

A. Ardao, A. J. Cappelletti *et al.*: *Francisco Romero (Maestro de la Filosofía latinoamericana)*. Sociedad Interamericana de Filosofía, Caracas, 1983.

Nueve importantes ensayos y un prólogo de Ernesto Mayz Vallenilla, componen este libro en homenaje al pensador y filósofo argentino con motivo de haberse cumplido los veinte años de su muerte (7 de Octubre de 1962). Esta obra pudo editarse gracias a la colaboración económica del Banco Latino y del Banco Hipotecario Oriental. Los títulos asignados a los artículos señalan los aspectos de la obra de Romero que han sido tratados: Arturo Ardao, "La idea de inteligencia en Romero"; Angel J. Cappelletti, "Francisco Romero y el espiritualismo latinoamericano"; Risieri Frondizi, "Valor y trascendencia"; Jorge E. Gracia, "Romero y la individualidad"; Alain Guy, "Francisco Romero, philosophe de l'Esprit"; William J. Kilgore, "The Ethics of Francisco Romero"; Franciscó Miró Quesada, "Reportaje a Francisco Romero"; Juan Carlos Torchia Astrada, "Romero y Brentano: la estructura de la historia de la filosofía", y Leopoldo Zea, "Romero y la normalidad filosófica latinoamericana".

Hay que destacar que la obra constituye un exponente valioso en un doble aspecto. El objetivo primordial es analizar las múltiples facetas de la obra de Romero como filósofo y propulsor de los estudios filosóficos en Latinoamérica. Tales análisis permiten, a su vez, evaluar la incidencia de las ideas de Romero en algunos de sus discípulos y pensadores posteriores. Los estudios de Guy y de Kilgore pueden considerarse indicativos de la repercusión de las ideas de Romero por fuera de Latinoamérica, en Francia y en los E.E.U.U.

Presencia de Romero en el pensamiento filosófico latinoamericano

¿En qué medida puede considerarse a Romero como "maestro de la filosofía latinoamericana"? ¿Cómo conciliar los múltiples intereses del pensamiento filosófico latinoamericano con la concepción propuesta por Romero en *Teoría del Hombre*, su obra capital?

Romero no fue, ni él nunca se consideró, jefe de una escuela filosófica. Se refiere a algo mucho más vasto, a una actitud que reivindica para la filosofía la "instauración de un orden espiritual que no tiene sentido si no se lo imagina como la comunidad de personas libres".

En esta idea de la filosofía, donde se vislumbran ecos de la ética kantiana, Romero ubica —sin optimismo exagerado— la tarea del filosofar latinoamericano. A diferencia de los filósofos que lo habían precedido, piensa en un destino continental, "en una comunidad bastante sincrónica de deberes y faenas, cuyos rasgos son grandes pero no superiores en magnitud a los habituales de asuntos de mucha amplitud y trascendencia humana, y con la favorable perspectiva de que podrán ser afrontados solidariamente por todos nuestros países, cuando todos se reconozcan como miembros de un gran cuerpo único" ("Carta a Alfonso Reyes", citada por E. M. Vallenilla, Prólogo, pág. 9).

La fraternidad latinoamericana flanqueada de dificultades de toda índole presentaría, según Romero, algunas ventajas frente a la filosofía europea: "En Europa los movimientos filosóficos tienen, siempre, el gran maestro y los numerosos y fieles epígonos. El gran maestro, a veces, tan sobresaliente, que aplasta a los discípulos. Además, algunos grandes tienen una personalidad tan fuerte y dominante que no permiten la menor desviación. El discípulo debe ser fiel hasta la muerte. Cuando tiene mucha personalidad termina, siempre, por enfrentarse al maestro y trata de fundar su propia escuela. Sólo si es grande de verdad tiene éxito".

"Aquí nadie pretende ser el maestro cuyo pensamiento debe seguirse al pie de la letra. Los que nos consideramos maestros 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" (Francisco Miró Quesada, "Reportaje a Francisco Romero", pág. 134). Esta apreciación, sobre los rasgos antidogmáticos que descubre en el pensar latinoamericano no es excluyente, en ningún sentido, de la importancia que atribuye a la tradición filosófica europea.

Romero considera que la única forma de crear una base de sustentación a las potencialidades del pensar latinoamericano consiste en "recuperar" una tradición histórica de que carece. Fiel a un rasgo típicamente argentino, piensa que, por razones históricas, la tradición occidental está llamada a llenar el vacío de la falta de una tradición filosófica propia. Esto explica el gigantesco esfuerzo que realizara para instalar el pensamiento latinoamericano en la historia de la filosofía occidental.

Y, al lado de la labor exegética de las ideas filosóficas de occidente, dificultosamente comienza a enhebrar la historia de las ideas en Latinoamérica. En sus ensayos sobre Enrique J. Varona, Alejandro Korn, Alejandro Deustúa, en sus notas sobre Carlos Vaz Ferreira, etc. no deja de advertirse junto con el trabajo de reconstrucción de ideas el profundo reconocimiento que experimenta por la obra de "los precursores".

La importancia que asignó a la tradición filosófica de occidente está estrechamente vinculada a su propia concepción de la filosofía. Partidario de la universalidad de la filosofía, identifica dicha idea con la filosofía occidental. El que la filosofía sea teoría estricta es justamente el requisito para que exista una fecunda integración con las otras dimensiones de la actividad humana. "La filosofía tiene temas inevitables que si no se tocan no se pueden tocar otros temas más concretos" (Miró Quesada, pág. 135).

