

01055

2

2eq.

CONSIDERACIONES SOBRE EL HOMBRE Y  
LA INTENCIONALIDAD ESPIRITUAL

ESTUDIO BASADO EN LA PROPUESTA  
DE FRANCISCO ROMERO

TESIS QUE PARA OBTENER LA MAESTRIA EN ESTUDIOS  
LATINOAMERICANOS PRESENTA ROBERTO MORA MARTINEZ



257407

UNAM - FFYL

MEXICO, D.F.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

1998



Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## INDICE

INTRODUCCION p. 1.

### I PARTE: EL CONTEXTO DE FRANCISCO ROMERO

**Cap. 1.** Francisco Romero en su contexto. p. 6

- a) Apuntes sobre fines del siglo XIX en la sociedad argentina p. 8
- b) El proyecto social de la oligarquía argentina p. 8
- c) El ingreso de Romero a las fuerzas armadas p. 9
- d) La tendencia del gobierno de Argentina. p. 11
- e) El gobierno, el comercio, la Segunda Guerra Mundial y el interés por los Estados Unidos. p. 13

**Cap. 2.** El ambiente intelectual. p. 19

- a) La filosofía en Argentina, consideraciones sobre el positivismo. p. 19
- b) El neokantismo en Alejandro Korn. p. 23
- c) Presencia de la filosofía de Korn en Romero. p. 30
- d) Presencia de Dilthey, Scheler y Hartmann en Romero. p. 34
- e) Propuestas de Romero. p. 39

### II PARTE: FILOSOFIA Y TEORIA DEL HOMBRE

**Cap. 1.** La Propuesta Filosófica de Francisco Romero p. 43

- a) La filosofía. p. 43
- b) La filosofía y sus características. p. 48
- c) Filosofía, cultura y universalidad. p. 50
- d) Primera propuesta de un programa filosófico para la teoría antropológica. p. 53

**Cap. 2.** La filosofía de la persona. p. 55

- a) Observaciones a la primera exposición de Romero. p. 61
- b) Desarrollo de la concepción del hombre en Romero. p. 63
- c) Segunda propuesta de un programa filosófico para la teoría antropológica. p. 71
- d) Observaciones a los posteriores trabajos (sobre la persona) de Romero. p. 72

**Cap. 3. Teoría del Hombre. p. 74**

a) La intencionalidad. p. 77

b) Características del sujeto y del objeto. p. 82

c) La comunidad objetivante. p. 85

d) Cultura, naturaleza y la dualidad del hombre. p. 87

e) La trascendencia y el espíritu. p. 90

f) El espíritu y los valores. p. 96

g) La afirmación ética. Proyecto de Francisco Romero. p. 100

### **III PARTE: LA TRASCENDENCIA DE LA OBRA DE ROMERO**

**Cap. 1. Trabajos posteriores a Teoría del hombre. p. 102**

**Cap. 2. Recepción de Teoría del hombre, en el ámbito filosófico latinoamericano. p. 110**

a) Valor y trascendencia. p. 119

### **IV PARTE: REFLEXION FILOSOFICA**

**Cap. 1. El aporte a la comprensión de Francisco Romero. p. 133**

a) Conciencia, sin más. p. 134

b) El ser humano y el lenguaje p. 136

c) Transmisión y consolidación de lo humano. p. 137

d) La realidad: conciencia y valores. p. 141

**CONCLUSIONES p. 146**

**BIBLIOGRAFIA p. 156**

## INTRODUCCIÓN

El ser humano, como ser social, siempre será heredero de un conocimiento creado por sus antecesores. Sin embargo, lo fundamental en la vida de los hombres es la "experiencia personal". Con esta expresión indicamos que las creaciones culturales, saberes, creencias, religiones, etcétera, de una determinada época, así como de una población específica, dotan al hombre de una herencia con la cual ha de contar para poder satisfacer sus dudas sobre los problemas mundanos o extramundanos.

Comprender al hombre<sup>1</sup>, lo que es, cómo se le puede entender, saber en qué consiste lo humano, ha sido una de las principales preocupaciones que atestigua la historia de la filosofía. Profundizar en el ser del hombre es tarea difícil, ya que éste es al mismo tiempo sujeto y objeto de estudio. Preguntar sobre el ser humano es una de las múltiples inquietudes que nos asaltan durante nuestra existencia. La búsqueda de respuestas, a pesar de las dificultades teóricas, epistemológicas y ontológicas que implica el análisis del ser humano, ha guiado la investigación al estudio de la antropología filosófica del Argentino Francisco Romero (1891-1962), ya que a través de su trabajo (dicho sea de paso, ésta constituye uno de sus aportes a la filosofía) trató de aclarar algunos de los enigmas señalados líneas arriba.

Estudiamos la teoría del hombre expuesta por el filósofo argentino, con la intención de comprender cuál era la concepción que tenía respecto del ser humano; bajo qué influencias o pensamientos directrices desarrolló sus ideas. Para introducirse en el proyecto de la filosofía y con ello comprender mejor sus reflexiones y aportes a la filosofía del hombre, se emplea las directrices de tipo metodológico que señala la Historia de las Ideas (filosóficas) en

---

<sup>1</sup> El concepto "hombre" en esta investigación se entiende en el uso que tuvo en la primera mitad del siglo XX, con los inicios de la antropología filosófica, cuando designaba al género humano. Creemos que este es el sentido que Romero emplea en su Teoría del hombre. En este trabajo el término "hombre" es empleado para designar a los miembros de la especie humana, no en su acepción de género masculino excluyente del género femenino. Por tal motivo, se emplearán indistintamente los conceptos hombre y ser humano.

América Latina. Contextualizar el pensamiento es el primer paso, ello significa ubicar el desarrollo de las ideas en una circunstancia y tiempo específicos, esto permite la interpretación sobre cómo pudo haber retomado las tendencias filosóficas imperantes de ese momento histórico y reelaborarlas para dar satisfacción a sus dudas.

### **La Historia de las Ideas en la Historia de la Filosofía.**

Quando se estudia el desarrollo de una propuesta filosófica es de gran importancia considerar las circunstancias históricas en las que desarrolló dicha propuesta<sup>2</sup>. Esto se debe a que el ser humano produce en sociedad, no sólo en el sentido material de este término, sino también en el cultural. Crea signos, símbolos, construye ideas con las cuales trata de explicar el origen de las cosas, del mundo. El pensamiento del ser humano está en alguna medida condicionado al momento histórico en el que desenvuelve su existencia.

La disciplina que nos permite contextualizar, en el sentido de ubicar una circunstancia lo que posibilita la interpretación de la manera en como las distintas actividades humanas (económica, política, artística, etcétera) se interrelacionan e intervienen en la producción individual de ideas, lo que permite entender cuáles son los aportes personales, que sólo un hombre el filósofo Romero, en nuestro caso, desarrolló.

Contextualizar el proyecto filosófico de Francisco Romero, es un paso indispensable para comprender cuál era el problema o la duda que lo motivaba a reflexionar sobre el ser humano, con esta base es posible destacar el supuesto teórico de su antropología filosófica. Así, nuestro trabajo tratará de

---

<sup>2</sup> No está por demás señalar que en cualquier otra rama del conocimiento es de gran importancia el estudio del contexto histórico en el que se produce, ya que con ello se entiende mejor las ideas o sus propuestas.

comprender la época en la que vivió Francisco Romero, pues ello ampliará nuestra visión sobre las tendencias filosóficas, así como a los pensadores tales como Nicolai Hartmann, Max Scheler principalmente entre otros, que él retomó para desarrollar sus ideas; ámbito de estudio enmarcado en la primera parte del presente trabajo.

Por otra parte, para comprender con mayor profundidad la propuesta del autor, en la segunda parte del trabajo se estudia el desenvolvimiento o evolución de las ideas expresadas por Francisco Romero respecto del hombre, nos permitirá comprender la manera en que nuestro autor no sólo se apropió el pensamiento de la época, sino que también nos señalará la madurez con la que fue desarrollando un pensamiento propio. De su primer trabajo en el que abordó la filosofía de la persona, Romero posteriormente desarrolló estudios para establecer el programa de una filosofía, en ellos desarrolla temas como los de estructura, cosmos, universalidad, naturaleza y espíritu, bases de su trabajo más orgánico *Teoría del hombre (1952)*, en donde desarrolla las ideas de trascendencia, intencionalidad natural e intencionalidad espiritual.

La tercera y última parte de esta tesis abarcará diversos aspectos. Éstos van desde las reflexiones posteriores de Francisco Romero con respecto a su antropología filosófica, hasta la recepción que esta teoría antropológica tuvo en Latinoamérica. Finalmente, con base en el estudio de las propuestas de Francisco Romero así como de las observaciones y las críticas a su propuesta, aventuraremos por nuestra cuenta una serie de reflexiones con la esperanza de aportar ideas que nos lleven a comprender mejor al ser humano.

