

Recepción y elaboración de la fenomenología en la Argentina

Clara Alicia Jalif de Bertranou

Criterios de periodización

Hablar del movimiento fenomenológico argentino e intentar analizar el aporte que sus miembros hicieron a la cultura filosófica del país no significa reducirlo al ámbito de una generación ni tampoco limitar a sus miembros al exclusivo quehacer filosófico, sino, más bien, pretender insertar ese movimiento en el ámbito de la vida nacional. Entendemos que el mismo abarca un largo período que se extiende durante el siglo XX, si bien puede hablarse de un amplio predominio durante ciertas generaciones. Así, no descartamos de los intentos de periodización el uso de la categoría de generación, siempre que se aclare su sentido y extensión.

Sobre el tema Diego Pró ha expresado: "El criterio de periodización generacional nos parece adecuado para estudiar la historia del pensamiento argentino, siempre que el concepto de generación conserve su contenido histórico-cultural y su empleo no sea automático, desfondado de todo contenido espiritual. Como la cronología, las fechas generacionales no dan realidad histórica a las generaciones, sino al revés, son las generaciones las que confieren significación histórica a las fechas. No se trata de concebir las generaciones como los peldaños de una escala, yuxtapuestos, sin continuidad por dentro. Las generaciones realizan la continuidad y la discontinuidad del

proceso histórico. Expresándolo en una fórmula diríamos: La continuidad a través de la discontinuidad y la discontinuidad a través de la continuidad del desarrollo de la historia argentina".¹ La cuestión no es inoportuna porque aún en los casos en los que se ha discutido su validez, la categoría de generación se emplea a veces sin más en la problemática historiográfica. Ciertamente, tampoco habremos nosotros de eludir su empleo, pues el concepto, aún con reparos, puede resultar útil.

En la misma obra el citado autor emplea para referirse a las etapas de inicio del predominio académico del movimiento fenomenológico la denominación "generación de 1925", aunque matiza dicho aporte con el de la filosofía neohegeliana de Croce, Gentile, Collinwood, junto a Maritain, los españoles Ortega y Gasset, García Morente; la definitiva estaba de Rodolfo Mondolfo, el paso de Guido de Ruggiero y otros nombres importantes de personalidades que pasaron en breves visitas.

Por su parte, José Luis Romero en *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX* opta por una caracterización más general para referirse "al plano de la especulación filosófica" durante la época. En la obra mencionada señala que "...una renovada exigencia de severo rigor y una decidida aspiración a incorporar al ambiente intelectual del país las últimas conquistas del pensamiento especulativo, indujeron a los espíritus más inquietos a tomar contacto con las corrientes filosóficas que prevalecían en Alemania, en cuyas universidades una generación excepcional realizaba un intenso esfuerzo para desarrollar hasta sus últimas consecuencias los puntos de vista esbozados poco antes por los grandes maestros de principios de siglo. Rickert, Windelband, Dilthey, Simmel, Husserl - nos dice-, habían abierto nuevos caminos a la reflexión y sus discípulos y continuadores trabajaban empeñosamente en elaborar las vastas perspectivas que se entreveían".² En su revisión entiende que correspondió a los jóvenes del momento -Francisco Romero, Carlos Astrada, Saúl Taborda y Luis Juan Guerrero- bajo la guía de Alejandro Korn, el ser favorecidos por el patrocinio de Ortega, quien "consagraba las nuevas orientaciones filosóficas como las únicas que podían responder a las inquietudes auténticas y profundas del hombre contemporáneo".

Juan Carlos Torchia Estrada en su trabajo *La filosofía en la Argentina* al referirse a la etapa que continúa a la vigencia del positivismo y del cientificismo, distingue dos grandes momentos: "El primero abarcaría los treinta primeros años del siglo; el segundo se extendería desde esa fecha hasta el

presente"(c.1959). Este segundo momento presenta para el autor la característica fundamental de la "irrupción del pensamiento alemán contemporáneo". Sin embargo, acota atinadamente que "Filósofos como Husserl o Scheler, aunque no siempre desconocidos, no fueron determinantes para los hombres que representan eminentemente la primera etapa",³

Circunscribiendo el tema a la "etapa propiamente contemporánea o actual", nos dice que "La característica más saliente es la influencia de la nueva filosofía alemana, especialmente Husserl, Scheler, Hartmann y Heidegger"⁴, aunque agrega los nombres de representantes franceses, como Bergson y Blondel, seguido del existencialismo de Heidegger, Jaspers y Marcel.

En su *Antología filosófica argentina del siglo XX* Juan Adolfo Vázquez incorpora a la revisión filosófica que efectúa las dimensiones sociopolíticas del siglo. Respecto del momento que nos interesa dice: "Si la Primera Guerra Mundial no fue obstáculo para el progreso de la cultura filosófica argentina, como lo prueba la visita de Ortega, la derrota militar de Alemania coincide con el creciente interés por la filosofía germánica. Al mismo tiempo la reforma universitaria, tuvo en Buenos Aires consecuencias favorables para la introducción de las corrientes antipositivistas",⁵

Con el título "Despierta la vocación filosófica" Luis Farré y Celina Lértora Mendoza inician uno de los párrafos del libro *La filosofía en Argentina*. Allí nos dicen que, "Según Alberini, fue Ortega quien nos reveló a Husserl, Max Scheler y a varios otros filósofos alemanes" y a renglón seguido agregan: "Entre 1916 y 1930 despierta un amplio fervor filosófico. La filosofía alemana clásica nos había sido revelada también por los escritos de Gentile y Croce. Tal vez el que mejor analizara el pensamiento germano fuera Carlos Astrada quien conoció personalmente a varios de sus filósofos. También Francisco Romero ha sido un entusiasta divulgador de esta filosofía, acentuando el interés por Nicolai Hartmann y Dilthey. Desde entonces empezamos a conocer también a Blondel y Marcel, gracias a Angel Vasallo; y las expresiones más modernas del hegelianismo en Miguel A. Virasoro. Finalizó lo que Alberini denominaba *dilettantismo filosófico*. Se iniciaba un nuevo espíritu" y aunque el entusiasmo fue manifiesto, "predominó por lo general un espíritu selectivo que sabía compatibilizar el mérito auténtico".⁶

Alberto Caturelli en *La filosofía en Argentina actual* para referirse al período que nos ocupa dice: "Un camino (que también puede conducir al realismo) es abierto por Husserl y la fenomenología con sus vertientes en Scheler y Hartmann. Al mismo tiempo el historicismo de Dilthey se hace presente y la

influencia de visitantes como D'Ors y sobre todo, Ortega. Fenomenología, neokantismo, historicismo, axiología, se canalizan en el Colegio Novecentista, en la Sociedad Kantiana o, desde 1930, en el Colegio Libre de Estudios Superiores. Los temas de la intencionalidad del conocer, de la objetividad y los valores, se despliegan ya en el historicismo y en otras direcciones dependientes de la fenomenología y, luego, del existencialismo, sin olvidar un momento de verdadera originalidad logrado en la estética de raíz fenomenológica, estructuralista y existencial".⁷

Hugo Biagini en su *Panorama filosófico argentino* denomina al siglo XX como la etapa de "Profesionalización y autenticidad" que siguió al momento del positivismo. Tras la hegemonía de éste último, las tendencias -nos dice-, "se orientaron primero, preferentemente, hacia el vitalismo, el neokantismo, el materialismo dialéctico, la fenomenología, el existencialismo y el personalismo, para inclinarse más recientemente por el neotomismo, el análisis filosófico, el estructuralismo o neomarxismo".⁸ Y entre las figuras que destaca como guías cita concretamente a Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau Ponty y Ricoeur, entre otros. Y en un trabajo posterior, titulado *Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino*, dice respecto de las diez lecciones que brindó Ortega en su primera visita a la Argentina, que "Además de referirse al neokantismo y al conductismo, entre los autores que manejó Ortega, sin dejar de esbozar su propia concepción personal, figuran nombres provenientes de distintos campos del saber [entre los que cita a Husserl], quienes resultaban prácticamente ignorados en nuestros ámbitos culturales".⁹

En las obras revisadas dos son las constantes generales que los autores señalan: la presencia no excluyente de la filosofía alemana y el padrinazgo de Ortega. Sin embargo, conviene tener en cuenta un singular párrafo de Coriolano Alberini quien dice de Ortega: '1unque formado en la escuela de Marburgo, pronto sorprendió la parte enclenque del idealismo subjetivista. Admira a Bergson pero elude toda actitud misológica. Por eso exaltó, por primera vez en los países latinos, la 'fenomenología' de Husserl, *cuyas líneas cardinales ya figuraban en los cursos dictados en la Facultad de Filosofía y Letras de 1916*".¹⁰ Con este último párrafo que hemos incorporado destacándolo, quedaría relativizada la figura de Ortega como "introducción" de la fenomenología, pese a las opiniones difundidas.

Una nueva promoción

Es evidente que los nombres de Francisco Romero, Luis Juan Guerrero y Carlos Astrada guardaban aspectos de interés filosófico comunes que se identificaban con el de un saber riguroso, metódico y preciso, impuesto en gran medida por la lectura de filósofos alemanes que no tardaron en difundirse ora merced al manejo directo de fuentes, ora en traducciones encaradas fundamentalmente desde España, México o la propia Argentina. Cabe recordar aquí el trabajo efectuado por Eugenio Imaz, Manuel García Morente, Hilario Rodríguez Sanz, José Gaos,...; todos ellos españoles transterrados en algún momento de sus vidas.

Sin considerar a estos hombres como un bloque con la promoción de 1910, que en realidad constituiría el interregno entre el momento positivista y el que nos ocupa, es interesante recordar que pertenecían a familias de emigrados que se afincaron en las últimas décadas del siglo pasado o bien fueron traídos por sus padres. Concretamente, vinieron a realizar el tan anhelado sueño del hijo profesional que inmortalizara el escritor uruguayo Florencio Sánchez. Se educaron en colegios nacionales que el movimiento contra el cual se erigieron había sembrado en el suelo argentino. Ya en los claustros universitarios fueron formados por hombres cuya preparación específica había adoptado el magisterio filosófico sin el rigor que ellos posteriormente se encargarán de demandar.

Recurrentemente podemos acudir a un texto de Coriolano Alberini ilustrativo de los aspectos formativos que recibieron por aquella época. Al recibir por primera vez el cargo de Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires el 25 de octubre de 1924 decía: "Mas conviene ponerse en guardia contra la reacción pseudoidealista que nos amenaza con una nueva frivolidad, pues, en suma, son distintas maneras de no querer estudiar y pensar. No comprenden quienes de ello padecen que, en nuestro país, dado lo incipiente de su vida cultural, hay algo más importante que repudiar el positivismo con gestos de *snoob* y vociferar una fe no comprendida, y es, simplemente, el dedicarse a leer de veras y a meditar hondamente los autores más profundos de nuestra época". Y más adelante agregaba: "Al diletantismo de la materia, ha sucedido el diletantismo del espíritu. En suma: se diría que estamos a punto de reorganizar nuestra tradicional vacuidad"..¹¹

La palabra crítica de los maestros y las lecturas que efectuaron los filósofos de esta promoción, aun con rasgos de autodidactas, corrieron las zonas de

aspiraciones desde el plano social y político al de la soledad del individuo, de la conciencia, de los valores y la construcción de la persona como principio de toda proyección humana. El convencimiento firme de la prioridad de estos temas explicaría en parte cierta aparente despreocupación de tipo social que podría entresacarse de una lectura estrecha de sus escritos y del desconocimiento de la vocación docente -invariablemente de tipo social- e institucional que los aspectos biográficos nos acercan. Tuvieron la experiencia de una misma generación que hallaba un país en marcha decidida dentro de un proyecto -el forjado en los años finiseculares- pero con débitos intelectuales que era preciso saldar. El filósofo peruano Francisco Miró Quesada le ha llamado a esto "la vivencia del desenfoque"¹² para señalar la época en la que los "fundadores" lanzaron el programa de un filosofar latinoamericano que culminaría en lo que Romero menciona con la expresión "normalidad filosófica", al que paradójicamente le sirve de tradición la nueva filosofía que se trata de asimilar y, diríamos, más aún, la filosofía positivista contra la cual se yerguen. Dice el escritor peruano: ". ..una hornada de jóvenes brillantes y ambiciosos se lanza a la conquista de la actualidad europea. ... Es la época en que los primeros discípulos de los patriarcas, animados por sus mismos autores, empiezan a dar la batalla contra el positivismo". Empieza a vivirse con intensidad el estado de carencia radical de nuestro filosofar. "Se empieza a comprender que se estaba viviendo a la filosofía europea en doble imagen, desenfocada, y surge la decisión de empezar a ajustar el objetivo para hacer que las dos imágenes coincidan y obtener al fin la nitidez". Esa vivencia conduce a otra vivencia: la 'exigencia' de seriedad, que sólo puede ser practicada por la élite intelectual. Se vive el anhelo de "superar la mera comprensión formal de los textos". En efecto, y quizá como contracara del interés por la política y la economía, de la práctica científica confinada al laboratorio, de las letras mezcladas con la vida diplomática y parlamentaria, el brillo de la palabra con poca caladura de los años 80, estos hombres configuran una dimensión opuesta aunada en el rechazo de todas aquellas viejas prácticas.¹³

La irrupción del movimiento fenomenológico argentino es parte de un proceso que marca un vuelco decisivo en el quehacer filosófico que traslada su eje del pensamiento político y social del siglo XIX a la intimidad de la persona y que habrá de mantenerse hasta la aparición de la llamada "filosofía de la liberación" en la década del '70 de nuestro conflictivo siglo XX. Vuelco que incluye nuevas formas temáticas y nuevas formas lingüísticas frente a la necesidad de afinar el instrumental filosófico.