Sobre la base de estas ideas y convencido de que no se puede aislar la preocupación por lo teórico del orden de lo real, Romero aborda el tema acerca de cuál debería ser la problemática de una filosofía latinoamericana. Sin dejar de considerar la importancia de una reflexión sobre la propia realidad latinoamericana —“filosofía de lo americano”— su respuesta, sin embargo, no deja lugar a dudas: “Si se quiere abordar filosóficamente el problema del ser o de la esencia de la propia realidad, hay que comenzar por tener profundos conocimientos sobre el problema del ser y de la esencia y sobre la manera como se ha planteado a través de los griegos hasta nuestros días” (Miró Quesada, pág. 131).

La obra de Romero como historiador de la filosofía se ve complementada con una reflexión sobre la estructura y el sentido de la historia de la filosofía. J.C. Torchia A. (“Romero y Brentano: la estructura de la historia de la filosofía”, pág. 143-168) expone el esquema de Romero confrontándolo con el de Brentano, para concluir que “no desmerece del de Brentano, que figura entre los ejemplos clásicos que se eligen para ilustrar lo que se ha pensado en torno a la estructura de la historia de la filosofía” (pág. 163).

Romero distingue una doble estructura en la historia de la filosofía: la estructura interna, constituida por los modos de ordenamiento y de diversificación, y la externa por el proceso total y sus etapas. Si bien intervienen numerosos de las ideas, la concepción del mundo... —, en última instancia el aspecto creador depende de la mente individual.

El juego de estos elementos produce los contenidos de la filosofía que se organizan en las dos estructuras mencionadas.

El tema de método sirve como eje en torno al cual Romero especifica las diferentes etapas de la historia de la filosofía. Entiende el método en sentido amplio, como una cierta manera de entender la realidad”, ...cada momento de concepción del mundo origina espontáneamente un método, y cada uno de estos métodos no sólo sirve para desarrollar y especificar doctrinariamente la concepción del mundo de que arranca, sino que además dentro de ciertos límites la apunta y corrobora” (pág. 147). Hay una estrecha correlación entre las tesis filosóficas y los procedimientos metodológicos.

En cada época filosófica se distinguen tres momentos: un período “auroral”, una etapa estabilizadora y fase final de decadencia. Las tres grandes épocas de la historia de la filosofía están precedidas por períodos aurorales. El romanticismo antecede a la filosofía contemporánea.

Los períodos aurorales carecen de método —son pre o post metódicos— prevaleciendo en ellos alguna forma de irracionalismo; las etapas estabilizadoras, en cambio, se caracterizan por el imperio de un método, que pervive en las etapas de decadencia. Todo el conjunto tiene su fundamento último en la categoría de evolución. Se percibe un cierto progreso en el curso de la historia de la filosofía, caracterizado por “una mayor amplitud de visión”, que no implica la abolición del error. Romero adopta, así, una posición equidistante tanto del pleno optimismo de Hegel como del pesimismo de Renouvier, con su doctrina de la reiteración constante de oposiciones insalvables (pág. 161)/1/.

/1/ Según Torchia, hay similitud entre el esquema de Romero y el de Brentano. Ambos reconocen una estructura cíclica en la historia de la filosofía. Se diferenciarían en el hecho

Cabe preguntarse qué lugar Romero le asigna al pensamiento filosófico latinoamericano en el cuadro de la filosofía occidental. Está destinado a ser un simple epígono? O puede aportar respuestas originales?

Si bien Romero reconoce la magnitud de la obra efectuada por "los patriarcas" para recomponer una tradición y acortar así la distancia entre la filosofía europea y el filosofar latinoamericano, tiene conciencia de sus grandes limitaciones teóricas. Por este motivo, considera necesario crear las condiciones objetivas que rectifiquen los más ominosos problemas surgidos de la diletancia y la improvisación, haciendo posible el surgimiento de un pensamiento filosófico maduro: receptivo a los grandes problemas de la filosofía y con un poder de sistematización que asegure su desarrollo.

Leopoldo Zea ("Romero y la normalidad filosófica en latinoamérica" pág. 171-181) analiza el concepto de normalidad filosófica, acuñado por Romero, y las apreciaciones de Augusto Salazar Bondy y Luis Villoro al respecto.

Romero insiste en el ejercicio de la filosofía latinoamericana como actividad académica, profesional, al estilo de la gran tradición de Occidente. He aquí como caracteriza la noción de normalidad filosófica de la que ya había constatado signos en Latinoamérica en 1940: "El ejercicio de la filosofía como función ordinaria de la cultura, al lado de otras ocupaciones de la inteligencia. No ya como la meditación o creación de unos pocos entendimientos concientes de la indiferencia circundante; tampoco, por lo mismo, como la actividad exclusiva de unos cuantos hombres dotados de una vocación capaz de mantenerse firme a pesar de todo. Como cualquier oficio teórico la filosofía permite y aún requiere el aporte de mentes no extraordinarias: basta el indispensable sentido para estos problemas, la seriedad, la información y disciplina" (*Sobre la filosofía en Iberoamérica*, Zea, pág. 173-74).