En las conclusiones se exponen las ideas concernientes a la conciencia, sin más, es decir, sin adjetivos, por otra parte respondemos a una pregunta importante, ¿tiene o no tiene la filosofía una función social?,

en la respuesta se indica la importancia de considerar a los distintos grupos o clases.

Sólo resta señalar algunas limitaciones del presente trabajo. No creemos haber agotado el examen de los estudios que versan sobre la obra de Francisco Romero. Asimismo, se echará de menos una explicación más profunda sobre otros aspectos que, si bien no abordan directamente la problemática sobre el hombre, de alguna manera forman parte del tema. Tal es el caso de la filosofía o ciencias de la cultura y del tema de los valores.



I PARTE

EL CONTEXTO DE FRANCISCO ROMERO

## 1. FRANCISCO ROMERO EN SU CONTEXTO

Para comprender la obra de Francisco Romero es recomendable estudiar el ambiente social, económico, intelectual y filosófico de la época en la que vivió. Debemos conocer la situación histórica, ya que ésta nos puede orientar sobre las posibles influencias que la sociedad argentina en específico y la latinoamericana de manera relativa, causaron en las reflexiones de nuestro autor. Por tal motivo, esta investigación inicia con un análisis de las circunstancias socio-históricas de Argentina.

Iniciar un estudio sobre cualquier sociedad debe comenzar por el desarrollo de un particular modo de existir, lo que posibilita una explicación sobre la manera en que éste influye en el pensamiento de un filósofo, cuya parte central es su teoría antropológica. Consideramos que para entenderla no sólo debemos efectuar una simple lectura y recopilación de los diversos escritos en los que trató el tema. Esta manera de trabajar sólo nos llevaría a señalar cómo desarrolló el tema a través de sus diversos textos y escribir algunas observaciones y críticas a lo que sobró o faltó por mencionar. Incluso se podría anotar si estamos o no de acuerdo con las posturas asumidas por el maestro. Empero, ésta es una, entre otras de las finalidades de nuestro trabajo. La propuesta principal consiste en tratar de continuar y en la medida de lo posible renovar el pensamiento de Romero.

Nuestro interés por la base material de las sociedades tiene su punto de partida en la obra misma del filósofo argentino. Cuando nuestro autor apunta la diferencia entre el hombre y el animal, señala la importancia de la situación material, pues el hombre es el único ente que vive en una naturaleza transformada con un fin que va más allá de las situaciones vitales, es decir, un mundo construido por el ser humano.

El maestro argentino indica que tanto el hombre como el animal tienen que satisfacer ciertas necesidades vitales. Empero, en la manera de satisfacerlas se establece la diferencia entre el hombre y los animales. Ya

que el animal, sólo tiene medio ambiente, es decir, conjunto de incitaciones y resistencias que determinan su conducta, mientras que el hombre es un ser intencional que dirige sus actos de manera objetiva, independientemente de las incitaciones de la naturaleza. Además el ser humano se distingue por poseer espíritu. En este aspecto Romero sigue a Max Scheler quien le asigna al espíritu tres notas fundamentales: 1) libertad, 2) objetividad, 3) autoconciencia<sup>1</sup>. La objetividad es el aspecto más importante para Romero, pues es a través de esta función espiritual que el hombre se dirige hacia lo que es o lo que vale, propiciando con ello un mundo en el que los actos se proyectan hacia la esencia o el valor y sin supeditarse al interés individual.

Al apuntar Romero que el hombre objetiva su entorno, hace alusión expresa a la formación de una sociedad creadora o forjadora de bienes culturales, entre los cuales se desenvuelve la vida del ser humano. Así, éste ha transformado su entorno elevándolo a la categoría de mundo. Ésta, de acuerdo a nuestro autor, indica la formación y existencia de objetos de cultura con significación propia e independiente, ajenos a cualquier influjo que del hombre (como productor) puedan recibir. En este sentido, el maestro argentino indica que el espíritu es parte de la cultura, porque él mismo se ha ido creando en cuanto creaba la cultura. esto queda mejor explicitado en el quinto capítulo donde desarrollamos su antropología filosófica.

Como se indicó para entender su pensamiento filosófico, es menester estudiar la situación de la Argentina, comprender sus peculiaridades, ubicar el ámbito social en el cual Francisco Romero desarrolló su antropología filosófica. Desde esta perspectiva podremos comprender las ideas expresadas por Romero en torno al hombre, al sujeto objetivador, ideas básicas en la conformación de su pensamiento filosófico.

#### a) APUNTES SOBRE FINES DEL SIGLO XIX

---

<sup>1</sup> Cf. Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1974, trad. de José Gaos, Prólogo de Francisco Romero.

## **EN LA SOCIEDAD ARGENTINA**

En la historia de la sociedad Argentina se manifiestan durante la segunda mitad del siglo XIX problemas económicos y sociales que dividen los intereses del interior y del litoral de este país. En esa época el país mantuvo una constante relación con los puertos más importantes del mundo para comercializar su producción agrícola y ganadera. Debido al comercio internacional los hombres de la pampa húmeda lograron colocar sus intereses por encima de los del interior, en donde había una gran cantidad de mestizos. La sociedad del interior se mantuvo casi estática, sin cambio, pues la población se encontraba lejos de la economía de mercado mundial, viviendo de actividades de subsistencia y del comercio local.

Las condiciones económicas y materiales propiciaron lo que se ha denominado como el segundo ciclo de la historia rioplatense, etapa caracterizada por favorecer el aluvión migratorio europeo. A través de la inmigración, los padres de Francisco Romero llegaron a la Argentina provenientes de España, donde el maestro había nacido en 1891. Llegó a la edad de tres años al país que adoptará finalmente como su patria y en el cual transcurrirá la mayor parte de su vida. Allí falleció en el año 1962.

### **b) EL PROYECTO SOCIAL DE LA OLIGARQUÍA ARGENTINA**

Antes de pasar al siguiente apartado, hay que destacar algunos aspectos sobre el proyecto social de la oligarquía argentina, ya que este grupo estructuró (en gran parte) la conformación social económica y política.

Civilizar a la Argentina en la segunda mitad del siglo XIX, captar sangre europea, blanquear la pampa (como lo postularon Juan Bautista Alberdi [1810-1884] y Domingo Faustino Sarmiento [1811-1888]), modernizar la tecnología y la práctica de políticas liberales, eran los objetivos fundamentales para colocar a este país entre las naciones más ricas del mundo. De acuerdo a ese proyecto se promulgó una legislación en favor de los

inmigrantes -incluso afectando intereses de los nacionales-, artimaña del Estado con la finalidad de orientar la migración de los europeos hacia el Río de la Plata. Con gran éxito, ya que la mayoría de los pobladores llegados fueron de origen Europeo. El plan fue un éxito y un fracaso, porque si bien se logró poblar el espacio nacional, la limitada visión de la clase planificadora "impidió que el proceso de civilización deviniera en transformación productiva de ese espacio<sup>2</sup>", tal como ocurrió con los Estados Unidos.

Los inmigrantes toparon con una oligarquía terrateniente, que los necesitaba, pero también los ignoró, asignándoles el mismo lugar social que tenían los indígenas en América Latina. Por tal motivo, los europeos recién llegados sólo se pudieron incorporar al trabajo en calidad de mano de obra o en el caso de sus descendientes en las fuerzas armadas. Aunque es conveniente señalar que debido al mismo proyecto civilizador, la educación impartida posibilitó en algunos casos la promoción social, hecho de gran importancia, ya que de no ser así, no se podrían explicar el rectorado de la universidad de Buenos Aires de Risieri Frondizi ni el ascenso de Arturo Frondizi a la presidencia del país (incluso el caso del mismo Francisco Romero).

### **c) EL INGRESO DE ROMERO A LAS FUERZAS ARMADAS**

El ejército fue uno de los medios de promoción social que resultaron más benéficos para los hijos de los inmigrantes que no quisieron trabajar en el campo como peones o no encontraron empleo en las ciudades. Incluso, en ocasiones las fuerzas armadas les brindaron el *status* social que los padres no consiguieron, a pesar de haber alcanzado un buen nivel económico.

El ingreso en las fuerzas armadas fue el recurso de Francisco Romero para ubicarse en la sociedad argentina. Éste se especializó como ingeniero de ferrocarriles. Sin embargo, la formación militar no desvió el interés de Romero por el estudio de la literatura, a la que de joven dedicó sus primeras

---

<sup>2</sup> *Argentina: el futuro hoy*, Buenos Aires I.L.C.T.R.I. - Siglo XXI, 1981, (Historia y sociedad), p. 38.

colaboraciones periodísticas; combinando ésta con el estudio de la filosofía europea. Señalemos que ya para el año de 1923 (aún perteneciendo al ejército) Romero comienza a editar estampas biográficas de los filósofos europeos más reconocidos de la época y también aparecen sus primeros artículos de difusión del pensamiento de los intelectuales más ilustres dentro del viejo continente.