Los fenomenólogos argentinos mantendrán una ambigua actitud hacia la ciencia. Por un lado será centro de críticas y por otro, no desean destruirla y menos aún incursionar en ciertas alternativas metafísicas. Tuvieron la firme convicción de que tanto la ciencia como la humanidad debían salvarse de la disolución que las amenazaban. Lo que pondrán en cuestión son los modos y marcos teóricos con los que se la había producido, por ello esa situación será vivida como crisis de las ciencias, pero mantendrán la certeza del valor de la ciencia como tal. Sostendrán que ellas deben aclarar su relación con el objeto que les compete y elucidar sus relaciones y sus modos de conocer. Así, nuestros fenomenólogos expresarán la preocupación por el *status* científico de los estudios filosóficos, aunando la particularidad y la universalidad de los temas. Desbordarán el plano metodológico para incursionar de lleno en el ontológico. No abandonarán el artículo breve y el ensayo circunstancial urgido por el acontecer cotidiano pero darán curso a una literatura filosófica que pretenderán de mayor y profundo alcance reflexivo, destinada a minorías intelectuales. No hallaremos afán didáctico expreso en sus escritos, sino reflexivo, orientado a quienes estaban en las mismas tareas intelectuales. El círculo de los destinatarios será ahora una comunidad epistémica bien acotada. La práctica filosófica devendrá profesión y como tal requerirá una preparación especial que incluirá un buen conocimiento de la historia de la filosofía moderna, especialmente Descartes, Leibniz, Kant y Dilthey, por nombrar sólo unos pocos del pasado; y Husserl, Hartmann y Scheler, por citar a los que resultaban más recientes, con la inclusión de Heidegger, naturalmente. Confiaban en que esa preparación sería la catapulta hacia un pensamiento original, propio y auténtico. Así lo señalaba el anciano maestro Alejandro Korn cuando en 1930 publicaba sus *Ensayos filosóficos*, donde indicaba los pasos a seguir: "Aunque circunscripta a una minoría, lentamente crece en nuestro país la difusión y la intensidad de los estudios filosóficos. Todavía prevalece la asimilación de doctrinas exóticas. Pero ese pueblo con personalidad propia, no ha de vivir en perpetua tutela; sus intereses, su índole, sus ideales, en hora propicia, han de hallar también una expresión propia. Por eso dedico la edición restringida y reservada de este libro, no como un ejemplo, sino como un estímulo a los hombres jóvenes en cuyas manos se hallan los destinos de la cultura patria".¹⁴

Las preocupaciones ético-sociales que el positivismo había exhibido no desaparecerán en esta inflexión del historial de su pensamiento, pero serán trasladadas a otro plano y se constituirán en el nudo del trabajo de autores que como Luis Juan Guerrero recogerán en concisas líneas su teoría axiológica.

La orientación spenceriana de la primera etapa de Rodolfo Rivarola en la Universidad de Buenos Aires quedaba así en el pasado, no sin antes mediar la lectura de Francesco Orestano en *I valori umani*, donde sostiene una teoría del valor absoluto y anticipa las ideas expuestas por Felix Krüger entre 1906 y 1907. Este último aspecto abonaría nuestra afirmación de que la generación de 1910 sería el interregno en la transición hacia el momento fenomenológico en nuestra historia filosófica. Al mismo tiempo acredita nuestra apreciación de que no puede comprenderse la instalación de la fenomenología en nuestro país si no se hace referencia al gran núcleo de acción y reacción en torno al positivismo, pues éste sería el contrapunto del discurso "espiritualista" que embarga a los hombres del '25, aunque luego esta relación se diluirá en las promociones más jóvenes dentro del mismo movimiento.

En términos de periodización dentro del ámbito fenomenológico, entendemos que puede hablarse de cuatro grandes momentos que corresponden a una primera promoción que recoge los desafíos anticientistas de intelectuales como Korn y Alberini, por citar sólo dos; la de aquellos que consolidan sus trabajos asentados fundamentalmente en una metodología fenomenológica; una tercera etapa de "inercia" fenomenológica, continuadora del momento anterior, pero enriquecida en su variedad temática; y luego, ya en los años '60-'70 la pérdida de predominio del movimiento, que ya había cedido espacio al retoño existencialista, y lo cederá más ante la aparición de una filosofía crítica con activa presencia en el 11 Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en Córdoba en 1971.

De todas maneras, si hubo oposición y reacción en el plano filosófico, estos protagonistas aparecerán por otros andariveles unidos al positivismo en aspectos que no pusieron en entredicho. Nos referimos a las ideas liberales, a su organización conceptual y a sus principios sustentadores. Las ideas liberales en política, economía y educación encontraron en ellos, si no seguidores incondicionales, al menos continuidad. Más aún, es dable advertir que los resultados de la I Guerra Mundial y la militarización de la Alemania de Guillermo II reafirmaron el ideario liberal en una nación que aspiraba a la participación en el capitalismo moderno, con el concurso de la fuerza del trabajo de la inmigración y sus descendientes. En este sentido, cabe sin embargo consignar que por la misma concepción de la filosofía que sostuvieron, eludieron el escrito socio-político, que tampoco deseaban, y lo dejaron en otras manos. En estos aspectos son también aquella contraparte de los intelectuales que antes mencionábamos, como Agustín Alvarez, Antonio Dellepiane, Ernesto Quesada, Francisco y José María Ramos Mejía, José Nicolás Matienzo y muchos otros.

No cuestionaron directamente, al menos en sus escritos, la situación política que otros filósofos enjuiciaron negativamente, pero sí el trasfondo axiológico de la realidad social y la imperiosa necesidad de aprehenderlo. Sobre el punto parecería, a la distancia, que les bastaba con hallar los instrumentos adecuados para comprenderla. En términos generales, y con las excepciones que esta afirmación implica, el pensamiento de estos autores excluyó el conflicto, las dificultades y los condicionamientos que halla el hombre en el desarrollo de su vida. Esto explicaría que la superación de los individuos, sus valoraciones, sus acciones, se concibieran como una elaboración personal del sujeto y no un resultado histórico-social, como se advertirá en otras teorizaciones.

En nuestra fenomenología el hombre adquiere un singular relieve, pero se trata de un hombre sin determinaciones sociales, económicas o políticas concretas, del hombre en cuanto conciencia que reflexiona sobre la propia conciencia, su ser y sus valores desde la universalidad, cualquiera fuere su inserción contextual. La caducidad de algunos supuestos les llevaría a aceptar el desafío husserliano de una "filosofía sin supuestos", como si ello fuese posible en cualquier quehacer. Estos ideales no ocultan, sin embargo, las desazones que los cambios sociales, políticos y económicos estaban causando. Eran cambios profundos en la vida nacional, ocasionados por la incorporación de las masas populares, el hastío del fraude electoral, el ejercicio del asesinato político, el uso de la fuerza pública contra la ciudadanía, la militarización de la Argentina, el arraigo de algunos gérmenes nacionalistas, de las luchas obreras y de tantos otros aspectos que estudios minuciosos nos han transmitido.

En consecuencia, se sacudieron del "legado" cientista pero no renunciaron a los derroteros nacionales que el siglo XIX había planteado. La especificidad de un nuevo momento en la cultura política habrá que hallarla en décadas posteriores si de grandes ciclos se trata.

Ateniéndose al principio de "lo dado a la conciencia", tampoco ejercieron la crítica sistemática y orgánica contra el espíritu filosófico derivado del positivismo, al cual se oponían y en todo caso, ésta se debe a la oratoria de personalidades como Alberini, que precedieron al período.

Con espíritu de comunidad epistémica, buscaron formarse en las "fuentes" de la filosofía y es así como llegaron a estudiar en países europeos o a tener contacto con sus instituciones. Luis Juan Guerrero y el propio Francisco Romero son ejemplos de lo que afirmamos. De este último son

bien conocidas sus vinculaciones con el exterior, incluso con EEUU. El epistolario romeriano da cuenta de ello y la misma concepción de la ciencia que mantuvieron como saber universal sin supuestos, a veces con manifiesta influencia diltheana en la clasificación de los saberes. La creación de revistas e instituciones especializadas tradujeron en realidades objetivas el ideario sostenido. Se propusieron un nuevo espiritualismo que superara las teorías antropológicas y sociales adoptadas por la cultura filosófica del positivismo sin renunciar a la idea de progreso, ahora con un sesgo radicalmente distinto, quizá incluso como consecuencia directa del espíritu reformista de los maestros. Sin embargo, el sentido crítico que asumieron en los escritos es más latente que patente y no remite de modo expreso a la realidad estructural en la cual se hallaban inmersos. Utilizando la caracterización que dejara José Luis Romero en su obra póstuma *Buenos Aires. Historia de cuatro siglos*, cabría decir que pertenecieron de lleno a la "ciudad burguesa"(1880-1930) y les resultó difícil la comprensión de la "ciudad de masas"(1930-1980) y hasta algunos se enfrentaron públicamente con las nuevas formas políticas que esa sociedad de masas trajo consigo.

En relación directa con lo anterior digamos que con el movimiento fenomenológico se da paso a lo que, por otra parte, ha llamado Ricaurte Soler, "formas teoréticas" y que Francisco Romero deseara como estadio de reorganización, crecimiento y profundización de los estudios académicos de la filosofía, sin sospechar que décadas después el "academicismo" sería uno de los aspectos denunciados por las promociones más jóvenes (c.1970 en adelante).

Desde la lectura de los textos de la época se advierte que si el ser de la filosofía había sido desvirtuado por el cientificismo decimonónico, ahora el "deber ser" de la disciplina no se mostraba desde una tematización expresa del mismo, sino, antes bien, por la metodología impresa a las cuestiones que se abordaban. No se hallará, decimos, un preceptismo literal, pero sí un efecto demostrativo de cómo encarar las cuestiones filosóficas. Como dijera Alberini en el discurso de recepción a la segunda visita de Ortega, de "fundar la conciencia técnica de la filosofía".¹⁵ Así pues, este momento intelectual se juega también en la tensión entre "ser" y "deber ser" con alcances que, como es obvio decirlo, tenía asimismo proyecciones en la vida práctica. Confluyen pues en el momento la formación intelectual, los criterios metodológicos y las actitudes ideológicas que no dejaron de sostener. Efectivamente, el movimiento fenomenológico es la primera respuesta orgánica que expresa el pensamiento argentino ante el confiado y feliz siglo XIX. Rompe con la certeza de una filosofía, una metodología teórica y práctica y un programa de acción, así

como con la seguridad en la riqueza que las élites habían impuesto con modales aristocratizantes, refinados y hedonistas. Considerado en bloque con los intelectuales del centenario es la primera etapa de la crítica filosófica argentina que el siglo XX experimenta.

Oponen al monismo naturalista con sus variados reduccionismos, un dualismo que separa al hombre en calidad de persona, del resto de la naturaleza, pues debía superarse el transformismo biológico.