La idea de progreso es esencial en la propuesta de Romero. El concepto de normalidad filosófica de hecho está presuponiendo un progreso respecto del pasado. Es optimista sobre las posibilidades futuras del filosofar latinoamericano y no duda de su inserción en la filosofía occidental con aportes creadores.

Augusto Salazar Bondy reconoce que ha habido un progreso pero sin que esto signifique originalidad ni autenticidad. El pensamiento filosófico latinoamericano se caracteriza por la asunción, sin raíces en su historia de las teorías provenientes de los centros de cultura occidental. Lo que explica sus rasgos de producto imitativo, de inautenticidad, de pobreza y falta de originalidad.

Al indagar las causas de esta situación afirma que no es posible explicar nuestra filosofía prescindiendo de los conceptos de subdesarrollo, dependencia y dominación.

de que Romero se interesa por los períodos aurales y de normalidad; Brentano, en cambio, parece más preocupado por los estadios de decadencia. Por otra parte Brentano no admite una evolución progresiva: la filosofía es un constante movimiento, un caerse y levantarse, con la esperanza de que esta dialéctica concluya con la consecución definitiva de la verdad. Lo básico en Brentano es su posición teórica respecto a la filosofía: cuando la filosofía se aleja de su requisito propio —interés exclusivamente teórico—, pierde valor y se produce la decadencia. Para Romero, ha de tenerse en vista, juntamente con el aspecto filosófico, el correspondiente contexto.

Que las características negativas de dependencia política y económica son coordinables con las manifestaciones culturales. Hay estrecha relación entre el subdesarrollo y la "cultura defectiva" que la filosofía expresa. Es decir, que la normalidad filosófica, el poder estar a la altura de la filosofía universal, depende de la superación del subdesarrollo (Zea, pág. 175). Luis Villoro atribuye la inautenticidad del filosofar latinoamericano a la falta de profesionalismo. En Europa, el ejercicio de la filosofía está estrechamente ligado a la ciencia; en América Latina ocurre lo contrario. El subdesarrollo pospuso el desarrollo científico provocando el divorcio entre ciencia y filosofía, lo que incidió en detrimento de la última, caracterizada por la superficialidad y la falta de rigor. Según Villoro la necesidad de fomentar la investigación científica obliga al filósofo a cubrir la distancia que existe entre las dos disciplinas, responde de tantas carencias en la filosofía latinoamericana del pasado (Zea, pág. 176).

Leopoldo Zea impugna las dos posiciones por considerar que la de Salazar Bondy incurre las dos posiciones por considerar que la de Salazar Bondy incurre en una "radical esterilidad del presente y del futuro" —lo que sería válido si el subdesarrollo fuera irreversible— y la de Luis Villoro porque condena todo aporte ajeno a la filosofía analítica.

El subdesarrollo, "supuesto en cuanto se origina de la comparación con otra sociedad que no es la propia" —según Zea— no puede ser el obstáculo para el surgimiento de una filosofía propia. Tampoco puede prescindirse de lo ya existente, por modesto que fuera, ya que es la condición indispensable para que prospere un pensamiento original, como lo señalara Romero, concluye Zea.

Con respecto a la exigencia de profesionalismo aclara que no hay que confundir el buen oficio con el filosofar mismo, ni tampoco con la normalidad filosófica. Para Zea la normalidad filosófica implica la superación del filosofar aislado y el surgimiento de la filosofía auténtica.

Veamos qué entiende Zea por el filosofar auténtico: "...es el reflexionar sobre la realidad en la que se encuentra inserto todo filósofo" (pág. 177). "La medida de la autenticidad depende de la toma de conciencia no sólo de las grandes expresiones de la filosofía sino, muy especialmente, del propio indagar que tiene ya una historia y que debe ser indagada" (pág. 78). Zea alberga la convicción de que la filosofía puede ofrecer respuestas concretas a los problemas urgentes de nuestra realidad.

Si bien Romero realza el valor de una reflexión sobre la propia realidad, no circunscribe a este solo aspecto el carácter auténtico del filosofar. Por el contrario, su insistencia sobre la importancia de la filosofía profesional, en sentido europeo, han influido en no pocos filósofos que han negado la existencia de una filosofía singularizable como latinoamericana; advirtiendo sobre la confusión entre latinoamericanidad y originalidad.

La obra teórica

La obra creadora de Romero corre junto con su infatigable labor en bien de la filosofía de nuestro continente. Alain Guy ("Francisco Romero, Philosophe de l'Esprit" pág. 105-115) muestra con lujo de detalles la prolífera labor en la cátedra, como director fundador de la Biblioteca filosófica de Losada y como profesor de la cátedra de filosofía en el Colegio Libre de Estudios Superiores, etc.) Como bien lo señala Guy, los numerosos trabajos como historiador de la filosofía, y las amplias exégesis sobre los autores y temas

más diversos hubieran bastado por sí solos para considerar a Romero un filósofo de singular mérito.

En todas las investigaciones "supera largamente la erudición meticulosa para alcanzar la reflexión personal y creadora". En *Filosofía de la Persona y Papeles para una filosofía* va anticipando los lineamientos básicos de su pensamiento propio, que logrará su plena madurez en *Teoría del Hombre*, considerada como una de las obras más consistentes de la filosofía latinoamericana.