Consideramos prudente analizar un poco más la estructura militar, pues sólo así entenderemos por qué la milicia fue una institución de promoción social. Para tal efecto debemos tomar en consideración la conformación de ésta corporación en Argentina. Alain Rouquié apunta:

El ejército modernizado y 'profesionalizado' a principios de siglo [XX] según el modelo prusiano pertenece más al Estado que a la sociedad. Merced a una serie de recursos político-institucionales propios, las fuerzas armadas gozan de una fuerte capacidad de autonomía tanto en relación a los transitorios gobernantes como frente a los distintos grupos sociales y políticos<sup>3</sup>.

En el ejército las promociones se daban según criterios meritocráticos, éstos considerados de acuerdo a la utilidad de los soldados para el mantenimiento de la estabilidad social, sólo entendida como quietud de la población -no como democracia-. Con esta mentalidad los militares se concebían como "socios mayoritarios en un juego complejo y a veces bizantino en el que nada se hace contra ellos o sin ellos"<sup>4</sup>.

1930 es una fecha relevante para el estudio que realizamos, porque en éste se produjeron dos hechos de gran importancia. El primero, es que Francisco Romero abandonó la milicia para dedicarse de lleno a la docencia de la filosofía. Empero, cabe destacar que Romero no sólo estudió el pensamiento europeo, pues también tuvo grandes maestros argentinos. Entre los profesores

---

<sup>3</sup> Alain Rouquié, "Hegemonía militar, Estado y dominación social", p. 26, en Rouquié Alain, Comp. *Argentina, Hoy*, México, Siglo XXI, 1982. (Historia inmediata).

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 27.

que influyeron en Romero se encuentran: Alfredo J. Ferreira (1863-1938), abogado y pedagogo correntino, jefe del movimiento positivista y profesor de Ética en la Universidad de La Plata; Alejandro Korn (1860-1936) maestro y amigo, constituyó la influencia más importante en su vida y con él fundó, antes en 1929, la Sociedad Kantiana de Buenos Aires. A partir de este momento se profesionalizó su trabajo filosófico y resalta ante nuestros ojos su interés por el estudio de la historia de la filosofía. El segundo hecho, coincidió con la etapa considerada como "democracia restringida"<sup>5</sup>, ya que los gobiernos militares, en sus diferentes oportunidades, lograron excluir de la escena política a los partidos populares. Las alianzas político-militares impidieron que los principios constitucionales liberales tuvieran relación con la naturaleza del poder real.

Un aspecto interesante de esta democracia restringida es que el presidente Agustín Prado Justo en 1932 fue el primero en restringir las acciones populares para mantener el poder de las élites tradicionales. Esto lo llevó a cabo a través de la proscripción de los radicales, quienes sufrieron el fraude de las elecciones del 32. En opinión de Agustín Prado Justo evitó la incertidumbre que pesaba en el clima social debido a las manos inexpertas de la plebe radical<sup>6</sup>.

#### d) LA TENDENCIA DEL GOBIERNO ARGENTINO

---

<sup>5</sup> En los años que van de 1916 a 1930, se habla de una democracia ampliada (son los años de gobierno del Partido Radical). La democracia ampliada es una etapa histórica de la Argentina en la cual desde fines del siglo XIX, el sistema oligárquico se debilitó debido a cambios internacionales e internos (se acumularon efectos de la segunda revolución industrial, el ascenso de la empresa monopolista, el replanteo del equilibrio entre las grandes potencias de la Primera Guerra Mundial, etcétera), lo cual propició diversos ataques convergentes hacia distintos sectores sociales y políticos. Así, "las clases medias obreras y urbanas se desarrollaron en número y peso específico, se organizan política y sindicalmente". (KAPLAN, Marcos, *Ciencia, sociedad y desarrollo*. México, UNAM, 1987. p.274). Con lo cual logran una participación ampliada. Por ello al período siguiente se le conoce como de participación restringida o de democracia restringida.

<sup>6</sup> Cfr. Alain Rouquié, *Hegemonía militar...*

Este primer acercamiento a la sociedad argentina sería un magro esfuerzo si no se anotasen algunos datos más sobre la tendencia histórica general, tanto de la economía como de la política de esa nación.

Por ejemplo, en materia económica uno de los criterios utilizados para tratar de consolidar la afluencia de capitales europeos, fue a través de jugosas concesiones y empréstitos, con el fin de dirigirlos hacia las empresas más rendidoras. Esta política permitió que en pocos años los desiertos fueran cruzados por vías férreas, se equiparan puertos y se instalaran frigoríficos, además de centrales eléctricas y fábricas.

Al mismo tiempo que se producía el aluvión de inmigrantes latinos llegaron los capitales ingleses, con los cuales se instauró la Compañía Rioplatense, exportadora de productos alimenticios. Así, desde finales del siglo XIX Argentina quedaría incorporada a la división internacional del trabajo como parte dependiente de la hegemonía británica. A fines del siglo XIX y principios del XX Argentina y Uruguay pesaban en el mercado mundial a través de un modelo primario exportador de carnes y trigo principalmente.

Para comprender la relevancia de las inversiones extranjeras en la Argentina, debemos señalar que en vísperas de la Primera Guerra Mundial recibió una inversión del exterior que equivalió al 50 % del activo fijo total existente en el país (es justo mencionar la existencia de capitales ingleses, alemanes, franceses y norteamericanos). Cabe apuntar que las anteriores inversiones estaban encaminadas a las empresas exportadoras de carnes y trigo. Darcy Ribeiro, al reflexionar sobre este respecto, apuntó que "su viabilidad se asentaba en la disponibilidad de mano de obra y de capitales europeos dentro del plan consistente en trocar alimentos por sus manufacturas industriales"<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Darcy Ribeiro, *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, Caracas, Venezuela, Ayacucho, 1992. (Biblioteca Ayacucho) p. 440.



Entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX el Estado estaba dirigido por una oligarquía con amplio dominio del sector agroexportador. Lo anterior se esclarece si observamos que los terratenientes ligados al sistema exportador, se convirtieron en la fracción capitalista nacional que cedió "una parte de la renta agraria al capital imperialista, mediante el usufructo de una serie de ramas vinculadas a la exportación de la producción primaria en las tierras pampeanas"<sup>8</sup>.

Sin embargo, la viabilidad económica del país tuvo que enfrentar la embestida de la producción de Canadá, Australia y Nueva Zelanda, competitividad que acabaría por fijar los nuevos precios básicos para los cereales. Por otra parte, las carnes y el trigo se intercambiaban por manufacturas cada vez más gravosas (bienes manufacturados en Europa y Estados Unidos, asimismo se imitaba un modelo de consumo originado en países proveedores de bienes industriales), lo que ocasionó un desbalance en las ganancias.

Ante estas prácticas económicas y políticas la economía independiente de Argentina se sumió en crisis sucesivas:

frente a competidores integrados en sistemas comerciales privilegiados y mejor preparados para la producción de los mismos artículos en virtud del carácter no oligárquico de su estructura agraria<sup>9</sup>.

#### **e) EL GOBIERNO, EL COMERCIO, LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL Y EL INTERES POR LOS ESTADOS UNIDOS**

En lo referente al comercio, a los indicadores económicos y sociales, al ingreso por habitante, urbanización, alfabetismo, etcétera, encontramos que la

---

<sup>8</sup> Carlos Abalo, "Modalidades de acumulación y grupos de poder en Argentina", en Varios autores *Capital transnacional, Estado y clases sociales en América Latina*. México, Ediciones de Cultura Popular División de Estudios de Posgrado, Facultad de Economía de la UNAM, 1981. (Economía). Selección y prólogo de Américo Saldívar, p. 253.

<sup>9</sup> Darcy Ribeiro, *Op Cit.* p. 440.

Argentina para 1930 había obtenido satisfactorios resultados. Sin embargo, con el tiempo este país asumió el papel de una economía refleja, es decir, dirigida desde afuera. En este sentido, su estructura productiva era muy vulnerable. A decir de Aldo Ferrer, el país no era subdesarrollado sino subindustrializado.

Para Ferrer el hecho de la subindustrialización se puso de manifiesto cuando en el mismo años de 1930: "la quiebra del sistema multilateral de comercio y pagos y la violenta caída de los precios mundiales revelaron la vulnerabilidad de un sistema económico demasiado dependiente de un sólo sector productivo"<sup>10</sup>.

Es en 1930 cuando se inicia el proceso de la sustitución de importaciones (año coincidente con el marco de inestabilidad institucional que arranca con el derrocamiento de Irigoyen), la cual sería acelerada por la Segunda Guerra Mundial. Esta evolución alejaría más al país de sus fuentes tradicionales de abastecimiento, revelando el alto costo de una estructura productiva desequilibrada y subindustrializada.