Proclaman el acatamiento a lo objetivo, pero ahora en el ámbito de lo dado a la conciencia desdoblada en la relación sujeto-objeto. El "atenerse a los hechos" se transforma en el "atenerse a lo dado a la conciencia" como ámbito de la certeza que renuncia a todo a *priori* para evitar el error, por lo que ahora el término "positivo" adquiere una resemantización que ya no designa a lo real y natural tematizado por las ciencias experimentales, en particular la fisiología. Lo "positivo" es lo dado en la evidencia en calidad de aprehensión directa, en calidad de vía que conduce a la certeza. Si el positivismo se había orientado hacia teorías alejadas de todo agnosticismo aunque siempre situadas dentro del campo naturalista, ahora el pensamiento fenomenológico se mantendrá en ese quicio pero en el ámbito de la conciencia. En suma, sólo era fecundo el conocimiento de lo evidente a la conciencia, la certeza estaba dada por lo que se mostraba en su ámbito y la experiencia intelectual -por el procedimiento de la *epojé-*, será el modo de evitar todo a *priori* para alcanzar la positividad de lo dado a la conciencia.

La fenomenología argentina va siendo así preparada por el positivismo que niega y al mismo tiempo transmuta en nuevos odres. Por su parte, pensadores que se ubican en corrientes diferentes abren la brecha para su cultivo, como ya lo hemos adelantado. Cabe aquí agregar el nombre del tucumano Alberto Rougés a los ya citados. Mas es sin embargo Alejandro Korn el que con su crítica intenta emanciparse del "realismo ingenuo" y del "realismo extremo que considera a la conciencia como un epifenómeno de actividades extrañas" (*sic*), para afirmar que era preciso comprender "el conjunto de las cosas como un fenómeno mental" y que aún el espacio y el tiempo sólo se conocen en calidad de elementos de la conciencia, sin caer por ello en un "idealismo absoluto".¹⁶

El surgimiento del movimiento fenomenológico a partir de su introducción progresiva se produce en medio de un contexto polémico en el que interviene por un lado la Reforma Universitaria de 1918 y, además, la permanencia y aun incorporación de representantes formados en el clima del positivismo

vernáculo y europeo. Citamos a modo de ejemplo el turbulento magisterio del fisiólogo alemán Jorge Federico Nicolai en Córdoba y Rosario -entre 1921 y 1934-, que provocara ásperas reacciones por su militancia socialista y pacifista, más que por su concepción científica.

También la obra de Aníbal Ponce y Rodolfo Senet se continúa hasta 1938, de modo que positivismo y la incipiente adhesión a la fenomenología conviven en un enrarecido clima de polémicas que abarcan desde lo científico y filosófico hasta lo social y político.

De la Reforma Universitaria han afirmado Alberto Ciria y Horacio Sanguinetti que fue "el primer movimiento moderno en el que los estudiantes reclamaron, masivamente, un puesto activo en la forja de su propio destino"¹⁷. Y respecto de este mismo acontecimiento José Luis Romero ha afirmado en *Situaciones e ideologías en Latinoamérica* que "La Reforma asumió en principio la defensa de una concepción no utilitaria del hombre, tal como Alejandro Korn la había formulado en 1918 en el memorable ensayo titulado *Incipit vita nova*. Y entre las obligaciones fundamentales la de servir a los principios éticos que la inteligencia, libre de servidumbres, era capaz de formular frente a las exigencias de la realidad". Por eso agrega el mismo autor: "La Reforma rechazó la política de partidos; quiso sí, en cambio, que la universidad no fuera prescindente frente a los problemas de la comunidad, y quiso, sin duda, que estuviera al servicio del cambio social".¹⁸

Fue el propio Korn, que permaneció en la cátedra hasta 1930 y de cuya amistad se nutrieron figuras decisivas, quien de una manera sencilla y hasta coloquial, abrió el espacio de los contenidos filosóficos para la instalación de la fenomenología. Sin embargo, se debe a Coriolano Alberini las expresiones probablemente más mordaces que recibiera el movimiento que se deseaba desfenestrar, aunque su ideario filosófico resulte más difícil de articular con la aparición de la fenomenología. Las doctrinas de Alberini constituyen una visión vitalista del mundo, un pensamiento que, relacionado con Croce y Bergson, se enfrenta al monismo naturalista en general, a las categorías biológicas y a una psicología de tendencia fisiologista.

En el interregno pre-fenomenológico se intentará rescatar la independencia que la filosofía había perdido frente a la ciencia, establecer la separación de lo consciente con relación a lo psíquico, de lo psíquico respecto de lo biológico y éste, a su vez, de lo físico-químico. La finalidad era superar el rígido mecanicismo determinista, cancelante de una teoría del hombre que diera cuenta de la libertad. Si tanto el hombre como su actividad eran producto de

factores precedentes, y éstos a su vez de otros factores determinados mecánicamente, ¿cómo plantear el tema de la responsabilidad de las acciones, de la superación del individuo y, en fin, de la trascendencia? Como dice Jorge Gracia respecto de América Latina, a quien seguimos en este párrafo, con la reacción vitalo-espiritualista se produce "un retorno parcial a una concepción ontológica autónoma del yo en que se le conceden parte de los atributos que había perdido gracias al cientifismo ochocentista, aunque no se regresa al sustancialismo, excepto dentro de la corriente neo-escolástica. Las nuevas tendencias usan la terminología dinámica de función, actividad y estructura ".¹⁹

Con relación a lo expuesto, estimamos que el tema del hombre y las cuestiones antropológicas pasan a ocupar el lugar fundamental de las tareas filosóficas entrelazados con otros que surgen directamente en el primer cuarto de siglo. Así puede verse una preocupación por el conocimiento del hombre y de la persona, de la axiología, de la estética, de la ética y de las investigaciones pedagógicas y jurídicas, sin dejar de abordar temas epistemológicos aún desde diversas líneas, como es el caso de Alfredo Franceschi, un realista aristotélico.

Efectivamente, en todo ese desarrollo estarán presentes cuatro grandes líneas cuya vitalidad no será pareja, mas también tendrán su producción escrita: la del todavía recurrente positivismo; el realismo clásico, a veces con el matiz tomista; las letras y actividades con orientación marxista; y, naturalmente, la fenomenología.

Estas cuatro presencias muestran la importancia que la fenomenología tuvo en su momento como irrupción nueva en el contexto de la época, cuyas prolongaciones dilatadas llegan hasta hoy. Sugerimos que pasada la etapa de predominio sería aconsejable distinguir dos formas. En la primera la fenomenología se exterioriza por los temas, pero fundamentalmente por la metodología con la que aborda los mismos. En la segunda, de fuerte actitud academicista, se intenta abordar la fenomenología y sus temas como objeto de estudio, al mismo tiempo que se participa de sus recaudos metodológicos y exigencias críticas. Ambas formas tienen aún hoy su expresión, pese al declinante interés por la fenomenología, y es dable aventurar que esta última habrá de continuar, como otros campos de estudio, dentro de la filosofía.

Respecto de lo que hemos llamado etapa propiamente fenomenológica, decía Eugenio Pucciarelli, un protagonista directo, que "se asiste al cultivo de una filosofía que, sin desoir el llamado de la hora, prefería poner el acento

en las exigencias de un auténtico pensamiento preocupado por encontrar garantías de su verdad. Mediante la aplicación de métodos rigurosos que habrán de asegurarle validez universal".²⁰

De todos modos debe aclararse que la fenomenología argentina desde el punto de vista teórico, tuvo sus peculiaridades y, en este sentido, dio preeminencia en su etapa más fuerte, a la perspectiva antropológica y axiológica, antes que a la gnoseológica y, por lo mismo, en sus ejercicios intelectuales se aprecia la influencia del pensamiento de Scheler y Hartmann, más que la del propio Husserl. Con relación a las traducciones de las fuentes, Herbert Spiegelberg en su conocida obra *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction* realiza un comentario que nos parece pertinente. Afirma que el mundo hispanoamericano posee un acervo de traducciones de los textos originales sólo comparable al francés, pero con una característica diferente y es que en la selección de dichos textos se ha visto favorecida la fenomenología realista antes que el idealismo de Husserl.²¹

Respecto de este filósofo creemos que en la Argentina la fenomenología abierta en 1920 se formó de modo preeminente en tomo a la lectura de las *Investigaciones lógicas*, *Ideas* y *La filosofía como ciencia estricta*. Mas no es este el caso de quienes actualizaron permanentemente su trato con el movimiento.

Primeros receptores del pensamiento fenomenológico

Las primeras referencias a temas y autores del movimiento fenomenológico se deben a la letra de Luis Juan Guerrero, Carlos Astrada y Francisco Romero en la década del 20, en una labor que no fue esporádica ni única. Con el tiempo se agregarán los nombres de Rafael y Miguel Angel Virasoro en las décadas del 30 y del 40, sin que la lista se agote.

Carlos Astrada (1894-1970), una figura del interior del país que se inicia en la filosofía en su Córdoba natal, es uno de los primeros en recepcionar a Max Scheler, aunque no puede ser considerado un fenomenólogo. Vista a lo largo del tiempo su extensa producción acusa dos etapas decisivas: la primera adscripta al existencialismo bajo la impronta de Heidegger desde 1930 hasta 1950, marcada por la aparición de *El juego existencial* (1933); *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (1936) y *El juego metafísico* (1942). La segunda, con fuerte orientación hegeliano-marxista, desde 1950 hasta su muerte, a la que pertenecen obras como *El marxismo y las escatologías* (1957); *La génesis de la dialéctica* (1968) y *Dialéctica e historia* (1969).

Hacia 1928 lo hallamos inmerso en un acuerdo con la importancia concedida a la antropología filosófica según los cauces abiertos por Scheler y su expresión manifiesta un pensamiento sin fisuras con el filósofo europeo. En el artículo "Max Schelery el problema de una antropología filosófica"²² atribuye a la disciplina capital importancia en la especulación del momento, como también un lugar fundamental respecto de las restantes ciencias que se ocupan del hombre por su carácter básico y liminar. De acuerdo con Scheler, Astrada considera que es un privilegio de la época echar las bases de una antropología filosófica por cuanto recién en el siglo XX es que el hombre se ha convertido en problema de sí mismo. No sabe lo que es, pero al menos sabe que lo ignora.

Para Astrada corresponde a este nuevo saber el proporcionarnos una determinación de la esencia y la estructura esencial del hombre, y como derivación de esa determinación deberá ocuparse de otras cuestiones colindantes, como son los problemas del origen metafísico del hombre, su posición respecto de las otras cosas existentes, los principios y pautas que rigen su evolución biológica, psíquica e histórica, además de otras cuestiones que incumben incluso al problema filosófico del conocimiento. Asimismo se ocupará de las obras y progresos propios del hombre, como el idioma, la religión, la ciencia, las artes, etc. En este sentido la misión de la antropología filosófica será la de brindar a las otras ciencias del hombre su fundamento. Astrada propone como tarea de la antropología filosófica las siguientes: 1. Una determinación ontológica del hombre; 2. Una consideración del hombre como microcosmos; 3. Una visión del hombre que lo abarque en tanto unidad de vida y espíritu; 4. Una definición psicofisiológica; 5. Una definición fisiológica general; 6. Una definición antropomorfológica. Más concretamente, Astrada le asigna a la antropología filosófica la resolución de tres series de problemas: la cuestión de la esencia del hombre; el problema del origen y de la edad del hombre o, como también dice, una teoría de la descendencia; y la relación del hombre con el fundamento del mundo, o metafísica del hombre.

Astrada ve en la filosofía de Scheler todo un programa de desarrollo de la antropología filosófica como saber fundamental, por eso considera que el pensamiento del filósofo europeo es "un *humanismo*"; pero acentuando en este término un sentido nuevo que lo diferencia fundamentalmente del humanismo de tipo subjetivo que desde [el] Renacimiento ha sido afirmado, en forma más o menos unánime, por la filosofía occidental, y en el cual el hombre, proyectado hacia sí mismo, queda aprisionado e inmerso -sin clara posibilidad de trascender - en la contingencia del propio ser".²³ Por estas razones le llamó a la concepción de Scheler un "humanismo trascendente".