Analizar los aspectos más relevantes de la filosofía de Romero es lo que proponen los autores, cuyos artículos reseñamos a continuación.

La crítica al positivismo y el espiritualismo latinoamericano.

El Texto de Angel Cappelletti ("Francisco Romero y el espiritualismo latinoamericano del siglo XIX", pág. 42-56) confronta el pensamiento de Romero con el espiritualismo latinoamericano del Siglo XIX, analizando los puntos de convergencia.

La matriz espiritualista de la filosofía de Romero —cuyo antecedente más inmediato es Alejandro Korn, de quien fuera su principal discípulo— está consituída por influencias de procedencia diversa. Como en Korn, la presencia de Kant fue constante; posteriormente recibe la influencia de Nicolai Hartmann, Max Scheler y la fenomenología de Husserl, etc.

El cuestionamiento de Korn al cientificismo positivista, asociado al proyecto liberal de la sociedad argentina finisecular, coincide con la difusión en la cultura argentina de las filosofías de Bergson, Croce, Gentile, Boutroux, Renouvier, el pragmatismo de James y el neokantismo de la escuela de Marburgo. La reacción contra el positivismo imperante y sus secuelas —utilitarismo materialista e intelectualismo— logra su mayor resonancia con motivo de la visita de Ortega y Gasset a la Argentina, en 1916.

Korn con Romero fueron quienes contribuyeron en mayor medida a superar las limitaciones teóricas del positivismo; sin embargo, cabe destacar que la polémica antipositivista los llevó a adoptar posiciones diferentes en relación a la metafísica.

Lo evidente de la crítica de Korn al positivismo es que reivindica el papel de la subjetividad, de la conciencia y de la libertad, cuidándose de no recaer en planteos superados. La *Crítica de la Razón Pura* lo convenció de la imposibilidad de una metafísica como conocimiento. Esta "cautela crítica" de Korn, habría sido superada por Romero (pág. 46).

Los temas sustantivos de la filosofía de Romero se encuadran en una metafísica de la trascendencia, que conlleva a recuperar el espíritu como patrimonio específicamente filosófico.

La afirmación del espíritu no debe llevar a equívocos sobre la índole de la metafísica de Romero. Cappelletti nos advierte que si bien puede parecer que da un salto por encima de la modernidad para remitirse a la tradición platónica —aristotélica e incluso a la escolástica medieval, y que en parte es así, sin embargo, al igual que Scheler, Hartmann y Husserl, afirma la cultura moderna, el progreso de la ciencia natural y del espíritu

histórico. Desde esta perspectiva el espiritualismo de Romero parece vinculado a cierta corriente del espiritualismo latinoamericano del Siglo XIX. Se trata de los espiritualistas que como Francisco Bilbao, O. Leguizamón, José Battle y Ordoñez, J. Peralta, etc. se sienten atraídos por la Ilustración, el Enciclopedismo y son admiradores de Voltaire, Diderot, D'Alembert. Romero sin ser un anticlerical consumado afirma la exigencia de una libertad plena en el examen de las ideas y de las creencias. Se explica que haya sido un devoto Voltaire.

Cappelletti sintetiza las coincidencias entre el pensamiento de Romero y los espiritualistas del Siglo XIX en los siguientes puntos:

1. En la oposición al positivismo. La crítica al positivismo no desmerece, sin embargo, sus grandes aportes en el plano jurídico, político y pedagógico (impulso pedagógico, progreso y libertades republicanas, dirá Romero).
2. En el campo político. Habría coincidencia entre las ideas de Romero y las del romanticismo de la generación de 1830, especialmente con Esteban Echeverría. Aunque Romero no se afilió nunca a ningún partido político era partidario de un socialismo humanista, acorde con su personalismo laico.
3. En el orden religioso Romero parece compartir los planteos de teología del último Scheler. Se siente atraído por la idea de que el hombre pueda colaborar en el plan de la divinidad. Este punto lo aparenta al espiritualismo argentino del Siglo XIX que oscila entre un teísmo con matices deístas y el panteísmo de Victoriano de la Plaza.

En el estudio de Cappelletti la trayectoria de Korn parece anticipar la de Romero en varios aspectos. Y esto, indudablemente es así, no obstante las profundas diferencias que los separan en el campo teórico. Habría que hacer también alguna salvedad respecto a la vinculación de ambos con las corrientes espiritualistas señaladas por el autor. El cuestionamiento de Korn al positivismo se inscribe en el marco de las exigencias nacionales; Romero, parece, en cambio, movido por intereses más estrictamente teóricos. Cuando Korn propone una vuelta a la posición de Alberdi ("el positivismo autóctono") y a su programa nacional lo hace inspirado por los requerimientos de la sociedad argentina del momento. Incluso el acercamiento de Korn y posterior afiliación al Partido Socialista, la exigencia de una síntesis entre ciencia y libertad, entre desarrollo económico y justicia social, no son sino diversas expresiones de la aguda conciencia de Korn sobre las crisis que afectan a la sociedad argentina en la década de 1930. Por estas razones creemos que aparte de los vínculos anotados en el estudio que comentamos habría que agregar que un ideal compartido entre Korn y los espiritualistas mencionados es el común interés por encontrar un punto de convergencia entre el saber y las exigencias de lo social. Búsqueda ésta que no guía las aperturas filosóficas de Romero.