Es importante señalar en este acápite que, en la historia de Argentina, en 1930 se inició el primer golpe militar, después de casi 80, años de gobiernos constitucionales, periodo que se podría denominar como de preponderancia de las fuerzas armadas, que prometieron en sus diversas oportunidades un destino de grandeza, en cambio ofrecieron un proceso de inestabilidad política que repercutiría indiscutiblemente en la economía de la nación. En lo referente a la esfera intelectual, el movimiento estuvo apoyado por algunos intelectuales de derecha, quienes se encontraban disgustados con el liberalismo individualista de los viejos conservadores. En opinión de Adolfo Vázquez, para este grupo

---

<sup>10</sup> Aldo Ferrer, "La economía Argentina bajo una estrategia 'preindustrial' (1970-1980)" en Alain Rouquié, *Argentina Hoy...*, p. 168.

el orden básico de la sociedad argentina debe buscarse en principios filosóficos y teológicos olvidados por el pensamiento moderno, al que consideran fuente intelectual de todas las calamidades de nuestro tiempo<sup>11</sup>.

En este clima político-social, mientras Alejandro Korn se afilió al Partido Socialista, Coriolano Alberini (1886-1960) mantuvo una posición prescindente, actitud con la que en su segundo decanato<sup>12</sup> pudo continuar con la obra administradora y científica de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Francisco Romero, mientras tanto "elabora ensayos acerca de la persona, tan opuestos a los extremistas de izquierda como a los de derecha"<sup>13</sup>. No sabemos si Romero era militante o simpatizante de algún partido político, pero lo notorio es que separaba la acción política de la reflexión filosófica.

Continuando con el estudio sobre la sociedad argentina, debemos señalar que en diversas ocasiones se suprimieron las elecciones, establecidas por la ley del sufragio universal que rige en esta nación desde 1912. Los años más importantes del poder militar fueron los 30s, 43, 55, 62, 66 y 76, del actual siglo. Alain Rouquié señala que de 1930 a 1980, ningún presidente fue libremente escogido, sin condicionamiento ni veto militar. De acuerdo a estadísticas Rouquié apunta que de 1930 a 1973 hubo 16 presidentes, de los cuales 11 fueron militares. Un balance sobre el tiempo que duraron en el gobierno los presidentes en los años que van de 1930 a 1971, señala que éstos

---

<sup>11</sup> Juan Adolfo Vázquez, *Antología filosófica de Argentina del siglo XX*, Buenos Aires, EUDEBA, 1965. p. 25.

<sup>12</sup> Se llama así a la dirección de la facultad aludida. Decano es lo que en México se conoce como Director.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 26.

permanecieron en su cargo por un espacio de 2 años 10 meses en promedio. Lo que prácticamente era una historia desconocida para el país<sup>14</sup>.

Por otra parte, en 1945 (etapa coincidente con el marco de la Segunda Guerra Mundial), triunfa el "Justicialismo", movimiento de masas que invocaba ideas y sentimientos antiliberales. Sin embargo, al no contar con teóricos propios "encontró en los grupos nacionalistas, particularmente de católicos de extrema derecha, la colaboración que le convenía para desplazar de las universidades a quienes en 1945 se opusieron públicamente a la política de su conductor"<sup>15</sup>.

En las universidades de Buenos Aires y La Plata el alejamiento de Francisco Romero en 1946 fue notorio, así como el de Vicente Fatone (1903-1962). Continuó el maestro argentino su actividad docente en el Instituto Nacional del Profesorado secundario<sup>16</sup>, además ofrecía cursos y conferencias, particularmente en el Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires<sup>17</sup>, así como en ciudades de provincia.

Dentro del marco socio-histórico que estudiamos, la Segunda Guerra Mundial es un tema importante a tratar, pues durante su desarrollo se consolidan las relaciones comerciales con los Estados Unidos en el continente americano. En el caso argentino las relaciones se estrechan, no sólo en el marco económico sino también en el plano intelectual (un hecho curioso es que, los intelectuales de esta nación se interesan más por la filosofía germánica).

---

<sup>14</sup> Por ejemplo, Rouquié escribe que de 1862 a 1930 ningún presidente fue llevado al poder por un movimiento armado.

<sup>15</sup> Juan Adolfo Vázquez, *Op Cit*, p. 28.

<sup>16</sup> Colegio en el cual se preparaba a los profesores para la enseñanza media o bachillerato.

<sup>17</sup> Escuela de Derecho y Leyes.

Según la correspondencia que sostenía Francisco Romero con Edgar Sheffield Brightman (que en esos años desempeñaba el cargo de director en la Sección Filosófica de Posgrado en la Universidad de Boston), este último le comentaba en aquellos años al maestro argentino:

In these days of empirical tensions a distress it is all the more important that the philosophers of all nations become more keenly of the essential unity of the spirit wherever it manifests itself<sup>18</sup>.

Es justo señalar que durante el conflicto, ni Romero ni Brightman se contentaron con adoptar una actitud contemplativa ante este hecho, pues el maestro argentino presidió la Comisión Argentina de Ayuda a los Intelectuales Españoles (recordemos que Francisco Romero era de origen español); mientras que por su parte Brightman lideró el Comité de la Asociación Norteamericana de Filosofía (división oriental), para atender el problema de los profesores germanos exiliados.

Se considera que esta hecatombe internacional tuvo una gran importancia en la experiencia de muchos intelectuales de distintas naciones en la medida que en "la Segunda Guerra Mundial el tema de la dignidad y de la libertad de la persona humana se convirtió en un tema capital"<sup>19</sup>. Incluso después de la gran catástrofe, el tema de la persona (su dignidad y libertad) continuó aumentando en importancia en el pensamiento filosófico.

La filosofía de la persona adquiere en Brightman al igual que en Romero una presencia destacada. El primero apunta que el personalismo "sostiene la

---

<sup>18</sup> Se considera que la cita presenta errores gramaticales, seguramente esto ocurrió en el momento de la transcripción que Biagini realizó de la carta que Edgar Sheffield B. envió a Romero. Sin embargo, la idea central es que: En esos días [de la Segunda Guerra Mundial] cuando se experimentaban [grandes] tensiones y aflicciones, lo más importante para los filósofos de todas las naciones era mantener la unidad esencial del espíritu donde éste se manifieste.

Citado por Hugo Biagini en *Filosofía Americana e Identidad. El conflictivo caso argentino*, Buenos Aires, EDUEBA, 1989. (Temas) p. 274.

<sup>19</sup> Héctor González Uribe, "El problema de la persona humana en perspectiva histórica" en *Revista Mexicana de Filosofía*. Año VI. 1964. No. 7. p. 58.

autonomía de cada ser humano quien, por resultar fundamentalmente libre, no puede reducirse a mera individualidad, trascendiendo los condicionamientos bio-físicos, psico-sociales, etcétera"<sup>20</sup>. Mientras que Francisco Romero señala a la persona como la culminación de etapas de trascendencia en las cuales cada una es superior a la que le precede y apunta "la serie cuerpo físico, ser vivo, psique, espíritu, muestra un conocimiento del trascender; y este crecimiento llega al máximo posible en el espíritu"<sup>21</sup>.

Como un dato interesante, después de la Segunda Guerra Mundial la influencia del pensador germano Max Scheler, cedió su lugar a otras propuestas filosóficas, como el existencialismo.

---

<sup>20</sup> Hugo Biagini, *Op. cit*, p. 274.

<sup>21</sup> Juan Adolfo Vázquez, *Op. cit*, p. 166.

## 2. EL AMBIENTE INTELECTUAL

### a) LA FILOSOFIA EN ARGENTINA

#### CONSIDERACIONES SOBRE EL POSITIVISMO

Para comprender la cultura de cualquier pueblo es importante el conocimiento de las reflexiones de sus intelectuales. Para el presente trabajo debemos considerar en primer lugar el pensamiento de Alejandro Korn (de descendencia europea). Este pensador desarrolló su ideas en la etapa de transición del positivismo a la reafirmación de la metafísica. Empero, para entender algunas de las ideas de Korn debemos efectuar un breve desarrollo de la doctrina positivista en la Argentina.

Una de las principales características del positivismo argentino -señala Ricaurte Soler- es que se configuró de acuerdo a la nación, incluso con características diferentes no sólo con respecto del tronco europeo, sino también del latinoamericano: "la dirección filosófica y sociológica del positivismo depende pues, parcialmente del "pensamiento"<sup>1</sup>; este 'pensamiento' se caracteriza por su orientación hacia la filosofía y la ciencia"<sup>2</sup>.

En Argentina desde 1830 el término "positivo" se hace corriente en el vocablo de los intelectuales, comprendido como baja materialidad o egoísmo.