Hacia 1931 Astrada escribe un artículo donde pone en evidencia aspectos débiles de la metafísica de Scheler. Se halla ya en camino de consolidar su acercamiento decidido a Heidegger, que habrá de culminar en su libro *El juego existencial*. Considera que vida y espíritu son para Scheler dos principios metafísicos que aunque distintos se dan en una dialéctica integradora como atributos del fundamento cósmico. En ese caso deben estar presente en todos los entes del universo, incluso en el nivel más elemental de lo que llama "la naturaleza anorgánica". Con relación al ímpetu vital como fuerza que actúa en la totalidad de los seres, incluido el hombre en tanto que es un ser natural y vital, la teoría no presenta problemas e incluso aparece refrendada por investigaciones físico-matemáticas. Sin embargo no sucede lo mismo con el atributo espiritual. Si éste es principio del mundo debería manifestarse en todos los seres de la naturaleza, desde la piedra hasta el hombre, en cuyo caso no sería privativo sólo del hombre y éste carecería del lugar de privilegio que le otorga la concepción scheleriana. Evidentemente el espíritu no se da en el animal, ni en la planta, ni en la piedra. ¿Cómo afirmar entonces que el espíritu es un principio universal? Astrada piensa que Scheler salva estos escollos acudiendo a la conocida gradación óptica de estadios que va de lo anorgánico al hombre, "como si un ser originario recorriese una serie ascendente de etapas en las que, reuniéndose cada vez más en sí mismo, se percibe en más altos grados y en nuevas dimensiones hasta poseerse y comprenderse plenamente a sí mismo en el hombre".²⁴ En este caso se vislumbra la paradoja de que el espíritu se acusaría como una actividad graduable en intensidad, pero ya no sería una pura esencia, una pura actualidad, como lo afirma Scheler. Tampoco se entendería, observa Astrada, cómo colmar "el abismo existente entre los distintos dominios ópticos de la naturaleza, concibiéndolos como encaminados hacia el hombre y exclusivamente en función de éste".²⁵ Y agrega Astrada una objeción al dualismo de la teoría de Scheler que le parece insalvable: "Si en lo tocante a la posibilidad de manifestación del espíritu, existe tal escalonamiento óptico que remata en la vivencia humana, entonces, ¿con qué derecho se atribuye el hombre una posición singular en el cosmos, cuando éste, el atributo espiritual del fundamento del mundo, ha necesitado de las etapas anteriores al hombre, de los demás entes de la naturaleza...?".²⁶

Con *El juego existencial*²⁷, obra de 1933, Astrada inaugura su etapa de decidida incursión en la filosofía existencial. La fenomenología, especialmente en el pensamiento de Scheler, pasa a servirle de soporte para disentir con ella y afirmar su propio pensamiento. Mas el camino de nuestro filósofo no es unilineal.

Discurre dialécticamente, tomando de la filosofía universal precedente lo que en su vía expositiva y crítica le ayuda para sostener sus tesis. Así lo evidenció en *Idealismo y metafísica existencial* (1936)²⁸ donde realizó una detallada exposición del pensamiento de Husserl para contraponerlo al de Heidegger, en tiempos en los que aún se creía advertir una continuidad entre uno y otro filósofo, después de la reciente aparición de *Ser y tiempo* (1927). Es propósito fundamental de este libro de Astrada mostrar las diferencias que subyacen entre la fenomenología y la ontología existencial.

Debe reconocerse que Heidegger se sirve de Husserl en el aspecto metodológico, pero su punto de partida y de llegada y su concepción de la filosofía son diferentes. Astrada señala que Heidegger no permanece en el terreno "neutral" de la investigación delimitada por la fenomenología. Para él la filosofía tiene que ser "ontología fenomenológica fundamental" y ha de partir de la analítica del *Dasein*, es decir, analítica de la existencia, concretamente, de la existencia humana. Sobre este punto reside la diferencia mayor que separa a Heidegger de Husserl. Por otra parte, la exposición que Astrada hace de este último indica que su pretendida aspiración a eludir la metafísica en pos de un empirismo radical queda anclado en una metafísica de la conciencia como postrer residuo y sobre esta base Husserl asienta lo que Astrada llama una filosofía de la reflexión.

En la filosofía existencial el yo es sólo un momento de la existencia humana y de ella extrae su sentido, es decir, a la inversa de lo que pretende la filosofía fenomenológica. Astrada interpreta que la existencialidad de la conciencia halla su sentido en la existencia humana como la totalidad de su actividad, incluso de la misma aprehensión directa.

En *La ética formal y los valores*²⁹ (1938) Astrada vuelve a poner sobre la mesa de discusión el pensamiento fenomenológico, concretamente, la ética material elaborada por Scheler y Hartmann, con el fin de rescatar la ética formal tal como fue planteada por Kant en el terreno mismo de sus disquisiciones: la libertad. La revalorización de la ética kantiana la hace desde una interpretación ontológico-existencial de sus postulados básicos a partir de lo que en el lenguaje del filósofo de Koenisberg es una "metafísica de las costumbres". Dice Astrada en ilustrativas palabras introductorias: "La moral, como la filosofía toda, es siempre moral de una época determinada. Hoy, después de un olvido secular, tras el gran paréntesis del apogeo del espíritu objetivo, el hombre retorna a la existencia, a sus estructuras inmanentes y a su expresión esencialmente histórica".³⁰

Afirma Astrada que la ética kantiana es una ética formal, pero no formalista, como ha creído ver el pensamiento contemporáneo; pues formal no es sinónimo de carencia de contenido. Naturalmente que ese contenido no es material, por cuanto el contenido primario de la ley moral es la libertad. Cabe precisar que ésta, la libertad, como fundamento, es la posibilidad de la existencia humana misma, según nos lo dice Heidegger. El hombre es sólo un administrador de la libertad; él es el lugar en el cual el ente se revela y expresa. El fundamento esencial de la existencia humana es la libertad y en virtud de ella es que el ente en su totalidad se manifiesta en el hombre. Dice Astrada: "La libertad, como contenido de la ley moral, no es, en la doctrina kantiana, nada objetivo, sino que sólo es como *poder ser*, y únicamente como tal poder ser".³¹ Y agrega: "Por eso la pretendida 'ética material de los valores' es *éticamente* imposible; es, desde el punto de vista de la fundamentación de la ética, una fantasmagórica construcción axiológica".

Astrada objeta a Scheler, y por extensión a Hartmann, en primer lugar, haber obviado tratar el concepto de libertad en su verdadera dimensión, que a su juicio es el corazón del problema de la ética. En segundo lugar, rechaza que los valores tengan una existencia y una jerarquía absoluta. Dice nuestro autor: "Tal afirmación implica una ilusión de óptica espiritual, un miraje intemporal que hace tabla rasa del devenir histórico y de la temporalidad esencial del ser humano y sus relaciones ónticas y objetivaciones ontológicas".³² Astrada cree ver en esta idea un residuo del platonismo, reforzado por los principios especulativos de la teología cristiana, que no acierta a ver que los valores han nacido en un determinado momento histórico por obra de determinadas urgencias ónticas y ontológicas, Estos han ido adquiriendo fijación y vigencia, situación que les ha conferido cierta objetividad, aunque de ningún modo es eterna. Rematando su pensamiento Astrada concluye: "La ética material de los valores, al reconocer a éstos plena y absoluta autonomía, es, pues, una ética heterónoma carente de verdadero fundamento desde que desconoce la autonomía de la persona y tampoco satisface la exigencia de necesidad normativa y legal como condición de validez",³³

Francisco Romero (1891-1962) es quizá la figura en quien mejor se encarna la recepción de la fenomenología. Infatigable en su labor de difusor de la filosofía, su formación inicial como militar no le impidió estar al tanto del movimiento de ideas contemporáneas y así lo manifestó desde sus primeros escritos. Su aprecio por la modalidad fenomenológica de atenerse a lo dado es evidente ya en ellos, en los cuales señala con entusiasmo los

variados desarrollos contemporáneos de la filosofía alemana. Consideraba entonces que existía una nueva manera de enfocar la realidad, más respetuosa de ella y distinta de la que representaba el naturalismo anterior. Así, en su artículo "La teoría de la forma", publicado en 1926, escribe: "El resultado de la superación del naturalismo materialista es el mismo en todos los casos: una actitud más respetuosa ante el dato, una admisión de lo dado íntegramente, sin supresiones hechas en nombre de este o aquel presupuesto...".³⁴ Y en otro artículo, aparecido un año más tarde, que tituló "La caracterología", refiriéndose a esa misma actitud y contrastándola nuevamente con la anterior, dice que lo que caracteriza es "un afán de 'ver bien', de 'aprehender' cumplidamente, antes de 'explicar'...", y afirma que en esa tesitura están "la caracterología, la nueva psicología de los fenómenos superiores, la fenomenología, la 'teoría de la forma'...[que] tienen el rasgo común de acercarse a la realidad con más respeto, con mayor seriedad".³⁵

En un breve artículo que tituló "Literatura fenomenológica"³⁶ Romero puso en circulación la idea de que Ortega y Gasset en su primer viaje (1916) nos habló de Husserl y de la fenomenología y de que en su segundo viaje (1928) retomó el tema ya con el texto de *Ideas*. Recogió en este artículo noticias de las obras más recientes e importantes que habían aparecido en alemán, francés y también en español: Celms, Delbos, Gurvitch, Metzger, Levinas, Pfaender, Xirau y las propias obras de Max Scheler. A propósito de éste le había dedicado con motivo de su muerte unas líneas que aparecieron en la revista *Nosotros* calificando el hecho como una "verdadera catástrofe para el pensamiento contemporáneo". Decía en esa nota brevísima: "El instrumento forjado por Husserl, el método fenomenológico, nunca se ha revelado tan eficaz y productivo como entre las manos de Scheler. En el grupo de los fenomenólogos, la laboriosidad de Scheler, que daba cuenta frecuente de sí con sus publicaciones, contrastaba con la parsimonia de Husserl, cuya obra ha sido escasa y ampliamente espaciada".³⁷

En 1934 en un artículo titulado "Ideas sobre el espíritu", aparecido en el periódico *La Nación* del 25 de noviembre, volverá a referirse en breves líneas a Scheler y Hartmann, adelantando Romero la tesis central que sostendrá años más tarde respecto de sus nociones de vida y espíritu en *Teoría del hombre*. Decía en ese artículo: "El espíritu vive en, y en cierto modo, de la psique, reside en ella, pero no se identifica con ella; aparece en lo psíquico como lo psíquico brota en lo biológico, como surge lo biológico en la sustancia inanimada".³⁸

En el mismo año Romero le dedicó un artículo a Nicolai Hartmann que tituló "Un filósofo de la problematicidad"³⁹. Lo que le atrajo de él no fue la voluntad constructivista que alienta a todo sistema, sino el lugar concedido a los datos, a los fenómenos como momento irrefutable para la elaboración de todo pensamiento sistemático. Acompañando a Hartmann distinguió Romero tres etapas en la investigación filosófica: cuidadosa aprehensión del dato; distinción en éste de lo problemático y, finalmente, la resolución o respuesta. Tres instancias que recibieron el nombre de *fenomenológica*, *problemática* o *aporética* y *teórica* o *sistemática*. Procedimiento metodológico que le pareció nuevo y radical frente a la forzada voluntad de sistema.

En 1936 Romero escribió un breve y sustancioso artículo que tituló "Pérdida y recuperación del sujeto en Husserl", aparecido en la revista *Sur*.⁴⁰ Analizó en él la marcha sucesiva que de la interpretación de la conciencia hizo el filósofo en tres obras capitales: *Investigaciones lógicas*, *Ideas* y *Meditaciones cartesianas*, manejadas por Romero en sus versiones originales. Es así como advierte nuestro autor que en *Investigaciones lógicas* la conciencia es un puro flujo vivencial; en *Ideas* el yo aparece como algo necesario, absolutamente idéntico en todos los cambios reales y posibles de las vivencias; mientras que en las *Meditaciones* "El yo no es ahora un polo de identidad vacío. Es algo que vive, que se modifica viviendo; es un ente esencialmente histórico".

En 1938 Romero vuelve a referirse a Husserl pero esta vez para compararlo con Descartes.⁴¹ Establece allí las diferencias entre uno y otro filósofo respecto del interés fundamental que los guía, de la actitud ante el solipsismo, del peso de la *epojé*, de la dirección asumida hacia el cogitante y las cogitaciones, de la instancia de afirmación del sujeto, de la naturaleza intuitiva de la razón y del alcance de ésta.

En el mismo año, 1938, Romero publicó su conocida *Lógica*⁴², escrita con la colaboración de Eugenio Pucciarelli, bajo la influencia de la fenomenología, especialmente de la lógica de Pfaender. Ese mismo año compuso la nota preliminar a la edición de *El puesto del hombre en el cosmos* de Scheler, en la Editorial Losada, cuya Biblioteca Filosófica dirigía y en la que dio a conocer el repertorio más importante de textos fenomenológicos. Lo cierto es que el pensamiento de Scheler, evocado por Romero en reiteradas oportunidades, se revela como un componente esencial de su propio pensamiento, que halla forma definitiva más de una década después. Pero a lo largo de este pensamiento está también la huella de Nicolai Hartmann.