La concepción del espíritu

Alain Guy puntualiza en una breve síntesis la teoría del espíritu de Francisco Romero.

Romero concibe la realidad organizada en cuatro estratos: físico, orgánico, psíquico y espiritual. El mundo del psiquismo se desenvuelve en tres etapas sucesivas: el psiquismo preintencional (corresponde al mundo animal), el psiquismo intencional (propio del hombre

natural) y el psiquismo espiritual, que alcanza la más alta perfección. El hombre pertenece así a dos tipos diferentes de intencionalidad.

Entre lo preintencional o lo intencional hay "una verdadera separación ontológica" (tránsito de la naturaleza al campo de la cultura). En cambio, no hay diferencia propiamente estructural entre el acto intencional y el acto espiritual. Sin embargo, un análisis más profundo demostraría que el acto espiritual está dotado de una finalidad distinta.

El pensamiento de Romero se inscribe en una tradición que, desde Pitágoras al "actualismo" presente, sustenta el progreso de lo real a partir de la dualidad entre lo entitativo y lo funcional o sea de la disparidad de formas. El crecimiento de la libertad es correlativo a la forma. Y, el acto espiritual, como culminación del proceso, realiza "la reducción finalista del siendo al acto", lo que significa que ha efectuado una conversión al "objetivismo puro" (pág. 110). En la objetividad pura el sujeto se desprende de sus intereses individuales para ingresar a la universalidad.

La trascendencia es la nota más significativa de lo real. "El ser es trascender". Los estratos del ser dependen de la trascendencia: es mínima en lo físico y máxima en lo espiritual ("el espíritu es la absoluta trascendencia") en tanto el trascender es un proceso dinámico, el tiempo es su componente esencial. Y al ser el espíritu la culminación de la trascendencia, los actos del espíritu no pueden concebirse fuera del tiempo/1/.

Guy nos advierte que el espiritualismo de Romero es completamente hostil a toda forma de totalitarismo. "El monismo de la trascendencia" alberga la libertad de la persona como su momento esencial.

No obstante, el sentido exacto de la trascendencia, la liberación de la clase obrera, éste no afecta "el itinerario metodológico y doctrinal de Francisco Romero en años especialmente difíciles para España y los países del Río de la Plata" (pág. 112-113). Su obra es ejemplar, concluye Guy.

La Trascendencia y la concepción del valor

Risieri Frondizi ("Valor y Trascendencia", pág. 59-79), en un estudio que aspira a ser una contribución a la filosofía que Romero sustentara como "permanente diálogo crítico" nos presenta el análisis de sus ideas axiológicas en el cuadro de la metafísica de la trascendencia.

Para Romero los valores dependen de la trascendencia: "Vienen a ser la medida de la trascendencia". Pero "no sabemos qué es la trascendencia y qué son los valores", escribe Frondizi.

En la elaboración de ambos conceptos habría toda la trayectoria en el pensamiento de Romero hasta su elaboración definitiva en *Teoría del Hombre*. Aún cuando en el campo

/1/ Cabe destacar que el concepto de tiempo en Romero es ontológico; lo concibe separado de lo real-espacial. Esto tiene no pocas consecuencias en la posición de Romero frente a los aspectos sincrónicos de lo social (G. G. de Camusso).

axiológico quedaron muchos problemas sin resolver, que tenía en proyecto tratar en una obra que no alcanzó a escribir.

En axiología, de una primera etapa influida por Scheler y Hartmann (*Filosofía de la Persona*, 1935), y a través de una serie de rectificaciones, pasó a afirmar el carácter temporal del valor en el Prólogo de la edición inglesa de *Teoría del Hombre* en 1961, un año antes de su muerte.

Este proceso del pensamiento de Romero corre parejo con la importancia que va adquiriendo la noción de trascendencia, básica para entender su metafísica y axiología.

En "Persona y Trascendencia" aplica la noción sólo a la persona. En "El Programa" anticipa la tesis central de su metafísica y en *Teoría del Hombre*, la trascendencia como principio universal rige todos los niveles de la realidad. La immanencia pura no existe.

Pero, mientras que en los otros planos de lo real hay un permanente juego de trascendencia e immanencia, el espíritu es "trascendencia pura"; la falta de retorno al sujeto (egoísmo) confiere al espíritu su carácter de "absoluta trascendencia" (pág. 70-71).

La faz axiológica del planteo se advierte en el siguiente texto de Romero: "El elemento positivo de la realidad, lo que dinamiza ...es la trascendencia"...

Fronzizi expone las ideas de Romero sobre la naturaleza del valor, la captación, la jerarquía, acotando las críticas que considera pertinentes. Nos limitaremos a exponer la relación trascendencia-valor. Romero se aparta tanto de las teorías subjetivistas como del objetivismo atemporal de Scheler y Hartmann. Los valores son objetivos y al mismo tiempo temporales. Los actos de captación del valor intelectual.

Fronzizi se pregunta: ¿la captación es exclusivamente emotiva y se aplica indiscriminadamente a todos los valores? Este interrogante plantea la relación entre la captación emotiva y el conocimiento. Problema éste que no se limita al ámbito epistemológico sino que alcanza al tema de la racionalidad de la trascendencia; a no ser que se admita que la trascendencia es irracional. En ese caso la captación del valor, ya que es la medida de la trascendencia, tendría que hacerse también por vía irracional. Este problema requiere un análisis a fondo del concepto de trascendencia.