---

<sup>1</sup> Debemos señalar que el uso del concepto "pensamiento" (con comillas) Ricaurte Soler lo utilizó para significar una reflexión que depende más de la ciencia y la filosofía que de las circunstancias. Alejamiento de la noción propuesta por José Gaos para quien "pensamiento" (con comillas) indica una reflexión que se ocupa en los problemas y circunstancias humanas que necesitan de resolución urgente, utilizando para sus fines los métodos de la ciencia y la filosofía.

<sup>2</sup> Ricaurte Soler, *El Positivismo argentino. Pensamiento filosófico y sociológico*, Panamá, Imprenta Nacional, 1959, p.15.

Empero, también designa a lo real, objetivo y natural, así como a lo progresista en materia social y política.

El ciclo ideológico de la década del 30 del siglo XIX, por su empirismo gnoseológico preparó al positivismo argentino. Entonces el realismo social de la generación del 37 (principalmente Alberdi y Esteban Echeverría [1805-1851]), contribuyó a la sistematización de las concepciones objetivas del positivismo sociológico. Por otra parte, el positivismo se presentó como una reacción contra las tendencias que interrumpieron "el desarrollo progresivo del liberalismo democrático y de la filosofía naturalista"<sup>3</sup>.

Es posible, en consecuencia, enfocar el surgimiento del positivismo a partir de 1880, como una reacción contra el espíritu constitucionalista, poco positivo, de las décadas anteriores, lo mismo que como una reacción contra el surgimiento de los principios católicos, considerados por los positivistas como indisolublemente vinculados a la mentalidad colonial"<sup>4</sup>.

Todo ello con fuerte influencia del naturalismo, ya que el positivismo aparece condicionado substancialmente por la temática de las ciencias experimentales. Por la relación entre positivismo científicista y las ciencias naturales se puede indicar que el método de estas últimas influyó en la fundamentación filosófica del método de las ciencias del hombre. Esto propició el inicio de postulados referentes a los temas de la cultura. Incluso el desarrollo de las ciencias morales se vinculó íntimamente al positivismo.

Con respecto de algunos positivistas argentinos, debemos mencionar a Florentino Ameghino (1854-1911) primer filósofo naturalista, quien transformó

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 51.



los principios de las ciencias naturales en principios cosmológicos. Afirmó la continuidad fundamental entre las leyes naturales y las leyes humanas, entre las leyes biológicas y las leyes psicológicas. Éste pensador se propuso investigar sobre las causas primeras y las causas finales de las leyes apuntadas.

Carlos Octavio Bunge (1875-1918) desarrolló un psicologismo que basó en la revelación de los postulados metafísicos del evolucionismo materialista. En su opinión, los filósofos materialistas y evolucionistas buscaron la unidad de los conocimientos humanos por medio de las ciencias físico-naturales, consideradas como base única. Éste aspecto fue juzgado por Bunge como absurdo metafísico. En oposición a estas últimas ideas, este pensador propuso la doctrina del "instintismo": fenómeno psíquico fundamental; donde coloca a la inteligencia como la manifestación más evolucionada de la actividad instintiva (principio cuya trascendencia fue notoria en el ámbito intelectual argentino).

A partir de este momento no se pretenderá ya erigir teorías psicológicas que marginen los factores no racionales y que pretendan aprehender la realidad psíquica, únicamente a partir de las conclusiones de la psicofisiología<sup>5</sup>.

Por último, con José Ingenieros (influenciado por Bunge), apareció un monismo naturalista, es decir, la concepción de una formación de la materia viva comprendida como el resultado de la morfogenia y de la fisiogenia de la materia. Este pensador indicó que ciencia y filosofía son el resultado de la experiencia humana y ésta al igual que la ciencia también pretende ser una generalización de las generalizaciones. Con esta base señaló la importancia de considerar a la filosofía como una metafísica de la experiencia.

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 77.

Diferente opinión sustentó Alejandro Korn. Éste consideró al positivismo como limitado con respecto del conocimiento del ser humano, por estar más interesado por la ciencia, es decir, por cifras y datos (como también lo indicó el uruguayo Carlos Vaz Ferreira). El cuestionamiento de Korn se enfocó a criticar la pretensión del positivismo de crear una ciencia exacta para el estudio de la sociedad, tal es el caso de la Sociología, en donde se tuvo la pretensión de establecer leyes para explicar toda conducta humana. Korn consciente de esa limitación indicó que no se podía continuar con el positivismo, agitado e insuficiente, pero tampoco lo debían abandonar. En este sentido era necesario mantener una actitud científica. En su opinión, para comprender el fenómeno humano, primero era necesario fundamentar una ética basada en la libertad del sujeto moral, del que decide sobre sus actos (que el positivismo olvidó):

Porque importa ante todo emancipar al hombre de su servidumbre y devolverle su jerarquía como creador de la cultura, destinada a actualizar su libertad intrínseca: es propio del hombre poner en la vida un valor más alto que el económico<sup>6</sup>.

Para Korn el problema principal era el de la libertad que él llamó creadora. Este autor consideró a la libertad como la finalidad del hombre, opuesta a la necesidad natural. Así, tomó los conceptos de necesidad y de libertad -sin hipostasiarlos- como integrantes de nuestra concepción de la realidad sin comillas. Korn solía decir que "humanizarse es aproximarse a la realización íntegra de nuestra libertad"<sup>7</sup>. No creía en soluciones perpetuas y

---

<sup>6</sup> Citado por Leopoldo Zea en la introducción a la Antología: *Precursores del pensamiento hispanoamericano*, México, SEP, 1971. (Sep setentas) p. 16-17.

<sup>7</sup> José Luis Romero, *El desarrollo de las ideas en la sociedad Argentina del siglo XX*, 11a. reimp. Corregida y aumentada. México, FCE, 1992. p. 176.

universales. Con esta base señaló que los problemas se planteaban dentro de un medio y dentro de una época.

#### b) EL NEOKANTISMO EN ALEJANDRO KORN

Un aspecto interesante es la inserción del neokantismo<sup>8</sup> en la Argentina, del cual Alejandro Korn, en su reflexión filosófica, sigue el ejemplo de la escuela de Marburgo. Escuela que intentó superar los dualismos: Intuición-Pensamiento y Materia-Forma.

Por su parte, Korn señaló que bajo la dirección de Herman Cohen (1847-1918) la escuela se afanó en análisis pertinentes sobre la infinita tarea de resolver con rigor matemático todos los problemas del conocimiento. Esta corriente de pensamiento está en contraposición con respecto de filosofías desvinculadas de la vida real, ya que en la reflexión de esta escuela se consideró como justo el reclamo sobre una concepción eficiente del mundo<sup>9</sup>.

En la escuela de Marburgo se utilizó el Método Trascendental de Immanuel Kant (1724-1804), por el cual este filósofo intentó superar la dualidad existente entre racionalismo y empirismo, centrando sus ideas en la problemática de cómo obtenemos el conocimiento. En esta búsqueda Kant

---

<sup>8</sup> Dentro de esta tendencia se derivan dos escuelas: a saber la de Marburgo, la cual presentó como tema de estudio el análisis lógico de los conceptos y métodos de las matemáticas, entre sus principales pensadores se encuentran Cohen (1847-1918), Natorp (1854-1924) y Cassirer (1874-1945). Mientras que la escuela de Baden, centró sus estudios en hallar la metodología de la historia, teniendo como principales representantes a Windelband (1848-1915) y Rickert (1863-1936).

<sup>9</sup> La búsqueda de una concepción eficiente del mundo es resultado de la oposición a una filosofía (el idealismo) inclinada a excederse en sutilezas y a desvincularse de la vida real. Por otra parte, es el reclamo contra la filosofía que empleando el rigor matemático trata de resolver todos los problemas del conocimiento. Se quiere el establecimiento de una "Weltanschauung que sea fuerza viva de nuestro espíritu, norma de nuestra conducta y resorte ideal de la acción colectiva" p. 24. en Alejandro Korn, *Filosofía Contemporánea*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1963. (Biblioteca filosófica, vol. 14).

estableció un método que señala como uno de sus principales postulados: el proyectar la atención no sobre los objetos mismos, sino sobre el saber que nos lo da, indagando las bases o elementos *a priori* del conocimiento<sup>10</sup>. En este sentido es menester averiguar las condiciones necesarias de toda experiencia.

Con base en la filosofía kantiana Pablo Natorp (1854-1924), señaló que la escuela de Marburgo buscó la resolución del método en el movimiento del pensar. Se consideró al conocimiento como un proceso que apunta hacia un ser o como el llegar a ser, no como un ser estático.