En "Filosofía de la persona", de 1937, y en otros trabajos de la misma época, Romero formula los grandes temas de su pensamiento, decantados paso a paso en su meditación previa. Aparece en el trabajo mencionado la objetivación como nota característica del espíritu y la trascendencia como horizonte de realización del mismo espíritu.⁴³ Cuestiones que retomará en sus escritos posteriores.

La obra mayor de Romero es *Teoría del hombre*. Escrito de madurez, refleja las influencias de Scheler y de Hartmann, pero también sus diferencias, que surgen sobre todo después de una lectura cuidadosa. En la misma está presente una metafísica dualista que concilia e intenta superar las visiones unilaterales del problema del hombre. Este no es puro espíritu ni pura naturaleza; componentes que combaten muchas veces entre sí. De aquí se deriva que el rasgo fundamental del hombre no es la espiritualidad ni la naturalidad, sino la dualidad, en la cual el elemento natural es el más antiguo y el más rudo; y el otro, el elemento espiritual, el más reciente y frágil, según la descripción que el mismo Romero nos hace. Cabe aclarar aquí que el espíritu no es concebido como una sustancia inmaterial, activa, creativa e incorruptible, como en la metafísica tradicional, sino un plan, un proyecto, un rol que jugamos, como aparece en Ortega y Gasset, por ejemplo. De la dualidad originaria devienen los demás rasgos del hombre que Romero resume en la posibilidad de ser mero individuo, atado a la naturaleza, o ser persona, ligado al aleteo del espíritu. Mas éste, el espíritu, es sólo la culminación de otra instancia que le precede: la intencionalidad o psiquismo intencional, cuya característica es la posibilidad de objetivación, donde el uno no es sin el otro. El yo es el centro o disparador de la intencionalidad, que a su vez se constituye en y por los actos de objetivación. Por otra parte en el psiquismo intencional se halla el principio u origen de la espiritualidad, aunque antes de ella el ser humano ya es propiamente hombre. Por la espiritualidad se llega a la confección de bienes objetivos, que Romero llama cultura. Más propiamente cabría decir que la espiritualidad cuaja en la cultura y entre ambas hay una correlación necesaria.

¿Cuál es la diferencia entre los meros actos intencionales y los actos espirituales? Romero responde que en los primeros hay un regreso al sujeto después de haber logrado la creación de las objetividades; mientras que en los actos espirituales se atiende a las objetividades por ellas mismas. De aquí deriva el filósofo las notas características del espíritu: objetividad, universalidad, libertad, unidad e *historicidad*; como también las notas secundarias que Romero añade: respeto, interés desinteresado y responsabilidad.

Un ejemplo de aceptación de la doctrina de Scheler lo constituye el pensamiento de Rafael Virasoro (1906), quien le concede lugar privilegiado en el concierto de la filosofía contemporánea, y quizá de todos los tiempos. Fue expositor de su pensamiento ético en sus cátedras y en conferencias que dictó en el Colegio Libre de Estudios Superiores (filial Santa Fe/Paraná). Hizo lo propio con el pensamiento de Husserl en una breve introducción basada especialmente en *Investigaciones lógicas*, que desarrolló en dos lecciones.⁴⁴ A partir de las tesis centrales de Scheler, Virasoro compone su propia posición filosófica que tiene dos proyecciones: antropológica y ética. Por otra parte sus interpretaciones se inscriben dentro de los escritos que a partir de 1910 intentan superar en la Argentina la visión mecanicista de la vida humana. No se trata de que no reconozca la causalidad mecánica como forma que penetra la realidad, pero sí que ella es insuficiente para darnos una explicación adecuada del mundo orgánico o mundo de la vida porque elude el concepto de finalidad que se refiere al excedente que no puede ser explicado en virtud de relaciones causales. En tal sentido función y fin en la esfera natural son términos correlativos. De este modo las partes de un organismo tienen entre sí una relación que sólo se comprende con referencia al todo y en cuanto existe para el todo. Su fin no es, como en la máquina, preestablecido desde fuera, sino que es autónomo, nace de sí mismo y por sí mismo se realiza.

Ante la simple naturaleza del mundo orgánico, regido teleológicamente y por el imperio de la necesidad, se yergue la libertad humana que es expresión viva de la espiritualidad. Dice Virasoro: "La libertad es la sustancia del espíritu y sólo por ella puede el hombre proponerse fines y dar a su vida un sentido que trasciende la naturaleza en su totalidad".⁴⁵ De aquí se desprende que el hombre es un ser libre que en cada instante se juega su destino; debe hacer su vida porque es libre, siendo ésta, la libertad, la causa de su condición existencial. La libertad es un poder hacer que es propio del hombre y sólo a él le pertenece, razón por la cual se libera de su condición meramente natural y se abre a un mundo infinito de formas posibles de ser. A través de ella descubre valores superiores ante los cuales debe elegir y se ejercita en su potencialidad. Nos dice Virasoro que la vida del hombre contrasta con la vida animal, que no es cosa propia ni le pertenece, dado que es hecha por la naturaleza, y la orientación finalista que descubrimos en sus procesos es algo que le sucede sin proponerselo y sin tener conciencia de ello. La vida biológica se halla sujeta a determinaciones por lo que no le es posible trascenderse. Aquí radica la diferencia específica con la vida espiritual que apunta hacia el mundo objetivo de las significaciones y valores. De esta diferencia es posible decir

que tres son las notas que la definen: libertad, autoconciencia y objetividad. Por eso la vida humana es para Virasoro programa y acción, faena propia y autónoma. Posee historia, porvenir y destino.

Ahora bien, la libertad se comprende en función de valoraciones que históricamente van configurando la propia vida humana. Nuestro autor distingue entre valores y valoraciones. Los valores constituyen un mundo objetivo independiente de las particularidades individuales del sujeto que valora. Como lo señalaba Scheler, para Virasoro los valores son cualidades materiales que constituyen un dominio propio de objetos que configuran un orden jerárquico de acuerdo a sus cualidades. Esto indica, dentro de esta concepción, que los valores son en sí mismos también independientes del mundo de los objetos valiosos en los cuales se encarnan a través del devenir histórico. Los valores se captan por actos emocionales estimativos, independientes y distintos de la intuición racional. Su realización constituye un fin para lo cual deben elegirse los medios que a ellos conduzcan. A diferencia de lo que acontece en la esfera natural, fin es el término inmediato de un querer, es decir, el correlato objetivo de un acto de la voluntad que demarca un deber ser. Dice Virasoro: "Sobre el campo de los contenidos objetivos de las aspiraciones y tendencias se aplica la voluntad consciente que se propone fines. A eso que por simple inclinación aspiro y tiendo a realizar como positivamente valioso llamo *fin* cuando por un acto expreso de mi voluntad y previa una representación consciente de su contenido y valor prefiero y quiero que se realice. (...) *todo fin es un querer realizar lo positivamente valioso que a través de una tendencia, de una inclinación se nos ofrece como debiendo ser*".⁴⁶ Contra las teorías de inspiración kantiana y neokantiana que hacen del deber ser una categoría primaria, afirma Virasoro: "Es para mí absolutamente válida la proposición de Husserl, Scheler y Hartmann: *todo deber ser se funda en un valor*".⁴⁷

La tensión entre el deber ser ideal de un valor positivo y su realización o deber ser real cuaja en el mundo de la cultura, "creación específica mente humana y a la vez sustancia nutricia que sostiene e impulsa la vida espiritual del hombre".⁴⁸

En *Envejecimiento y muerte* (1939)⁴⁹ planteó Virasoro la pregunta por la vida y la muerte como un hecho orgánico, sin implicaciones metafísicas. Fundamento de las ideas que desarrolla es el concepto de organismo como unidad psicofisiológica con el fin de cancelar la oposición moderna entre lo corporal y lo anímico. La vida es, esencialmente, unidad de cuerpo y alma, pues el cuerpo no es algo extraño a la vida sino que es la vida misma en su

aspecto exterior. Dicha unidad desarrolla su trayectoria comparable a una parábola en la cual se distingue un momento ascendente, una zona intermedia, y un momento descendente que corresponden a las etapas de juventud, madurez y vejez, siéndole a esta última la muerte un hecho natural, no exógeno, como erróneamente ha sido interpretado por las explicaciones mecanicistas. Dice Virasoro: "La muerte no cae sobre la vida desde fuera. Pertenece a la vida y la vida misma marcha hacia ella, con ritmo variado pero inexorablemente como el seguro destino que su propio modo de ser señala".⁵⁰

La muerte es así el resultado del progresivo debilitamiento de la fuerza vital, de lo psíquico por la resistencia que a sus ilimitadas posibilidades ofrece la materia inorgánica. ¿Qué pasa con lo psíquico cuando sobreviene la muerte? Las respuestas posibles pertenecen de lleno al plano de las hipótesis porque si lo psíquico es experimentable sólo mediante un cuerpo del cual se sirve, en la muerte queda fuera del campo de las experiencias posibles. La hipótesis a la cual adhiere Virasoro sigue la línea de investigación realizada por el científico y filósofo Hans Driesch. En la vida y en la muerte hay un traspaso: de lo metafísicamente uno a lo empíricamente múltiple (en la vida); y de lo múltiple a lo uno (en la muerte). Dice nuestro autor: "Vida en general no existe. Existen sólo seres vivientes concretos, aquí y ahora. Y todo ser vivo parece irremisiblemente. Lo que no perece es lo psíquico que en el morir es recogido de nuevo en la unidad".⁵¹ Pero ésta es sólo una hipótesis y como tal Virasoro recomienda tomarla con precaución.

Dos son los ámbitos de interés fundamental para Luis Juan Guerrero (1899-1957): la estética y la axiología, pero también la psicología, a la que dedicó un manual que tuvo amplia difusión en el país. Por otra parte, se interesó por la filosofía argentina y él mismo contribuyó a enriquecerla con su trabajo *Tres temas de filosofía en las entrañas del Facundo*.

La obra mayor de Guerrero por su particular contenido, depurado análisis y complejidad es su *Estética operatoria*⁵², en tres volúmenes, abocada al estudio de la obra de arte y no de las sucesivas orientaciones estéticas que históricamente se han dado. La idea rectora que preside el trabajo es que "Necesitamos del arte para abrir las puertas de la historia, como ha ocurrido en todos los momentos decisivos de la humanidad. Porque tan sólo la obra de arte se adelanta a la inauguración de un mundo, proponiendo a los hombres una desconcertante perspectiva para ubicar los nuevos significados de las cosas, y un inédito criterio para juzgar las propias acciones".⁵³ Reconoce Guerrero que Vico y Hegelle ofrecen las grandes líneas para el desarrollo de

la Estética operatoria; Husserl y Heidegger los senderos desde el punto de vista metodológico; pero también se sirve de los valiosos esquemas y sugerencias de Etienne Souriau, Helmut Kuhn, Jean Paul Sartre, Maurice Merleau Ponty, Fritz Kaufmann, André Malraux, Wilhelm Szilasi y "la proteica figura de Ortega y Gasset, de quien se podría decir que ya lo hemos olvidado a fuerza de estar presente entre nosotros".⁵⁴

A esta particular Estética Guerrero le llama "operatoria" porque en ella la comprensión del arte tiene su punto de partida en el carácter irreductible y autónomo de la obra.

Toda conducta humana en el mundo se mueve en una triple dirección de trascendencia: "por encima" de la realidad descubre la posibilidad, el horizonte del Ser; "por detrás y por debajo" busca el suelo soportante de la Esencia; y "por delante" se proyecta hacia una actividad transformadora. En consonancia con esto y sirviéndose del método fenomenológico, Guerrero desarrolla su *Estética* en una triple direccionalidad: Estética de las manifestaciones artísticas; Estética de las potencias artísticas; y Estética de las tareas artísticas o lo que él también considera como las tres posibilidades de la obra de arte, sin que puedan ellas separarse en compartimentos estancos, dado que una remite a la otra en una comprensión de tipo circular. Por otra parte, no son aspectos o derivados de la conciencia. No tienen su origen en las diferentes relaciones entre el sujeto y el objeto, sino en las diferentes modalidades de apertura del ente, apertura que lo constituye como tal. Explicitando la idea que designa estas tres direcciones, Guerrero las describe como: I. Comportamiento hacia el Ser de la obra de arte, que se traduce en una actitud de *revelación y acogimiento* de las obras ya producidas. II. Comportamiento hacia la Esencia o Potencia de la obra de arte, que se traduce en una actitud de *creación y ejecución*, en un proceso de gestación o, mejor dicho, en una "puesta en obra". III. Comportamiento hacia la tarea, empresa o misión de la obra de arte, que se traduce en una actitud de *promoción y requerimiento* de futuras obras, en una "propuesta" operatoria.