Fronzizi observa que llama la atención la falta de una caracterización clara del término trascendencia. Considera que esta omisión ha sido impuesta por la propia doctrina; que al ser trascendencia temporal, "cualquier intento por conceptualizarla corre el riesgo de reducirla a lo que no es" (pág. 75).

Sin embargo, Romero habría ofrecido una amplia gama de acepciones del término trascendencia que Don José Gaos/1/ y W. Cooper/2/ habrían tratado de abarcar. Cooper acepta y perfecciona la clasificación de Gaos. Distingue las siguientes acepciones:

/1/ José Gaos: "La Teoría del Hombre" de Francisco Romero (pág. 131-59).

/2/ W. Cooper: *F. Romero's Theory of Value*, Texas, 1966.

- a) trascendencia en su más amplio sentido —“fondo último de todas las cosas”—.
b) Como género de los cuatro estratos de la realidad. c) La trascendencia en el mundo ideal (pág. 77).

Estas aclaraciones no cambian la perspectiva de Frondizi sobre el problema fundamental; es decir, si la concepción de Romero sobre la trascendencia incurre en un irracionalismo, que implica también al valor, o si propone otra solución.

Romero que rechazó expresamente al irracionalismo cree poder evitar la alternativa racionalismo e irracionalismo adoptando una tercera posibilidad: “me decido por una metafísica no racionalista, tampoco irracionalista, sino según la inteligencia” (“Sobre la posibilidad actual de la metafísica”).

Frondizi observa que una definición de la trascendencia a partir de la inteligencia sería un tanto peculiar porque debería mantenerse fuera del ámbito conceptual-racional (pág. 76).

En el plano de la axiología, la inclusión de la inteligencia como órgano de conocimiento tiene otra consecuencia. Si el valor se redujera a la mera intención del sujeto se podría prescindir “del acto intelectual del sujeto con el objeto”; pero en la doctrina de Romero el valor es objetivo; entonces es imposible eliminar la relación de conocimiento. En *Teoría del Hombre* afirma que es de incumbencia de la inteligencia “todas las operaciones cognoscitivas”. De aquí, concluye Frondizi, la captación del valor es una operación cognoscitiva, que tiene como instrumento de captación a la inteligencia (pág. 73).

Creemos que para que la crítica de Frondizi tocara el meollo del problema hubiera sido, tal vez, necesario que ahondara más en la relación entre actos emotivos y de inteligencia, para evaluar mejor qué tipo de conocimiento nos suministra el juicio de valor.

La inteligencia

Arturo Ardao (“La idea de inteligencia en Romero”, pág. 19-35) ofrece un interesante análisis de la idea de inteligencia en el cuadro de la filosofía de Romero. Destacando su importancia en un doble aspecto: juega un papel decisivo para comprender, desde la base gnoseológica, la idea de la trascendencia y la de espiritualidad, dos ideas claves de la Metafísica y Antropología de Romero. Es, además, un término esencial en la confrontación con la filosofía de Scheler.

La clave de la diferencia con Scheler es el concepto de inteligencia práctica, que éste atribuye tanto al hombre como a los animales, negándole toda función teórica, exclusiva del espíritu. Romero, por el contrario —y en esto se aleja de Scheler, acercándose a Hartmann—, reconoce la condición humana del hombre natural, pero sin admitir la separación entre psique y espíritu. También comparte con Hartmann la índole temporal del espíritu (como vimos en el comentario de otros artículos) en oposición a Scheler que afirma su carácter inespacial y supratemporal/1/.

/1/ Ardao anota que Romero sigue aferrado como Scheler y Hartmann “al inveterado dogma por el que se admite la existencia de realidades sólo temporales, tomadas en un fantasmagórico tiempo demasiado del espacio” (pág. 74). Creemos que sea precisamente

Para Romero la gran diferencia entre el hombre y el animal debe buscarse por el lado de la inteligencia, "aunque después sea el espíritu el que perfecciona la índole humana" (*Teoría del Hombre*). La inteligencia tiene la doble funcionalidad, teórica y práctica, ninguna de ellas equiparable al esbozo de inteligencia que se observa en los antropoides superiores. Únicamente el hombre posee la capacidad intencional y objetiva como actividad continua y normal acompañada de la noción que permite la fijación de las objetividades en la conciencia", afirma Romero, para concluir que objetivación y lenguaje son "recursos que condicionan la inteligencia humana". De aquí deduce Ardao que más que correlatividad hay una verdadera unidad entre inteligencia e intencionalidad.

Romero distingue su teoría, a la que designa como "intelectualismo de la inteligencia", del "intelectualismo de la razón". Inteligencia e intencionalidad son, como vimos, dos nociones gnoseológicas inseparables, cuyo surgimiento se verifica en el seno del psiquismo. La razón, por el contrario, requiere de un proceso ascendente de la inteligencia para advenir.

Mientras que en Scheler hay una correlación entre lo espiritual y la razón (lo que explica la superioridad de la razón), para Romero no hay una inteligencia espiritual, sino que la inteligencia "es una y la misma". La razón es un ideal, "un conjunto de preceptos o normas", en tanto la inteligencia es un proceso real; a ella concierne todo lo que hay de creación en la mente humana, tanto en lo práctico como en lo teórico (pág. 33). La inteligencia es superior a la razón", afirma Romero.