Como se observa se retoma a Kant bajo otro discurso, para comprender la diferencia o la renovada reflexión del neokantismo con respecto al kantismo, es importante conocer más a fondo el pensamiento del filósofo de Königsberg. El germano opinaba que percibimos mediante intuiciones. Esto consiste en señalar que el hombre capta las cosas como fenómenos en tiempo y espacio, dos formas de nuestra conciencia anteriores a cualquier experiencia. Con esta base señaló que el hombre sabe antes de entrar en contacto con cualquier objeto que lo va percibir en tiempo y espacio. Lo importante para Kant fue establecer las condiciones de posibilidad del conocimiento, cómo se produce. Así, anotó la existencia de disposiciones en nuestra razón que marcan nuestras percepciones.

Kant apuntó que es inherente al hombre plantear cuestiones filosóficas, porque así como tiempo y espacio son cualidades de nuestra razón, la conciencia contribuye a formar nuestros conceptos del mundo. Entonces, sólo podemos saber como es el mundo para nosotros; las cosas percibidas por la razón del hombre. Kant, desarrolló una síntesis de las explicaciones ofrecidas hasta su época con respecto de cómo es que el hombre conoce (tanto los

---

<sup>10</sup> Cfr. Ramón Xirau. *Introducción a la historia de la filosofía*. 11a ed. México, UNAM, 1990. pp. 289 a 293.

postulados empiristas como los racionalistas tenían algo de verdad, pero también graves problemas).

Kant señaló que en el empirismo no es posible saber la verdad de dónde proviene el mundo, porque no hay material para los sentidos, por lo tanto, no es posible experimentar. Con respecto del racionalismo indicó que nunca se obtendrán respuestas seguras, porque la razón tampoco tiene material para contestar. En este sentido, Kant observó que dos puntos de vista diferentes pueden ser ciertos y falsos al mismo tiempo, según nos diga la razón, sin embargo, cabe apuntar que ésta se construye a base de razonamientos, es decir, elucubraciones que de acuerdo a la teoría fundamental es como se establecen la reflexión y las conclusiones. Un ejemplo de que los razonamientos pueden ser tan contradictorios o paradójicos, aunque partan de fundamentos semejantes, es una de las disputas de los escolásticos, pues, con argumentos semejantes demostraban que Adán tenía y no tenía ombligo.

Para confirmar la veracidad de nuestro conocimiento, Kant estableció los juicios sintéticos: enunciados en que el predicado se encuentra fuera del sujeto y por lo tanto le aporta algo (juicios progresivos), asimismo reflexionó sobre los juicios *a priori*, cuya característica es la de ser independientes de la experiencia en cuanto a validez, no en cuanto a su origen psicológico. Entonces, el problema filosófico consistía en descubrir las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos y *a priori*.

La escuela de Marburgo estableció como condición la acción del hombre, creador de sí mismo (como humano) y de un (unos) mundo (s) suyo (s), por lo cual es de gran importancia señalar que a través del pensamiento el hombre reconoce el acto creador (la objetivación del espíritu) y al asegurar este conocimiento trasciende al acto mismo, en un sentido metódico, pues el acto es perenne.

En el razonamiento fundamental de la escuela de Marburgo se indica que la intuición parte de un objeto que afecta la sensibilidad de un sujeto;

mientras que el pensar (sobre el acto concreto) es la propia forma, función y producción del conocimiento.

Para entender el proyecto filosófico de la Escuela de Marburgo es importante apuntar que dos de sus más grandes exponentes Natorp y Cohen se esforzaron por superar la dicotomía entre el pensamiento y el ser<sup>11</sup>. Como ejemplo, Natorp lo resuelve al señalar que ambos (pensamiento y ser) existen y tienen significado considerados en cuanto a su mutua relación constante. Por último, con respecto al proyecto de la Escuela de Marburgo debemos señalar que se afanaron en el estudio de una filosofía trascendental que se aplicaba "a descubrir la estructura formal lógica de las ciencias"<sup>12</sup>.

Ahora bien, con respecto a la Escuela de Baden (liderada por Windelband [1848-1915] y Rickert [1863-1936]), considera que el conocimiento de las leyes, de las generalidades es un modo de conocimiento que no agota la realidad, sino que la interpreta de un modo peculiar. De allí la importancia de investigar el problema del conocimiento histórico.

Con base en las enseñanzas de la escuela de Marburgo, Alejandro Korn señaló que la distinción entre experiencia (ciencia) y lo que está más allá de la experiencia (metafísica) es de capital interés. Pues sólo lo obtenido a través de la experiencia es conocimiento válido. Sin embargo, lo más importante para el hombre es lo que está más allá de la experiencia, puesto que ningún conocimiento científico da alcance a las más grandes interrogantes del hombre.

---

<sup>11</sup> Dicotomía que parecía hallarse implícita en la teoría Kantiana. Como lo señala Frederick Copleston en *Historia De la filosofía, De Fichte a Nietzsche*, Tomo VII, Barcelona, Editorial Ariel, 1978. p. 288.

<sup>12</sup> Louis de Raeymaeker, *Introducción a la filosofía*, 2a ed. ampliada, Madrid, Gredos, 1969. (Biblioteca hispánica de filosofía 4). p. 178.

Esas interrogantes a las que el hombre intenta darles respuesta son concepciones metafísicas que no nacen del raciocinio, aunque éste ayude a constituir las posteriormente, sino que surgen:

Por un proceso psicológico muy complicado al cual no es ajena la volición, ante el problema obsesionante, arraigan en la mente convicciones que aparecen, unas veces, como el resultado de una incubación lenta, otras como una inspiración espontánea. Son una especie de visión intelectual que se apodera del espíritu del autor y constituye la médula de su obra<sup>13</sup>.

De acuerdo con Alejandro Korn la paradoja de la metafísica es que capta la solución de problemas últimos en una visión totalizante, pero su ámbito de validez se restringe a la mente que la crea y al corazón que la cree.

Alejandro Korn al desarrollar las anteriores concepciones metafísicas se encontraba inserto en un ambiente de doble preocupación; por una parte la época filosófica de una Europa de transición entre una etapa negadora de la metafísica (el positivismo) y otra restauradora de ella (neokantismo). Por otra parte, en el ambiente intelectual argentino las generaciones jóvenes habían comenzado a percibir con claridad y pesadumbre una atmósfera que solían llamar **cartaginesa**, es decir, el país estaba obsesionado por el afán de lucro y presidido por una adocenada clase de ricos dominados por la sensualidad. Esto último nos permite penetrar en el clima intelectual de Argentina.

En 1914 se reunió un grupo de estudiantes, presididos por José María Sans, Francisco de Aparicio, Carmelo Bonet, Lidia Peradotto y Gabriel del Mazo. Este grupo nace debido a un ambiente poco sensible a las inquietudes intelectuales.

---

<sup>13</sup> Juan Carlos Torchia Estrada, *Alejandro Korn: Profesión y vocación*, México, UNAM-CCYDEL-Coordinación de Humanidades, 1986, (Nuestra América, 14), p. 115.

Los miembros de esta generación editan en 1915, la revista *Ideas*. Posteriormente el grupo se nombraría el *Ateneo Universitario*, en el cual la insatisfacción con respecto a la actitud frente a la vida los orienta -como ellos lo expresan- hacia las curiosidades intelectuales.

En esos años, llega José Ingenieros de Europa, para editar su *Revista de Filosofía*, con lo que se proponía dos objetivos, el primero era contribuir a los géneros clásicos de la filosofía (psicología, ética, estética, lógica, metafísica, etcétera), mediante las conclusiones más generales de la experiencia científica (ciencias físico-naturales, biológicas y sociales) cuyo conocimiento era la premisa natural de toda elaboración filosófica, mientras que el segundo consistía en imprimir unidad al naciente pensamiento argentino, a través de poner masivamente en el mercado, al alcance del público la producción de autores locales y extranjeros que desde géneros diversos hubiesen escrito sobre la cultura argentina (la revista tuvo posteriormente como director a Aníbal Ponce [1898-1938] quien murió exiliado en Morelia Michoacán).

Es recomendable comentar las actividades emprendidas por algunos de los pensadores argentinos más destacados. José Ingenieros dictó en 1916 en la Universidad de Buenos Aires un curso sobre la cultura filosófica en España<sup>14</sup>. Por su parte, Alejandro Korn y Rodolfo Rivarola (1857-1942), habían vuelto a Kant, siguiendo el ejemplo de la escuela de Marburgo (como ya se apuntó). Este ambiente se fortaleció más con la visita de José Ortega Y Gasset (formado en el movimiento neokantiano).