De esta manera el hombre tiene modos de "estar entre" los entes artísticos, que en el orden sucesivo de una experiencia histórica se dan del siguiente modo:

- a) Una época, comunidad, estrato social dirigente, escuela o grupo, orientación cultural, etc., *impone una dirección artística*. Y por eso *reclama* y dispone el cumplimiento de ciertas tareas.
- b) El artista *escucha el reclamo y crea una obra*.

c) La obra se *manifiesta por sí misma*: es revelada y acogida en su Ser propio.

La triple direccionalidad de la Estética es abordada por Guerrero en cuatro momentos que denomina "escenas". Ellas son: *Entonación, Constitución, Instauración* y *Orientación* de la obra de arte. Se trata en todos los casos de una Estética de trama trascendental -aunque no alejada de la experiencia cotidiana del trato humano con obras de arte-, porque se interesa por lo que cualquier obra de arte tiene de tal y no de lo que la diferencia de otras.

Con la *entonación de la obra de arte* algo se pone a tono con nosotros y viceversa; algo cobra sentido estético para la existencia humana: ya sea para la sensibilidad del contemplador (*Estética I.*), para la fibra creadora de la inspiración artística (*Estética II.*), o para la promoción y los requerimientos que giran en torno a las actividades de celebración, que constituyen el *locus nascendi* del arte (*Estética III.*).

Con la segunda escena o *constitución de la obra de arte* analizamos su constitución interna por la penetración en su trama constitutiva. Sea en la trama que la obra misma revela al contemplador (*Estética I.*), en el proceso plasmador que la constituye como tal (*Estética II.*), o en la tarea de fomentar una actividad elaboradora hasta su consumación artística (*Estética III*)

La tercera escena, de *instauración de la obra de arte*, indica el establecimiento o instalación del arte en el mundo de los hombres, sea por el arraigo real de su figura imaginaria (*Estética I.*), por la potencia de invención del artista creador (*Estética II.*), o por las tareas de consagración que señalan el sentido del arte en la comunidad humana (*Estética III.*).

La cuarta escena u *orientación de la obra de arte* se refiere a la dirección estilística que señala la obra misma (*Estética I.*), al proceso de metamorfosis que cumple toda iniciativa creadora (*Estética II.*), ya las actividades de conducción, conservación y transmisión que renuevan constantemente la marcha histórica del arte (*Estética III.*).

A modo de resumen afirma Guerrero que en la escena primera *la obra se hace en tanto se entona*; en la segunda escena en tanto se *constituye*, en la tercera en tanto se *instaura* y, por último, en la cuarta se hace obra en tanto se *orienta* en una dirección histórica.

En el pequeño libro *Determinación de los valores morales*,⁵⁵ editado póstumamente y compuesto quizá hacia 1928, Guerrero investigó los valores, en especial los éticos, fundado en un criterio gnoseológico a través de una

posición que denomina "correlativismo". El texto hace referencias a Brentano, Nicolai Hartmann, Hildebrand, Husserl, Meinong, Schelery Stern, en muchos casos para corregir sus posiciones.

El correlativismo se apoya en la noción de la intencionalidad de la conciencia según la cual el sujeto y el objeto se encuentran en mutua dependencia. Cada uno se funda en el otro y es, a su vez, fundamento. Consecuencia de esta tesis es que cada acto mental especial está esencialmente ligado a una situación correlativa en el mundo de los objetos. Cada función subjetiva se dirige a un objeto específico y, viceversa, cada objeto no puede ser aprehendido sino por una específica función correlativa. Para el caso concreto de los valores cabe hablar de la existencia de una correlación de índole axiológica. Del lado del objeto Guerrero establece las determinaciones que se refieren a los valores mismos: distinción entre cosas valiosas y no valiosas; objetos valiosos -especialmente los bienes y las personas-, y las cualidades valiosas mismas, es decir, los valores en sí; aplicación de criterios clasificatorios; determinación de la posición de los distintos rangos (valores vitales, espirituales y religiosos), así como dentro del rango de los valores espirituales la delimitación en valores morales, lógicos y estéticos. Del lado del sujeto se propone establecer las gradaciones y etapas que se refieren a la captación de las determinaciones de los valores mismos.

En su exposición Guerrero invierte el orden de estos factores para estudiar primero las estructuras de la vida estimativa, luego el ámbito de los valores en sí, y, finalmente, la realización de los valores. Corona estos tres capítulos un cuarto dedicado a los fundamentos de la ética axiológica.

Con relación a los valores en sí, para Guerrero existen tres rangos: vitales, espirituales y religiosos. Dentro de los valores vitales estimamos no sólo la vida misma, sino también la salud, la fuerza vital, el ejercicio libre y sano de las funciones vitales, etc., en nosotros mismos, en los demás hombres, y también en toda la naturaleza. Lo corporal, pero también lo psíquico y espiritual, puede ser valorado vital mente (el desarrollo de la visión, la agudeza del espíritu, la energía de la voluntad, el talento, etc.). La oposición central que domina el rango es la de lo noble y lo vulgar.

En cuanto a los valores espirituales, éstos comprenden tres especies: valores lógicos o cognoscitivos (valor verdadero), éticos o morales (valor bueno), y estéticos o artísticos (valor bello). Ellos son jerárquicamente superiores a los valores vitales, e incluyen valores vivencia les propios, como la alegría y pena espiritual, que surgen de la elaboración o transformación de los productos

del espíritu. También incluyen una clase especial de valores instrumentales como son los valores culturales que se realizan en las obras de la cultura.

Para Guerrero el orden más elevado del reino valorativo está constituido por los valores religiosos, agrupados en torno al valor central de la santidad, "el valor de los valores, la perfección valorativa absoluta, el 'summum bonum'".

Los valores religiosos poseen también sus valores vivenciales propios: son los de beatitud, "independientes ya de todo goce vital y de toda alegría espiritual". También hallamos aquí valores instrumental es: son los valores religiosos, como cuando consideramos "sagrados" a ciertos objetos y cosas que son valiosos por su relación con una persona santa.

Rematando estas distinciones dice Guerrero: "...cada especie contiene un valor básico, una serie indefinida de ejemplares y diversos valores vivenciales e instrumentales. Para cada uno existe también un tipo especial de actos cognoscitivos (dentro de los actos de estimación, propios a todos los valores), una ordenación jerárquica de los sentimientos, que corre paralela a la jerarquía de los valores mismos, y finalmente un tipo propio de reacciones de respuesta por parte del sujeto".⁵⁶

Difícil de sintetizar por su complejidad, el pensamiento de Miguel Angel Virasoro (1900-1966) ha recibido el nombre de "neo-platonismo aporético", según un valioso estudio de Arturo Andrés Roig.⁵⁷ Dice este autor: "En sus lineamientos más generales y esto es lo que deseáramos mostrar, se mueve toda la filosofía de Virasoro dentro de los amplios márgenes de la rica e inagotable tradición neoplatónica, reelaborada con una fuerte recurrencia al pensamiento contemporáneo al que critica, rechaza y asume desde un neo-platonismo renovado"⁵⁸. Es en esta senda de asunción crítica del pensamiento más actual donde se ubica la recepción por parte de Virasoro de la filosofía fenomenológica, concretamente, de la elaborada por Husserl, a la que pone en proyección con la fenomenología de Hegel, enriquecida, al mismo tiempo, por una puesta en línea de los aportes menos ortodoxos de la propia fenomenología husserliana, especialmente de aquella elaborada por pensadores franceses, como Merleau Ponty y Jean Wahl.

Cuestiones propias de la fenomenología y referencias a Husserl se hallan a lo largo de todas sus obras, en las que incluso declaradamente utiliza el método fenomenológico, como acontece, por ejemplo, en *Para una nueva idea del hombre y de la antropología filosófica* (1963).⁵⁹ Sin embargo, dos son los textos fundamentales en los que asume crítica mente cuestiones

derivadas del pensamiento de Husserl: "Intuición directa e intuición fundada en Husserl y en Hegel" ⁶⁰ y "Existencialismo dialéctico" ⁶¹. Por la importancia que reviste en la construcción de su propia filosofía nos detendremos en este último.

Virasoro se plantea la pregunta por las coincidencias y diferencias entre la fenomenología de Husserl y la fenomenología de Hegel, haciendo también referencias a los aspectos metodológicos de Karl Jaspers y a la filosofía de la existencia. Tanto para Hegel como para Husserl el ámbito total de la fenomenología es la conciencia y en ambos ésta, la conciencia, es concebida como lo absoluto, es decir, como la estructura superior del Ser, en función de la cual todas las demás formas se constituyen. Hay en Husserl, tanto como en Hegel, una ontología, una concepción del ser como autoconciencia y no ya como sustancia.

Para Husserl la fenomenología es el saber absolutamente primario y sin supuestos, en el que todo otro conocimiento encuentra su fundamento y sentido. De igual modo, para Hegel la fenomenología es la elevación a lo absoluto y dentro de ese proceso todo conocimiento es también verdadero. Proceso que se hace efectivo en el plano de la conciencia y constituye a la conciencia misma. Dice Virasoro: "Este proceso inmanente de la conciencia, desde que es un proceso de rectificación y superación de todas las limitaciones y contradicciones, es también el criterio de toda verdad y de la verdad de la conciencia misma". ⁶²

En ambos filósofos el proceso que conduce a lo absoluto es un movimiento de depuración y sublimación que se cumple en el interior de la conciencia "y para el cual la conciencia posee una virtualidad que le es exclusiva",

El movimiento en Husserl se realiza en dos fases: a) la reducción propiamente dicha, o tránsito de la conciencia natural a la conciencia pura; b) el salto de la conciencia pura singular a la conciencia trascendental o esencial. En Hegel hay un elevarse de la conciencia singular fenomenológica desde sus modos más elementales de aprehensión hasta sus formas más complejas y superiores. Proceso en el que se va realizando y develando lo universal implícito en lo particular "y por ello *en sí misma* también en cuanto conocimiento del yo singular y concreto del filósofo que filosofa", No hay puestas entre paréntesis de lo real objetivo, "sino un devenir creador y compacto al mismo tiempo inmanente y trascendente, que arrastra consigo formas cambiantes, y siempre henchidas de un contenido...". ⁶³

La fenomenología es para Husserl la descripción del yo trascendental, constituido por el conjunto de sus estados vividos y los objetos intencionales correlativos; la corriente unitaria de sus vivencias con el mundo "objetivo" tal como se da a la conciencia y en la medida en que existe *para ella*. Husserl no sale del ámbito de la conciencia. Virasoro explica que tanto el sentido noemático que le otorga el acto intencional de "dar sentido", como el elemento intuitivo destinado a cumplimentarlo, son en igual grado inmanentes. La llamada *objetividad* del noema no es una objetividad real y en sí, sino una objetividad dependiente, edificada por los actos intencionales de la conciencia.

En Hegella relación entre el objeto fenoménico, intencional, y el objeto en sí es una relación entre el saber (lo aprehendido) y la verdad (ser en sí del objeto). Relación en la que el objeto trascendente ocupa el lugar de la verdad (en-sí) y el objeto inmanente de Husserl (noema) el del saber. "Para Hegel dice Virasoro-, lo en-sí, la verdad del ser, se ofrece como inmanente y como trascendente al fenómeno; dentro de un proceso dialéctico en el que dicha dualidad se esfuerza por alcanzar su resolución".⁶⁴ Explicando esta idea, nos dice Virasoro que el proceso del saber consiste en hacer de la cosa en sí algo interior a nuestro saber de ella. En cambio en Husserl se trata de un proceso inmanente entre lo pensado del objeto (el noema en sus determinaciones), y las correspondientes intuiciones que *le dan plenitud*. Proceso dentro de la inmanencia misma. Husserl "No admite la dualidad del ser en-sí del objeto y de su ser-para-la conciencia, ya que su ser en sí es su ser para la conciencia, en cuanto constituido por la conciencia misma".⁶⁵

Virasoro puntualiza las coincidencias entre la fenomenología de Hegel y Husserl:

1. Ambos comprenden la fenomenología como una descripción objetiva de lo dado en la intuición.
2. Las dos fenomenologías son ciencias eidéticas de la conciencia considerada en su universalidad.
3. Para ambos la fenomenología es una disciplina referida a los contenidos más hondos de la subjetividad.