El antipsicologismo de herencia husserliana parece haber influido en la doctrina de Romero sobre la razón. No hay dudas en lo que se refiere a la condición ideal de la razón; el problema surge cuando se trata de establecer la índole de esa idealidad y su parte en la realidad. No obstante admitir Romero que hay fuera del sujeto "una estructura lógica de lo real", Ardao aclara que dicha estructura no abarca toda la realidad, porque ésta tiene un fondo de irracionalidad (pág. 34). Habría un parcial desajuste entre lo real y lo racional que sólo la inteligencia está en condiciones de establecer. En el plano gnoseológico la inserción de la razón en la inteligencia preserva a Romero del riesgo de irracionalismo. Es notorio el esfuerzo teórico por "descubrir el orden en que entran ciertos hechos que no caben holgadamente en orden lógico tradicional" (pág. 34). De todos modos quedaría pendiente, como lo subraya Frondizi, el alcance teórico del juicio basado en la sola inteligencia.

La individualidad

Jorge E. Gracia ("Romero y la individualidad", pág. 85-101), después de un examen pormenorizado de la individualidad, nos introduce en el tratamiento que ofrece Romero del tema (*Teoría del Hombre*, sección "Intencionalidad e Individualidad"). La teoría de Romero es un serio intento que cobra importancia histórica porque, salvo Antonio Caso y Risieri Frondizi, muy pocos pensadores latinoamericanos se ocuparon de la universalidad y menos aún de los que concierne a la individualidad (pág. 98).

esta concepción del tiempo el límite del concepto de historicidad de Romero; pues, la afirmación de la historicidad de la trascendencia no implica, de ningún modo, su dialécticidad con lo real espacial.

Según Romero el rasgo fundamental de la individualidad es la autonomía: "...una individualidad se recorta y afirma frente a los demás en la medida en que es una medida de acción y de sentido, y no una arbitraria porción de sustancia homogénea, y es indudable que esa unidad funcional sólo lo es verdaderamente cuando es autónoma..." (*Teoría del Hombre*).

La autonomía tiene la ventaja de aunar otros rasgos relacionados con la individualidad como dependiente de ella. Gracia nos aclara: "la indivisibilidad basada en la unidad funcional es verdadera sólo cuando, según nos dice, es autónoma. La distinción o separación no es más que un corolario de la autonomía que separa al individuo de los demás. Y aún la identidad que, por su carácter relativo no parece ser una condición necesaria de la individualidad, es resultado indirecto de la autonomía a través de la unidad funcional del individuo" (Pág. 96).

Romero advierte que la unidad funcional por "imperio de un principio interno" sólo es verdadera cuando es autónoma. Si por "principio interno" entendemos la intencionalidad, hay que suponer que la autonomía en cierta manera la perfecciona. Lo que resulta más evidente, si reparamos que en el concepto de autonomía Romero asienta el ordenamiento jerárquico de los seres.

"Si un individuo es más individuo en la medida en que esa unidad se intensifica", resulta obvio que la autonomía puede constituirse en criterio de la jerarquía, contradiciendo así la concepción de la individualidad como indivisibilidad (pág. 97).

Gracia expone dos aspectos cuestionables de la teoría de Romero. Habría incurrido en la confusión entre individualidad y sustancialidad. Tradicionalmente la sustancia ha sido concebida como autónoma. El individuo es concebido como "lo indivisible en unidades específicamente similares al original"; en consecuencia "las sustancias son individuos pero no todos los individuos son necesariamente sustancias". Un árbol es, además de sustancia, un individuo; en cambio, "este color negro de mi pelo" no es una sustancia pero sí es un individuo porque — conforme a la definición de individuo— no es divisible en otras sustancias del mismo género (pág. 99).

Relacionado con el punto anterior se plantea un segundo problema. Romero acepta la oposición universalidad e individualidad. Siendo la individualidad igual a la autonomía, la universalidad supone, entonces, falta de autonomía.

Ahora bien, de acuerdo con la jerarquía de los seres, la piedra es menos autónoma que el espíritu, pero sería más universal, siguiendo el análisis anterior. Lo que implica una flagrante contradicción con la teoría que afirma la universalidad del espíritu. Esta conclusión, observa Gracia, obliga a suponer que la universalidad no se opone a la individualidad. Y esto, no sólo contradice la teoría de Romero, sino que abre un interrogante sobre cuáles son los opuestos de la individualidad y universalidad, concluye.

La ética

William J. Kilgore en "The Ethics of Francisco Romero" (pág. 119-128) se propone interpretar y evaluar la ética de Romero. Después de considerar las ideas expresadas en *Filosofía de la Persona* pasa a considerar las tesis éticas de *Teoría del Hombre*.

En *Filosofía de la Persona* parte de la idea de que la realización del hombre como persona exige la ruptura con el conocimiento para uso práctico. Y si bien comparte las ideas de Scheler sobre la atemporalidad de los valores, el espíritu humano que los descubre y afirma se da en el tiempo (pág. 121).

