scheler, porque "el mundo es el resultado de la habitual experiencia objetiva" (*Ibid.*).

Es por ello que ahora le es sumamente difícil indicar la diferencia entre intencionalidad y espíritu. Si "la actividad meramente intencional *crea* objetividades para el sujeto..." (p. 127), "el acto espiritual es un acto intencional de especial sentido, un acto que no sólo apunta a objetos, sino que por ellos se rige y en ellos se agota, él es la plena dirección objetiva" (p. 130). Para Romero el acto intencional pre-espiritual no sólo se objetiva sino que vuelve a repliegarse sobre el sujeto: lo propio del espíritu es una pura "intención objetiva [donde] se abandona el plano natural y aún se instaura en lo humano una partícula de divinidad: nada menos" (p. 130). En la *Filosofía de la persona*, se defendía Romero de la acusación de teología, ahora en cambio, en la *Teoría del hombre*, se indica la filiación scheleriana en su época posterior (el "espíritu" de *El puesto del hombre en el cosmos*, cap. VI, es la divinidad misma en la historia, de franca inspiración hegeliana o de la tradicional filosofía alemana como, por ejemplo, en Boehme). "El sujeto espiritual no es ya un ente natural" (*Teoría del hombre*, p. 135). El orden divino indicado pareciera estar más allá de la naturaleza y con ello entraríamos a una teología más que natural. Pero lo que pareciera más difícil de aceptar es que *la falta* (advuértase el sentido de carencia y por ello negativo) de un momento de la in-

tencionalidad (la vuelta subjetiva) permita a ésta constituirse en un ser de otra naturaleza: el espíritu. Lo propio del "acto espiritual, como otras veces se ha dicho, se define por su desinterés, por su limpia proyección objetiva" (p. 143). Basándose en la descripción de Scheler (sobre la *Weltoffenheit* del espíritu, pero de naturaleza intencional teórica para Scheler) Romero nos dice que "el ente inorgánico, el orgánico y el intencional poseen campos cerrados y parciales: sólo el ente espiritual posee un campo abierto y universal, porque lo espiritual es una intención universalizante que se realiza o pugna por realizarse" (p. 145). Esa "apertura del medio animal" (*Weltoffenheit*) para Scheler se da ya en la objetivación propia de la intencionalidad de la conciencia teórica (antes que en la espiritualidad romeriana). Para Romero "la diferencia consiste en que el goce de la fruta es cosa del sujeto en cuanto *individuo*" (p. 146): ese interés subjetivo haría de la objetivación un acto intencional; en cambio, el conocer la fruta en cuanto valiosa, desinteresada o con pureza objetiva, sería un acto espiritual. Esta distinción o reducción debería justificar que "el hombre es un ser dual, compuesto" (*Ibid.*) de intencionalidad y espíritu. La intencionalidad sería lo propio del individuo, el espíritu de la persona.

El ápice del hombre es el espíritu, cuyas notas son: **objetividad** absoluta, universalidad, libertad, desinterés, responsabilidad (pp. 153 ss.). Es decir, "la absoluta trascendencia" (p. 160). Si cada una de las estructuras de los grados psico-físicos había sido un pasaje trascendente de uno a otro, el espíritu, como dice Scheler, es la última y definitiva trascendencia, histórica y cultural. Y es por la trascendencia espiritual, cultural hacia valores que el hombre queda en su radicalidad definido. Esto nos introduce en el último tema de esta corta exposición de la filosofía romeriana.

4. La filosofía de la cultura

Si el espíritu es trascendencia final en el orden de la estructura, del cosmos, el mismo espíritu se trasciende en cuanto se objetiviza. Trascendencia que nada tiene que ver con la existencia en un mundo; es trascendencia objetualizante, en grupo e históricamente: "la comunidad como comunidad objetivante" (pp. 80 ss.), y, por ello mismo, productora de cultura. Todo esto puede verse en *El hombre y la cultura*.