Mediante una serie de movimientos intelectuales, nace el Colegio Novecentista, el cual agrupó a hombres como Julio Noé, Carlos Malagarriga, Adolfo Korn Villafañe, Baldomero Fernández Moreno, Juan Rómulo Fernández,

---

<sup>14</sup> Cabe comentar que en la Argentina de aquellos años (incluso desde fines del siglo XIX), se había generado una hostilidad antinorteamericana y una cierta simpatía por España.



etcétera. Este colegio surge debido al ímpetu de hombres que se consideraban nuevos y del novecientos, quienes iniciaron una labor antipositivista, denunciando lo que ellos consideraban era una nueva escolástica de laboratorio, con pretensiones de mecanizar al mundo. Por otra parte, señalaban que el positivismo carecía de elementos éticos y estéticos como para contribuir a forjar una identidad y conciencia nacional.

Los novecentistas también censuraban, como 'mentiras modernas', a la democracia, la 'ciencia popular' y al marxismo para reclamar una vuelta 'a las inmortales fuentes griegas' y el ejercicio de un 'idealismo militante'.<sup>15</sup>

Por otra parte, regreseando un poco a la actividad de José Ingenieros, debemos señalar que éste ilustre pensador acusaba el impacto que produjo en su espíritu la reaparición del espiritualismo<sup>16</sup>. Así, pudo afirmar la necesidad de la metafísica, pues el espíritu se resiste a excluir a la perennidad de lo inexperencial "donde no lleguen las hipótesis experienciales de las ciencias, decía, empezarán las hipótesis que la metafísica prolonga en lo inexperencial"<sup>17</sup>.

Sin embargo, Alejandro Korn reprocha a Ingenieros una falta de apreciación, al indicar que la metafísica es la continuación de la ciencia:

La raíz de la divergencia que desarrollamos -escribía- estriba probablemente en el hecho de considerar Ingenieros la metafísica,

---

<sup>15</sup> Hugo Bigini, *Op Cit*, p. 152.

<sup>16</sup> La escuela espiritualista intenta fundar sobre la experiencia interna de la conciencia una metafísica realista. Por ejemplo, Félix Ravaisson señalaba que la "importancia creadora de la conciencia que no puede interpretarse según las leyes causales de la naturaleza, sino como finalidad interna en la cual todo es riqueza creadora", en Ramón Xirau, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, México, UNAM, 1990, Undécima edición, p. 354.

<sup>17</sup> José Luis Romero, *Op. cit*, p. 112.

en primer lugar, como una cosmología y nosotros, ante todo, como una axiología. De ahí distinta apreciación de las ciencias físicas y psíquicas, distinta gnoseología, distinto método y distinto concepto de la metafísica<sup>18</sup>.

En este ambiente filosófico cultural va a surgir el pensamiento de Francisco Romero, discípulo y sucesor directo de Alejandro Korn.

Debemos mencionar que Alejandro Korn se sitúa en la búsqueda de nuevos caminos por la vía de la filosofía trascendental (en el sentido de que sólo conocemos el mundo como un fenómeno mental). Bajo este supuesto señaló que la conciencia es una y nada existe fuera de ella, debido a que la conciencia se desdobra en sujeto y objeto, el mundo objetivo está fuera del yo pero no afuera de la conciencia. Señala Korn que existe: 1) orden subjetivo y 2) orden objetivo, cuya relación es a través de formas mentales, con las cuales los hombres ordenamos el caos de nuestras sensaciones. El punto de partida del conocimiento es la intuición sensible.

En sus reflexiones Korn señalaba que el mundo objetivo obedece a normas necesarias, es decir, no es libre y que, nuestro dominio (sobre el mundo objetivo) significa liberación y sólo se es libre mediante la libertad económica. Por otra parte, el mundo subjetivo carece de leyes, es libre y nuestro autodomínio constituye la libertad ética. Ahora bien, la síntesis de ambas (libertad económica y libertad ética) es la libertad humana inmanente a la conciencia "por ello lo propio del sujeto es la libertad cuyo principio inmanente es la lucha por la libertad que es al cabo, la libertad creadora"<sup>19</sup>.

### **c) PRESENCIA DE LA FILOSOFÍA DE KORN EN ROMERO**

---

<sup>18</sup> Citado por José Luis Romero, *Op. cit*, p. 113

<sup>19</sup> Citado por Alberto Caturelli, *Op. cit*, p. 87.

Estudiar las corrientes de pensamiento de la época (nos referimos al período comprendido entre fines del siglo XIX y primera mitad del siglo XX) nos facilitarán la comprensión sobre cuál fue el aporte de Romero al filosofar universal y, por lo tanto a la filosofía Argentina y latinoamericana (en el campo de la antropología filosófica).

Una de las presencias más importantes en Romero fue la del pensador argentino Alejandro Korn, quien a través de su obra filosófica señaló una serie de puntos importantes a considerar para el filosofar de la Argentina. Como señala Eduardo Déves:

El quehacer filosófico es para Korn, una actividad que tiende a dar respuesta a ciertos problemas que tiene un grupo humano. Grupo que se encuentra en una determinada coyuntura histórica, la cual requerirá una cierta proyección futura<sup>20</sup>.

En las obras de Korn pueden encontrarse indicaciones con respecto de que ningún sistema, pensamiento o respuesta debe importarse o solicitarse a título de préstamo, porque ésta o éstos deben surgir de la necesidad de dar respuesta a los problemas de un determinado grupo humano. Para Korn era necesario abrirse al extranjero, pero sin dejarse colonizar, sólo para aprehender activamente la cultura universal. En el caso de Argentina, abrirse para asimilar la más alta cultura filosófica, que al pasar por la mente de los argentinos debería ponerse al servicio de los valores de aquella nación.

---

<sup>20</sup> Eduardo Déves Valdés, "El quehacer filosófico y su relación con el problema de la cultura nacional", p. 145, en *Revista de Filosofía Latinoamericana*. Tomo 4, enero-diciembre de 1976, números 3 y 4.

Por otra parte, Eduardo Déves señala que Korn apuntó una serie de aspectos que debían enfrentarse en el quehacer filosófico latinoamericano. Entre los más importantes se anotan:

- 1) Independizarse de la tutela extranjera.
- 2) Incorporar la realidad Argentina a la reflexión filosófica.
- 3) Transformar la perspectiva del filosofar nacional.
- 4) Ser capaces de elevar el nivel filosófico del país, pasando de lo cientifizante a la ética.

En este trabajo consideramos que los puntos descritos por Korn, pueden considerarse como el sustento que alimentó posteriormente a la propuesta de la Normalidad Filosófica de Romero, desde la cual señala el ingreso en Iberoamérica de la filosofía como una forma más de cultura. Lo que Romero apunta es el nacimiento de un clima filosófico y no ya un campo de pensamiento exclusivo de algunos pocos versados. Como el mismo Romero escribió:

La filosofía prospera en las universidades, pero también surge y crece fuera de los recintos académicos y aún asombraría al divulgarse la diaria ocupación profesional de algunos entre los hombres de más alto rango especulativo<sup>21</sup>.

La tendencia intelectual de la época en que vivió Romero se marcó en la recepción que éste realizó con respecto de las inclinaciones imperantes en las circunstancias históricas en que vivió, es decir, la herencia de Korn, el neokantismo de las escuelas de Marburgo y de Baden. Sin embargo, los estudios

---

<sup>21</sup> Francisco Romero, "Sobre la filosofía en Iberoamérica" (1940) en *Filosofía de la persona. Y otros ensayos de filosofía*. Buenos Aires, Editorial Losada, 1944 (Biblioteca contemporánea). p. 132.

de Romero no se detuvieron en estas escuelas, pues llegó a abarcar un ámbito mayor.

Para comprender la época de nuestro autor debemos considerar los apuntes del mexicano Francisco Larroyo<sup>22</sup> quien señaló en la presentación introductiva al texto de Pablo Natorp, que a fines del siglo XIX, la filosofía occidental, no sólo la europea, puso sus ojos en Kant insatisfecha de la concepción del mundo y la vida que suministraba el monismo naturalista y materialista. En el caso de Argentina, la etapa positivista contiene elementos del agnosticismo spenceriano, el contismo ortodoxo y el científicismo (prolongación metafísica de las tesis y conclusiones fundamentales de la ciencia en un momento dado de su evolución). Así, en aquellos años:

En un principio, los pensadores de este movimiento aspiran a vincularse directamente a Kant, pero, muy pronto, toman una posición independiente, al tratar de integrar y postformar los principios de la teoría. Algunos, en efecto se aproximaron a Fichte; otros a Hegel<sup>23</sup>.

Es en esta etapa, donde la crítica se dirige contra las ciencias y su no aceptable pretensión de ofrecer una imagen adecuada de la realidad. Surge el neokantismo de la Escuela de Marburgo. Esta tendencia de pensamiento señaló que la filosofía de Kant debe ser considerada como filosofía de la cultura, la cual en su desenvolvimiento ha de reconsiderar en cada época los nuevos frutos de la actividad humana.

---

<sup>22</sup> Cfr. La colección de ensayos de Pablo Natorp. *Propedeútica Filosófica. Kant y la Escuela de Marburgo. Curso de Pedagogía Social*. Porrúa, México, 1975. (Sepan Cuántos 286). Presentación introductiva (el autor y su obra) y preámbulos a los capítulos por Francisco Larroyo.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. X.