Si estas son las coincidencias vale la pregunta por lo que separa a ambas fenomenologías. La respuesta de Virasoro es rápida y contundente: una contrapuesta concepción del ser que en Husserl es de carácter estático, mientras que en Hegel es puro devenir o movimiento creador. Dice Virasoro: "... la fenomenología genética husserliana narra en todos los casos un mismo

proceso circular y constante, sin que se dé en ella la menor participación de un proceso auténticamente histórico: en cuanto el constituirse a sí misma la conciencia y el constituir sus objetos es un proceso individual que no se trasciende hacia la temporalidad transindividual y común de la historia, sino hacia la intemporalidad de lo eidético".⁶⁶

Hegel, en cambio, concibe la conciencia en su realidad efectiva, en su doble aspecto individual y universal tal como se desenvuelve y crea a sí misma en la historia universal de la humanidad, con sus objetivaciones culturales e ideológicas; con lo vivido sucesiva o simultáneamente por la conciencia universal, en las que aparece en todo momento el Ser.

Para Virasoro la tarea de nuestra época deberá orientarse hacia una superación de la fenomenología limitada y estática de Husserl en la dirección de la fenomenología dialéctica de Hegel, en razón de que su objeto último es hacernos ver que la existencia es "...substancialmente libertad y por ende creadora de su propia esencia. Por constituirse en el proceso de su propia creación, es también intrínsecamente y en lo más profundo de su ser, histórica. El ser del hombre es entonces la historia viva de su gestación. No puede hablarse de una esencia única e invariable: sino de un proceso creador que va agregando siempre nuevos contenidos y virtualidades a esa fuerza eternamente en expansión que es la libertad humana".⁶⁷ De este modo, "La fenomenología es la narración objetiva de las vicisitudes de la existencia por arribar a su esencia y la tipificación de los diversos modos existenciales, en los que ha logrado ordenar y jerarquizar orgánicamente los núcleos energéticos irreductibles que intervienen en su proceso. No se trataría por tanto de desentrañar la esencia humana, ni el sentido del Ser en general, a través de una hermenéutica existencial del "ser-ahí": sino de sacar a luz, decantar analíticamente, los diversos modos del existir humano, tal como se han venido sucediendo dialécticamente y las más de las veces en formas inconciliables, en la tumultuosa historia de la humanidad".⁶⁸

Una figura de transición entre las promociones hasta aquí referidas y los actuales estudiosos de la fenomenología es Eugenio Pucciarelli (1907-1995), quien sucediera a Francisco Romero en la cátedra de Gnoseología y Metafísica de la Universidad de Buenos Aires. Asimismo ocupó la de Historia de la Filosofía Moderna. En ambas enseñó con estricto rigor metódico los temas mayores del pensamiento occidental. Pucciarelli, que no dejó ningún libro sino numerosos artículos, se interesó fundamentalmente por diversos aspectos disciplinares: la esencia de la filosofía, la filosofía moderna y contemporánea,

la crisis de la razón, la crisis de la evidencia, el problema metafísico, el problema del tiempo, el tema de la historia, el tema del lenguaje, y el de la ciencia y la técnica. Le cabe, además, el mérito de haber estudiado el pensamiento de Dilthey, sobre quien trabajó en su tesis doctoral para volver más de una vez. Por otra parte, cabe recordar que dirigió la colección "Vida del espíritu" de la Editorial Nova y merced a su gestión se publicaron varias obras de Husserl y de Scheler.

En estas líneas nos referiremos a tres escritos representativos de sus ideas y de su metodología, reunidos en un volumen de homenaje por iniciativa de discípulos y amigos: *Los rostros del humanismo*.⁶⁹ Ellos aparecieron en 1974, 1976 Y 1971 respectivamente, cuando su pensamiento había alcanzado plena madurez. Los tres pertenecen a campos temáticos sobre los cuales Pucciarelli volcó la mirada reiteradamente.

El desdibujado término humanismo constituye el tema de reflexión del primer ensayo titulado "La controversia de los humanismos", donde se muestran dos vertientes interpretativas. Por un lado, aquella que sitúa al hombre, sus valores, la creatividad y aún su religiosidad, en el centro de sus intereses. Por otro, hay quienes interpretan al humanismo en identidad con las creaciones intelectuales surgidas en una cierta tradición, principalmente filosófica.

Sin embargo, después del embate librado por la ciencia y la política, puede hablarse de un nuevo humanismo que "atesoraría lo clásico", integrándolo con otros humanismos de "índole más abiertamente social". Un humanismo que intenta moderar los condicionamientos de la técnica y la ciencia, al mismo tiempo que evita el retroceso histórico de situarse con exclusividad en las fuentes greco-latinas. "El humanismo -dice Pucciarelli-, no impone un regreso a la antigüedad clásica con el fin de eximirse del compromiso de participar en nuevas creaciones. (...) No se trata pues de repetir modelos, por grande que sea el prestigio que los rodea,...sino de recrear al hombre utilizando los estímulos que proceden de sus fuentes históricas",⁷⁰

Nuestro autor bucea en aguas actuales y halla que la plurisignificación de la idea del humanismo presenta al menos cuatro marcos distintos que se elaboran a partir de otros tantos conceptos fundamentales: naturaleza, Dios, existencia y trabajo. Esos humanismos reciben la denominación de: evolutivo o científico, integral o cristiano, existencialista o filosófico, y socialista o marxista. Difíciles de conciliar entre ellos, padecen por igual las acechanzas del etnocentrismo, el totalitarismo y la masificación.

Más allá de este conciso resumen, digamos que este primer trabajo es una exposición que gira en torno de las libertades del hombre y, por ende, de los derechos que le asisten sobre la base de la noción de la diferencia. Con rigor filosófico se alude a la permanente vigencia de la libertad en el marco de la solidaridad, por lo que Pucciarelli salta el cerco de la concepción de las humanidades en la unidimensional mirada hacia el pensamiento clásico como el modélico reducto comprensivo del hombre. Esto es posible cuando el intelectual se sitúa desde el horizonte de la diferencia que cancela la creencia que el género humano debe moverse en una sola dirección. Por lo demás, sólo desde este hontanar pueden condenarse las acechanzas que menciona.

En el segundo trabajo, "Las funciones sociales de la ideología", nuestro autor toma en cuenta primero las distintas significaciones que el vocablo ideología ha recibido, desde las más amplias hasta las más precisas. Históricamente ha mentado "la totalidad de las ideas de la humanidad", como si fuese un género que alberga especies entre las cuales se hallaría, por ejemplo, la ciencia. Mas, para otra concepción ideología sería "la teoría general de las ideas", tal como en 1796 la describiera Destutt de Tracy. Circunscripta a ese tema, deja fuera del campo de estudio la "ingerencia de factores extraintelectuales" que intervienen en la génesis de las ideas.

En plena Ilustración Holbach y Helvecio se adelantaron a Marx. Para este último la ideología resultaba ser el conjunto de ideas determinado por los intereses de una clase social empeñada en disimular las verdaderas relaciones socio-económicas, a fin de preservar sus privilegios.

Sin embargo el tema es más complejo. Advierte Pucciarelli que el carácter deformante y ocultador de la ideología no cancela la validez de la totalidad de sus contenidos. Muchos conservan "su valor objetivo y su condición de genuinos conocimientos". Además, la ideología no excluye necesariamente a la utopía ya que sus contenidos suelen modificarse para adaptarse a la realidad social con el fin de no perder eficacia. Esta misma vocación compromete a veces la homogeneidad respectiva.

Sin aspiraciones exhaustivas, el autor señala y describe las siguientes ideologías: conservadorismo, liberalismo, fascismo, humanismo, anarquismo, desarrollismo, racismo e indigenismo. Todas ellas presentan al menos tres rasgos comunes: una visión de la realidad histórica, juicios de apreciación sobre ella e incitaciones para una acción política o social.

¿Puede hablarse de declinación, fin o superación de las ideologías desde cualquiera de los argumentos críticos que se han dado a conocer? La respuesta es concisa y concluyente: "... las ideologías son insuprimibles porque la vida histórica...reclama una urgente planificación del futuro inmediato. Esto no puede intentarse sin ideas acerca del mundo, del hombre y de la sociedad, así como la de una evaluación de los recursos de que se dispone y de los fines que habrán de perseguirse en la acción".⁷¹

Hoy prevalece el intelectual atento a las necesidades de los grupos sociales en sus dimensiones económicas, sociales y políticas, independientemente de su origen o clase social. Nos hallamos ante un "...nuevo intelectual, cuya tarea no puede consistir en la contemplación y la elocuencia, sino en la participación cada vez más activa en la vida práctica". "Al intelectual -agrega-, compete la elaboración y la difusión de la ideología que ha de permitir mantener la cohesión o provocar la ruptura del sistema social,...una contradicción que no resulta fácil de superar".⁷²

En el tercer escrito, "La filosofía como expresión de un tipo humano", nos dice que el descreimiento y la fe acerca del valor de la filosofía alternan el panorama actual de la misma. Sus problemas, la multiplicidad de respuestas y el antagonismo de sus fragmentos han convertido en un interrogante su propio quehacer.

¿Se trata de una actividad connatural al hombre o será más bien expresión de un tipo humano? Con el transcurrir del tiempo diversas han sido las opiniones disidentes de la idea según la cual "el filósofo es un rasgo esencial del hombre".

La separación entre cosmovisión y filosofía, interés práctico y actitud contemplativa, han marcado los caracteres que para algunos separan la conciencia filosófica del resto. Dicotomía inaceptable ha sido ésta desde Marx en adelante, para quien la filosofía se realiza en la acción.

Los rasgos de la mentalidad filosófica -actitud crítica, sensibilidad para los grandes problemas, método, vinculación de los problemas específicos con la totalidad del ser e impulso práctico-, no han sido suficientes para dar cuenta de las razones de las discrepancias doctrinales. Con este afán se han ensayado diversas respuestas, como las de Charles Renouvier, William James, Wilhem Dilthey, George Simmel, Max Scheler y Karl Jaspers, entre otras.

Pucciarelli estima que, aunque con distintos grados, todos los enigmas de la vida afectan a los hombres, pero sólo una minoría que constituye un tipo

humano, vuelca sus esfuerzos sobre problemas filosóficos. La heterogeneidad de las respuestas, en las que inciden factores personales, no impide la voluntad de universalidad de los resultados.

Explicar las diferencias filosóficas apelando a la teoría de los tipos humanos implica ciertos riesgos y la necesidad de tener en cuenta algunos cuidados entre los cuales el más importante quizá sea "el condiciona miento social de las ideas". Sin embargo, admitir la existencia de la filosofía como expresión de un tipo humano tiene para el autor valiosas consecuencias teóricas: en primer lugar, una concepción pluralista de la historia de la filosofía; y, en segundo lugar, una concepción de la verdad en cuanto congruencia de la visión del mundo con el tipo humano correspondiente. Entender los sistemas desde los tipos humanos y determinar los tipos a partir de la estructura de los sistemas no sería para el autor una circularidad infecunda, pues cada nueva instancia permitiría inéditos y abiertos niveles de claridad.

Los tres escritos comentados guardan en común una actitud de mesurado esfuerzo por presentar las diversas posiciones a las cuales se alude, con la intención de señalar las limitaciones que el autor encuentra para acotar, al mismo tiempo, su propia respuesta. Una actitud valorable sobre tópicos que para muchos han resultado inabordables por las limitaciones doctrinales que los han afectado.

El método de Eugenio Pucciarelli consiste en plantear el tema, dar cuenta de algunos interrogantes relevantes surgidos de una revisión históricoconceptual y, finalmente, señalar una posición personal más conciliadora, superadora de lo hasta el momento expresado, dando muestras de lo que entiende por tarea de la filosofía: obtener claridad sobre el tema abordado en una labor permanentemente abierta. Podría decirse que este método es de inspiración fenomenológica, por el ingrediente descriptivo y su cautela crítica en general. Describe sin pretender alcanzar certezas definitivas. El camino que sigue en cada trabajo deslinda respuestas que, sometidas a su examen crítico no le parecen adecuadas o, en todo caso, le resultan parciales. Con esto construye su propio espacio de producción, que por cierto ya es amplio. Mas el derrotero no finaliza allí, pues es posible igualmente hallar su propuesta sin que la misma venga con el ropaje de lo último y definitivo. A veces la ausencia de definiciones puede dejar al lector en situación de desazón o desamparo, pero se trata, naturalmente, de una invitación al pensar propio, con el riesgo imaginativo que todo ejercicio utópico requiere.