En efecto, "la cultura proviene de la capacidad objetivante" (*Teoría del hombre*, p. 92) en cuanto actividad propia del espíritu. Porque si "la unidad de la psique constituye el individuo, la que organiza el

espíritu es la persona" (*Lógica*, § 130, p. 204). La persona espiritual en cuanto se determina por valores es la que produce lo que se llama cultura. "La cultura es el mundo específico que el hombre se crea y que constituye su ambiente propio" (*Ibid.*, p. 205). El hombre humaniza la naturaleza objetivando creadoramente en dicha naturaleza objetos portadores de valores. Todo ese organismo producido objetivamente viene a constituir la "cultura objetiva" que debe ser distinguida de la "vida cultural" (*Teoría del hombre*, p. 92). Esta diferenciación entre espíritu subjetivo y objetivo de procedencia hegeliana pero muy utilizada por el vitalismo se encuentra en la base de la filosofía romeriana de la cultura. Debe entonces pensarse de manera especial en Rickert, Freyer, Dilthey, Spranger, y siempre en Scheler. Se da entonces una dialéctica entre la *vida*, por una parte, y la objetivación en un *portador* del valor, por otra. La síntesis de ambos momentos sería un "estilo de vida cultural". No se detiene principalmente en el método comprensivo de Dilthey o de un Jaspers, que sin embargo conoce (p.e. *Filósofos y problemas*, p. 115) y que lo usa aún de alguna manera (*Ibid.*, pp. 51 ss., en el caso de la cultura china, india u occidental), pero se ve que no es su manera favorita de plantear la cuestión. Lo siempre importante para Romero es que la cultura "la integran objetos y procesos que él [el hombre] crea o realiza, unas veces conscientemente, otras inconscientemente; unas veces individualmente, otras colectivamente. Los objetos y procesos son en cierto modo inseparables" (*Filosofía contemporánea*, p. 147). Y a tal punto es esto así que la doctrina antes indicada de la *comprensión* no es atendida en su sentido radical sino derivado: "Comprender es aprehender en un objeto de cultura su significación invisible al percibir su apariencia visible, como cuando al oír una palabra comprendemos su sentido" (*Filosofía de ayer y de hoy*, p. 147), lo que indica haber reducido la comprensión ontológica del mundo como tal a la comprensión de un objeto (no ya de algo "a la mano" sino como "ante los ojos": la distinción entre *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit* no es nunca indicada). La doctrina de la *Weltanschauung* (concepción del mundo; *Ibid* pp. 174 ss.) es impostada dentro de la ontología del sujeto. Veamos ahora todo esto por partes y progresivamente.

En primer lugar, el hombre se encuentra ante la naturaleza intacta (*Teoría del hombre*, pp. 95 ss.). Como hemos dicho "la cultura es un resultado de la actividad objetivadora del hombre. Todo aquello que de alguna manera el hombre produce o cambia, todo aquello en que impone su propio cuño más o menos establemente, es cultura ob-

jetiva" (*Ibid.*, p. 95). La cultura objetiva surge desde la doctrina del "espíritu objetivo" (*Cfr. Lógica* § 132 y 139), porque "la cultura es espíritu objetivado, espíritu objetivo... El espíritu se objetiva según ciertas direcciones, impuestas por los valores" (*Ibid.*, pp. 222-223). Se objetiva en objetos de cultura: "Los objetos culturales no se dan aislados en el conjunto de la cultura, ni siquiera meramente coordinados" (*Ibid.*, p. 225), sino que forman sistema y en esta estructura consiste la posibilidad de que haya una ciencia de la cultura o ciencia del espíritu objetivo.

Sin embargo, tanto o más importante que el espíritu objetivo es el subjetivo, no sólo los objetos culturales donde se materializa el valor, sino *la vida misma* del grupo que los crea y porta. "El espíritu de una época o de un grupo, las llamadas concepciones del mundo, la opinión pública, no se materializan y concretan como una frase lingüística, una institución, un dogma, una creación del arte o de la técnica. Provisoriamente —[...]— diremos que no se trata aquí de objetos culturales, sino de situaciones de la conciencia colectiva, de algo pertinente, por lo tanto, más bien al sujeto de cultura que al objeto" (*Teoría del hombre*, pp. 101-102). "El espíritu subjetivo, el espíritu vivo crea la cultura, la modifica, la comprende, la aprovecha de mil modos; el espíritu objetivo es [en cambio] el conjunto de los organismos culturales: arte, ciencia, lenguaje, etc., etc..." (*Lógica*, § 132, p. 207). La "vida" del vitalismo (*Leben* en Dilthey, por ejemplo) es la surgente originaria de la cultura: es el sujeto que crea el valor, que lo estima, que puede también aniquilarlo para trascenderlo. Se trataría exactamente del tema nietzscheano de la "voluntad de poder", como la potencia artístico-creadora del hombre que se trasciende (*Uebermensch*) y en ello manifiesta su esencia. "La verdad del ser es la trascendencia [ahora no es ya la trascendencia estructural objetual, sino la del sujeto]; en efecto, la trascendencia es para nosotros el ser mismo en su verdad, en su vida... El valor viene a ser la medida de la trascendencia, y, por lo tanto, de la efectiva realidad del ser; en cada instancia —entidad o actividad— es la dignidad que le corresponde por la trascendencia que encarna; por parte del sujeto valorante, esa dignidad es aprehendida mediante especiales actos de emoción" (*Teoría del hombre*, p. 171).