La persona como ser espiritual es el eje de la teoría de los valores morales. Estos dependen de la persona que los articula "a través de expresiones como bueno y malo". Los actos morales en tanto eligen valores considerados como superiores involucran los valores morales. El deber de conciencia requiere del auto-conocimiento como punto de arranque para llegar al conocimiento universal, en la vía indicada por Sócrates. Sólo entonces logra la persona su realización plena. Toda acción moral tiene además, como condición formal "el deber de actuar", que no es sólo requisito de responsabilidad sino del medio donde se manifiestan los valores morales concretos.

La exposición y el análisis de las ideas éticas en *Teoría del Hombre* están orientadas fundamentalmente a la clarificación de conceptos. Romero rechaza toda teoría que conciba los valores "como cualidades impuestas o resultado de actos". Al ser el valor la medida de la trascendencia es "la dignidad que corresponde a un objeto o a un acto por la virtud del nivel de trascendencia que expresa".

Los valores espirituales son absolutos porque en ellos se manifiesta la absoluta trascendencia. Los valores relativos corresponden, en cambio, a actos donde la trascendencia es incompleta, "no al momento de trascendencia en ellos". La forma superior de la obligación moral corresponde a los actos espirituales, es decir de personas. Hay actos a los que, pese a no alcanzar el valor absoluto, les está reservado un valor superior como centros potenciales de acción espiritual.

La propuesta de Romero está orientada al tratamiento de todos los hombres como personas que necesitan incentivos para "su surgimiento" a los altos niveles del espíritu. Esto explica que la fuerza de la obligación moral dependa de la interacción entre personas, de distinciones éticas... Las obligaciones morales valen para cada uno como para todos los demás. En el nivel espiritual los derechos de cada uno son inalienables: el deber moral de insistir para que la dignidad sea reconocida.

Un acto es moralmente valioso si el propósito de la acción se encamina de la inmanencia hacia un grado de mayor trascendencia. La razón justa del acto, más que las meras consecuencias, es el prerrequisito de toda acción moral.

En la evaluación de la ética de Romero, Kilgore sostiene que en su doctrina hay más apertura que dogmatismo, y que guarda afinidad con Kant, Scheler y Hartmann, en cuanto reconoce la prioridad de la dignidad humana. Por otra parte, señala la ausencia de una teoría ética que provea la justificación de juicios morales para casos específicos. Lo que implica reconocer los límites del principio de trascendencia para resolver situaciones concretas. Frondizi, por su lado, hace la misma observación. Además, la fuerte tendencia teológica puede crear ambigüedad y complicaciones acerca del curso correcto de las acciones a seguir.

A diferencia de Korn —por su excepticismo metafísico y relativismo axiológico— Romero se ve enfrentado con mayores dificultades teóricas para soslayar el riesgo que se le atribuya el haber caído en la tentación de un universalismo a ultranza.

No basta señalar el carácter problemático de la actitud de Romero, si no que es requerible, como bien lo advierte Kilgore, aclarar el significado de nociones como absoluto, trascendencia, espíritu para no incurrir en equívocos que confundan su alcance teórico y práctico.

Kilgore atribuye los siguientes significados: trascendencia, no es igual a trascendente, sino que se refiere más bien a niveles de desarrollo; absoluto, es equivalente a "puro", la más completa expresión"; lo espiritual no es propiedad de actos religiosos, sino que concierne a "actos culturales referidos a la creación, imaginación...". Creemos, como se desprende de los estudios comentados, que no es tarea sencilla fijar los significados de los conceptos metafísicos de Romero; que hay más bien que buscar en la base gnoseológica de su filosofía los conceptos que más se armonizan con su vocación por la libertad y la tolerancia. En esta propuesta resultan alentadoras su doctrina del error y la concepción de la inteligencia. Ideas éstas que son más claramente compatibles con su enérgico rechazo de "la teoría programa".

En circunstancias, que no dejan de resultar dolorosas, también por la similitud que guardan con algunos aspectos aberrantes de la vida argentina de la última década, y refiriéndose concretamente al nacional socialismo, escribe en 1939: "Una teoría, todo un haz de teorías habían sido movilizadas mucho antes de movilizarse los ejércitos. Mientras estas teorizaciones en pié de guerra — complicadas, acaso por secreta afinidad, con otras de anterior data — amenazan ahora al mundo, un caos mental amenaza a su vez al pueblo que las sustenta, porque un ejército en retirada no es nada en comparación con una teoría programa en derrota —" ("Los límites de la teoría"). Hay aquí, también, una advertencia que no tendría que desoírse ahora, cuando los mejores esfuerzos están volcados para conquistar la democracia en Argentina.

Esta reseña es una contribución de la autora al justiciero homenaje que los autores de *Francisco Romero, Maestro de la Filosofía Latinoamericana*, rinden a la vida y a la obra del filósofo argentino.

Guillermina Garmendia de Camusso

Wittgenstein's Lectures - Cambridge, 1930-1932. Ed. By Desmond Lee, Chicago: The Chicago University Press, 1980.

Wittgenstein's Lectures - Cambridge, 1932-1935. Ed. by Alice Ambrose, Chicago: The University of Chicago Press, 1979

La práctica filosófica se basa, por lo general, en el estudio de las obras publicadas de los filósofos, en las cuales la elaboración teórica de los problemas recibe una expresión acabada y final que circunscribe el tratamiento de los mismos y fija la posición del autor de manera definitiva.

El caso de la obra Wittgenstein presenta, respecto de lo anterior, una modalidad alternativa de indiscutible interés. Paralelamente a los libros expresamente preparados