Numerosas son las publicaciones que han servido para la exposición y difusión del movimiento fenomenológico, en ocasiones para la publicación de fuentes, en otras para expresar la propia posición filosófica o para desentrañar problemas y cuestiones específicas. Entre ellas cabe mencionar: *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, *Nosotros*, *Sur*, *Cursos y Conferencias* (Colegio Libre de Estudios Superiores, 1931) , *Cuadernos de Filosofía* (Universidad Nacional de Buenos Aires), *Humanitas* (Universidad Nacional de Tucumán, 1942), *Universidad* (Universidad Nacional del Litoral), *Phi/osophia* (Universidad Nacional de Cuyo), y *Escritos de Filosofía* (Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 1978).

A partir de 1960 la filosofía argentina se caracteriza por el predominio de otras corrientes filosóficas que marcaron el relativo abandono de la fenomenología en pos de nuevas ideas (existencialismo, filosofía de la liberación, filosofía analítica, marxismo,...), sin embargo no debe olvidarse que ésta continúa siendo estudiada por grupos académicos especializados. Cabe decir, sin embargo, que su cultivo se enmarca dentro de estudios exegéticos detrás de los cuales no hallamos un propósito manifiesto de construir una posición filosófica personal, al estilo de los maestros, en quienes la fenomenología interesó no sólo por su importancia teórica intrínseca, sino también por sus posibilidades de aplicación a otros problemas filosóficos anclados en vectores de tipo existencia!. De las actuales promociones mencionamos, sin agotar la lista, los siguientes nombres: Héctor Mandrioni, Mario Presas, Ricardo Maliandi, Carmen Balzer, Graciela Ralon, Alcira Bonilla, Roberto Walton, Edgardo Albizu, Lucrecia Rovaletti, Maria Luisa Pfeiffer y Julia Valentina Iribarne.

Se habrá advertido que para nuestra exposición hemos tomado las expresiones 'fenomenología' y 'movimiento fenomenológico' en un sentido amplio. En cuanto a filósofos europeos, el enfoque no se ha limitado a Husserl y sus discípulos y seguidores más cercanos, sino que se ha extendido a Scheler, Hartmann y Heidegger, quienes, compartiendo la plataforma fenomenológica originaria, desarrollaron posteriormente filosofías muy distintas.

La relación de los pensadores argentinos que aquí se han seleccionado con aquel grupo de filósofos ha sido variada. Como dijimos anteriormente, quien posiblemente más absorbe de la escuela es Romero, en virtud de su interés por Husserl, pero especialmente por la asimilación de aspectos de Scheler y Hartmann. En Astrada está presente Scheler, aunque en un sentido crítico, para luego derivar su interés hacia Heidegger, sin ser esto su última etapa. En Rafael Virasoro es obvia la vinculación con Scheler, y en su hermano Miguel Angel la conexión con Husserl, aunque lo utilice para favorecer una posición hegeliana.

El lugar central que la filosofía de los valores tiene en el caso de Scheler se refleja en la concepción axiológica de Guerrero. Pucciarelli, estudioso y expositor de alto nivel sin dejar de tener una posición propia, se conecta con todos y trasluce, en su método de análisis, las características del movimiento.

Hay razón, por lo tanto, para aceptar la existencia de una etapa "fenomenológica" en la filosofía argentina del siglo veinte, que es parte importante del panorama posterior al positivismo y sigue inmediatamente a la primera reacción contra esa corriente, que tuvo en Alberini y Kom sus principales, aunque no únicos, representantes. Todo esto sin desconocer, como hemos mostrado, que la etapa fenomenológica coexiste con otras direcciones. Pero la característica principal que debe señalarse es que nuestros pensadores, partiendo de la fenomenología como elemento de renovación filosófica y de gran influencia en su momento, siguen luego cada uno su propio camino y desarrollan su pensamiento personal sin ataduras discipulares rígidas con los modelos europeos. Esto es obvio en la trayectoria total de Astrada; en la concepción estética de Guerrero; en la proclividad "existencialista" de Rafael Virasoro; en el "neoplatonismo" y el hegelianismo de Miguel Angel Virasoro; en la amplitud analítica de Pucciarelli; y en la filosofía de Romero, cuya cercanía a Scheler y Hartmann no impidió que su pensamiento maduro tuviera rasgos diferenciales y propios en el esbozo de "sistema" que es *Teoría del hombre*. Esta observación, como ejemplo que surge de los hechos, no favorece la tesis, frecuentemente sostenida, de que la filosofía latinoamericana es una copia de la que se produce en los avanzados centros occidentales. Cualesquiera sean las distancias que haya que salvar, la actitud de estos filósofos argentinos -que no son una excepción en América Latina- no fue diferente de la de sus contrapartes europeas.

Notas

- 1 Diego F. Pró, *Historia del pensamiento filosófico argentino*. Cuaderno 1. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, 1973, p.153.
- 2 José Luis Romero, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*. Buenos Aires, Solar, 1983, p.207.
- 3 Juan Carlos Torchia Estrada, *La filosofía en la Argentina*. Washington, Unión Panamericana, 1961, p.238.
- 4 Ibid., p.269.
- 5 Juan Adolfo Vázquez, *Antología filosófica argentina del s. XX*. Buenos Aires, EUDEBA, 1965, p.24.
- 6 Luis Farré y Celina Lértora Mendoza, *La filosofía en Argentina*. Buenos Aires, Docencia-CINAE, 1981, p.97.

- 7 Alberto Caturelli, *La filosofía en Argentina actual*. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1962, p.42.
- 8 Hugo Biagini, *Panorama filosófico argentino*. Bs As, EUDEBA, 1985, pAO-41.
- 9 *filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino*. Buenos Aires, EUDEBA, 1989, p.181.
- 10 Coriolano Alberini, *Escritos de filosofía de la educación y pedagogía*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letra, 1973, p.255. Alberini se refiere aquí a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires. Las cursivas son nuestras.
- 11 *Ibid.*, p.143.
- 12 Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. Col. Tierra Firme. México, FCE., 1974.
- 13 *Ibid.*, p. 35-36.
- 14 Alejandro Korn, *Ensayos filosóficos*. Buenos Aires.....
- 15 Coriolano Alberini, op. cit., p.256.
- 16 Alejandro Korn, *La libertad creadora*. Buenos Aires, Claridad, 1963, p.50-51.
- 17 Alberto Ciria y Horacio Sanguinetti, *La Reforma Universitaria*. Biblioteca Política Argentina. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1983, v.1, p.7.
- 18 José Luis Romero, *Situaciones e ideologías en Latinoamérica*. Ensayos compilados por Luis Alberto Romero. Buenos Aires, Sudamericana, 1986, pp.190-191.
- 19 Jorge J.E. Gracia, "Medio siglo de antropología filosófica en la América latina. El positivismo, 1900-1925". *Cuyo. Anuario de historia del pensamiento y la cultura argentinos*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, t. IX, a.1973, p.59.
- 20 Eugenio Pucciarelli, "Problemas del pensamiento argentino". *Cuadernos de Filosofía*. Buenos Aires, UBA., a.XV, n.22-23, enero-diciembre, 1975, p.26.
- 21 Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1969, v.2, p.618: *Clearly the Spanish American world commands a fund of translations of the original texts comparable only to that available in French, but with characteristic and different emphasis. For the selections favor realistic phenomenology rather than Husserl's idealism*. Nos interesa rescatar particularmente esta última frase.
- 22 Carlos Astrada, "Max Scheler y el problema de una antropología filosófica", *Revista de la Universidad de Córdoba*, a. XV, nov.-dic. n. 9 1928, pp. 139-171.
- 23 *Ibid.*, p.169.
- 24 *Ibid.*, p. 155.
- 25 *Ibid.*, p. 155.
- 26 *Ibid.*
- 27 Carlos Astrada, *El juego existencial*. Buenos Aires, Babel, 1933.

- 28 *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*. Buenos Aires, Imprenta de la Universidad, 1936.
- 29 *La ética formal y los valores*. La Plata, Imprenta López,
- 30 1938. Ibid., p.10.
- 31 Ibid., p.18.
- 32 Ibid., p.109.
- 33 Ibid., p.114.
- 34 Francisco Romero, *Filosofía contemporánea*. Buenos Aires, Editorial Losada, 1944, p. 200201.
- 35 Ibid., p. 207-208.
- 36 Francisco Romero, "Uteratura fenomenológica", *Verbum*, a. XXIII 1930, p. 771-725.
- 37 , "Max Scheler", *Nosotros*, a.XXII t. LXI, 1928, p.95.
- 38 El artículo fue incluido en *Filosofía contemporánea*. Buenos Aires, Ed. Losada, 1941. Citamos por esta edición. Cfr. p.169.
- 39 El artículo apareció en la revista española *Cruz y raya*, diciembre de 1934. Incluido luego en *Filosofía contemporánea*, ed. cit.
- 40 Francisco Romero, "Pérdida y recuperación del sujeto en Husserl", *Sur*, noviembre, 1936. El artículo fue incluido en *Filosofía contemporánea*, ed. cit.
- 41 , "Descartes y Husserl", en *Escritos en honor de Descartes*. La Plata, Universidad de La Plata, 1938.
- 42 Y Eugenio Pucciarelli, *Lógica y nociones de teoría del conocimiento*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1938. Hay varias ediciones posteriores.
- 43 Incluido en Francisco Romero, *Filosofía de la persona y otros ensayos de filosofía*. Buenos Aires,Ed. Losada, 1944.
- 44 Rafael Virasoro, "La ética de Scheler. Sus fundamentos teóricos", *Universidad*. Universidad Nacional del Utoral, n. IO, 1941, pp.95-123; "El sentido moral del amor en Scheler", *Nosotros*, n. 296-7 enero - febrero 1934 a. XXVIII, pp. 41-60; *Introducción al estudio de la fenomenología de Husserl*. Copia mimeográfica, s/f. Virasoro reseñó en reiteradas oportunidades las obras de Scheler, publicadas en diversas revistas.
- 45 " Finalismo en el ser y en el deber ser", *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, Tercera época, a. 111, n. 4, octubre-diciembre, 1945, p.251. Reeditado en la obra del autor, *Vocación y moralidad*. Santa Fe, Ed. Castellví, 1949.
- 46 Ibid., p. 252-253.
- 47 Ibid., p. 257.
- 48 Ibid., p. 256.
- 49 Rafael Virasoro, *Envejecimiento y muerte*. Santa Fe, Imprenta de la Universidad del Litoral, 1949.

- 50 Ibid., p. 34.
- 51 Ibid., p. 62.
- 52 Luis Juan Guerrero, *Estética operatoria en sus tres direcciones*. Tres tomos: 1. *Revelación y acogimiento de la obra de arte. Estética de las manifestaciones artísticas*. Buenos Aires, Editorial Losada, 1956; 11. *Creación y ejecución de la obra de arte. Estética de las potencias artísticas*. Buenos Aires, Editorial Losada, 1956; 111. *Promoción y requerimiento de la obra de arte. Estética de las tareas artísticas*. Buenos Aires, Editorial Losada, 1967.
- 53 Op. cit., t. 1, p. 13.
- 54 Ibid., p.14.
- 55 Luis Juan Guerrero, *Detenninación de los valores morales. Materiales para la constitución de una axiología general como fundamento de la Etica axiológica*. Prol. de Diego F. Pró. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, 1983.
- 56 Op. cit., p. 48.
- 57 Arturo Andrés Roig, "El neo-platonismo aporético de Miguel Angel Virasoro", *Cuadernos de Rlosoffa*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, a. 'IV, n. 22-23, enero-diciembre 1975, pp. 215-234.
- 58 Ibid., p. 215.
- 59 Miguel Angel Virasoro, *Para una nueva idea del hombre y de la antropología filosófica*. Col.Cuadernos de Humanitas.Tucumán, Universidad Nacional de Tucurnán, 1963.
- 60 "Intuición directa e intuición fundada en Husserl y en Hegel". Revista *Universidad*. Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, abril-junio 1945, pp. 179-219.
- 61 , "Existencialismo dialéctico". Revista *Humanitas*. Tucumán, Universidad Nacional de Tucurnán, a. IV, n. IO, 1958, pp. 13-47.
- 62 Ibid., p. 18.
- 63 Ibid., p. 19.
- 64 Ibid., p. 22.
- 65 Ibid., p. 23.
- 66 Ibid., p. 28.
- 67 Ibid., p. 44.
- 68 Ibid., p. 45.
- 69 Eugenio Pucciarelli, *Los rostros del humanismo*. Estudio preliminar de Malena Lasala. Buenos Aires, Banco de Boston, 1987.
- 70 Ibid., pAl.
- 71 Ibid., p. 72
- 72 Ibid., p. 79-80.