Puede verse entonces una extrema coherencia en el pensamiento de Romero, y por ello podría resumirse su pensar en aquello de que "el espíritu, que es trascendencia absoluta, trasciende en ellos teórica-

mente hacia todo lo que es captable en términos de objetividad. La captación cognoscitiva es, *fatalmente*, conocimiento de un *objeto* por un *sujeto*" (*Ibid.*, p. 174).

Después de haber expuesto brevemente la vida comprometida del pensador de Martínez, habiendo indicado cuál es el sentido del ser que funda todo el pensar romeriano: es decir, el ser como la subjetividad del sujeto que pone la objetividad del objeto, y, por ello, debe situarse dentro de la modernidad (en su momento postrero: la axiología), hemos podido esquematizar resumidamente las partes constitutivas de lo que pudiera llamarse su filosofía: la historia de la filosofía, la lógica y metafísica, la antropología y la filosofía de la cultura. Si algo hemos aportado a los trabajos hasta el presente editados es el haber mostrado el hontanar no pensado en el pensar de Romero. Valgan estas cortas líneas como homenaje y respeto a un argentino de adopción que hizo del pensar un modo de vida, su *êthos* ejemplar.

OBRAS CITADAS

Para una bibliografía completa sobre la obra de FRANCISCO ROMERO puede verse la aparecida en primer lugar en *Ciudad* (Buenos Aires) 4-5 (1956) pp. 66-88, "Bibliografía de Francisco Romero" por HORACIO JORGE BECCO, y completada después en

a) *Obras citadas de otros autores:*

HUGO RODRÍGUEZ-ALCALÁ, *Francisco Romero. El pensador de la Argentina moderna*, A. thesis by H. R. — A., University of Wisconsin, 1953, mecanografiada, 222 p.

IDEM, *Misión y pensamiento de Francisco Romero*, Universidad Nacional autónoma de México, México, 1959.

ALEJANDRO KORN, *Obras completas*, t. I, 1949.

MAX SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (El puesto del hombre en el cosmos), Francke, Berna, 1962, 100 p.

MARTÍN HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (Ser y tiempo), Niemeyer, Tübingen, 1963, 438 p.

MAURICE MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945, 532 p.

EDMUND HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Buch II, Husserliana IV, Nijhoff, La Haya, 1952, 426 p.

b) *Obras citadas de FRANCISCO ROMERO:*

Filosofía de la persona, Losada, Buenos Aires, 1944, 138 p.

Teoría del hombre (1952), Losada, Buenos Aires, 1965, 290 p.

"Problemas fundamentales de la filosofía", en *Tucumán* (Tucumán) I, 5 (1921).

"Sobre el problema de los valores (A propósito de un libro de Augusto Messer)", en *Síntesis* (Buenos Aires) I, 4 (1927).

Lógica y nociones de teoría del conocimiento (1938), Espasa-Calpe argentina, Buenos Aires-México, 1944, 270 p.

Filosofía contemporánea (1941), Losada, Buenos Aires, 1944, 212 p.

Alejandro Korn, Losada, Buenos Aires, 1940, junto con Vassallo y Aznar, 142 p.

Estudio de historia de las Ideas, Losada, Buenos Aires, 1953, 210 p.

Papeles para una filosofía, Losada, Buenos Aires, 1945, 142 p.

Filosofía de ayer y de hoy, Argos, Buenos Aires, 1947, 246 p.

El hombre y la cultura Espasa-Calpe argentina, Buenos Aires, 1950.

Sobre la filosofía en América, Raigal, Buenos Aires, 1952, 140 p.

Filósofos y problemas, Losada, Buenos Aires, 1947, 175 p.