Empero debemos señalar que la influencia de Fichte<sup>24</sup>, recae con mayor fuerza en la Escuela de Baden. Como apunta Larroyo: "los pensadores proyectados hacia Fichte, además, inician una fecunda orientación, a saber, la filosofía de los valores, que tanta importancia ha tenido en todo el siglo XX"<sup>25</sup>. La filosofía de los valores es retomada por Romero, vía Nicolai Hartmann y Max Scheler quienes desarrollaron un pensamiento axiológico. A través de ésta nuestro autor expuso que la persona debe estatuir o garantizar un derecho universal, en el que el orden del valor impere sobre el deber ser cuando coincidan en una situación. De modo tal, la persona se caracteriza por tener como expresión más alta el espíritu y, según Romero, éste se determina por valores (instancias que no son sino que valen), considerados como absolutos, mientras que lo relativo era el conocimiento de ellos.

#### **d) PRESENCIA DE DILTHEY, SCHELER Y HARTMANN EN ROMERO**

Un filósofo cuya reflexión puede considerarse que parte del movimiento neokantiano es Wilhelm Dilthey (1833-1912)<sup>26</sup>. Éste dirigió su pensamiento hacia el campo de las humanidades. Para Dilthey la vida es el hecho fundamental que ha de servir de punto de partida a la filosofía. Por tanto, la parte central en sus reflexiones es la vivencia. Así, le asignó a ésta las

---

<sup>24</sup> Debemos señalar que la recepción de Fichte (1762-1814), en Romero sería sobre la síntesis de la vida moral. Fichte tiene como fundamento de la filosofía el "Yo universal", justificación de toda experiencia y lo es precisamente porque está más allá de toda experiencia individual. Afirma la libertad y la voluntad. Esta última la funda en el sentimiento inmediato de lo justo.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. X.

<sup>26</sup> Dilthey, intentó continuar la tarea que Kant dejó inacabada, ya que, a las críticas de la Razón Pura, de la Razón Práctica y del Juicio, Dilthey quizó añadir una gran filosofía de la razón histórica. Por otra parte señaló (11 años antes que Windelband, según autores como I.S. Kon o Collingwood), que mientras las ciencias naturales manejaban generalizaciones abstractas, la historia manejaba individuales concretos.

características de actividad y contenido, en donde el pensamiento es cuestión de vida, porque la vivencia es experiencia, única experiencia.

Al identificar la vida como experiencia inmediata, Dilthey señaló que el hombre debe esforzarse por tratar de conocer su propia persona a través de esas experiencias. Recurriendo a la psicología, este filósofo apuntó que mediante un análisis psicológico el hombre llega a conocerse a sí mismo. Trasladando este esquema a la esfera del conocimiento histórico, indicó de la misma manera en que el hombre se conoce a sí, el historiador vive el pasado en su mente, de tal manera que, si es un verdadero historiador debe comprender el pasado que está experimentando, pues con sólo revivirlo desarrolla y ensancha su propia personalidad. Para Dilthey la autoconciencia individual debe ser completada por la autoconciencia histórica.

Lo anterior nos sirve de entronque con la concepción de la filosofía que sustentaba Dilthey. En ésta señaló que las diversas filosofías que han existido son cosmovisiones o visiones del mundo y no poseen valor objetivo, sólo histórico. Por tanto, filosofía es la reflexión del hombre acerca de lo que han vivido y pensado los hombres del pasado. Así, la filosofía se reduce a la historia de la filosofía.

Ahora bien, entonces al ser Dilthey uno de los filósofos más estudiados por Francisco Romero, no es casual que este último se haya dedicado al estudio de los problemas de la filosofía de la cultura, con lo que pudo indicar lo indispensable de la distancia histórica para una correcta perspectiva. Romero utilizó la filosofía de la historia para estudiar el sentido de la historia de la cultura, de allí que filosofía sólo pueda ser construcción del presente. Por otra parte, Dilthey fue uno de los primeros pensadores en destacar la diferencia entre las ciencias del espíritu y las ciencias naturales. Romero, al reinterpretar el pensamiento de la época, ubicó a las ciencias del espíritu bajo el concepto ciencias de la cultura, las cuales, según él, se ocupan de

las diversas concepciones del mundo que se han forjado a través de la historia.

Por otra parte, la época que tratamos se sitúa en el momento posterior al idealismo (filosofía que niega la existencia del mundo exterior, reduciéndolo a las representaciones obtenidas), en esta etapa los filósofos intentaban pasar del aspecto mecanicista y atomista que presentaban las ciencias (en donde todo supuestamente se podía experimentar y se podían establecer leyes para cualquier fenómeno natural o científico) a la filosofía especulativa.

La metafísica (doctrina que estudia los caracteres fundamentales del ser) que se había desacreditado, resurgió debido al éxito del bergsonismo y a que algunos neokantianos se interesaron por esta disciplina (como Natorp).

En la discusión con respecto de la renovación de la metafísica se suscitó el problema del método. Si la ciencia empírica se apoya en los datos y los describe íntegramente y con exactitud, entonces, el problema consistía en qué método utilizar para el caso de la filosofía.

En el momento del debate llegó la propuesta de Edmund Husserl (1859-1950) quien propone la fenomenología. En ésta propuso que la investigación filosófica debía descansar sobre la estructura esencial, tanto del acto como del objeto, es decir, de todo lo que se ofrece a la conciencia. Las cosas revelan su significación a la conciencia a través de una reducción fenomenológica. Posteriormente, Husserl precisó en la reducción la necesidad de separar la concepción vulgar o científica que el hombre se forma de las cosas. Esto sólo es posible por vía de análisis, si lo que se quiere es desvelar la significación fundamental de los datos.

El método husserliano fue acogido con simpatía por parte de Francisco Romero, quien precisó la importancia de que éste no cancelara posibilidades a la admisión de la trascendencia. Ya que Romero describió que su método tuvo su base en:



Un empirismo por el estilo preconizado por Husserl y puesto en obra por la fenomenología, que amplíe la noción de experiencia dando cabida en ella a la de las esencias y valores; sobre todo un empirismo sin prevenciones ni predilecciones, que no se cierre a la admisión de la trascendencia, como se cerró el tradicional, deslumbrado por la tangibilidad y consistencia de las 'cosas' -de las inmanencias<sup>27</sup>.

Posteriormente Max Scheler (1875-1928), traspasó el método fenomenológico a la teoría de los valores, aplicándolo a los aspectos ético y religioso. Para una mayor comprensión de este punto debemos citar a Louis de Raeymaker quien describe la importancia de la fenomenología y el supuesto de Scheler: "independientemente de la intelección que es un acto orientado hacia su objeto, 'sentimos', con la misma objetividad, los valores y su orden jerárquico"<sup>28</sup>. Al lado de las leyes causales y de la dependencia psicofísica que ligan la vida emocional a los fenómenos corporales, hay otras de índole autónoma que rigen ciertas formas superiores de lo emocional y les confieren un sentido irreductible a cualquier relación psicofísica.

Scheler ubicó al ser humano en la totalidad del ser (dentro de los valores y el espíritu), indicó además que el hombre es el único que tiene capacidad para volverse hacia el mundo de los valores y de las esencias. De allí que Romero utilice a Max Scheler como pieza fundamental en la construcción de su antropología filosófica, al adoptar el desarrollo de los

---

<sup>27</sup> Francisco Romero, "Programa de una filosofía" en *Papeles para una filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1945, (Biblioteca filosófica), p. 19.

<sup>28</sup> Louis de Raeymaeker, *Introducción a la filosofía*, 2a ed. Madrid, Editorial Gredos, 1962, (Biblioteca Hispánica de filosofía, 4) Tr. Salvador Caballero, p. 187.

grados del ser psicofísico<sup>29</sup>. Esto le permitió afirmar a Romero que el hombre es sujeto ante objetos o un Yo frente a un mundo.

Nicolai Hartmann (1882-1950) también utilizó el método de Husserl (debemos señalar que en su primera época formó parte de la Escuela de Marburgo), para captar la esencia de las cosas, así como el orden de los valores, los cuales consideró como irreductibles a un ser. Con respecto a la fenomenología, Hartmann afirmó que en el conocimiento siempre existe un algo trascendente que es el objeto de conocimiento. De ahí que Romero con base en sus estudios sobre la filosofía de Hartmann, afirmó la postura espiritual del ser humano, como un acto que se dirige siempre hacia lo que es o lo que vale, actividad que consideró como trascendencia pura.

Otro aspecto destacable en Hartmann, es que en aquellos años de búsqueda de una explicación al fracaso de toda construcción sistemática, se coloca contra el constructivismo, es decir, la filosofía que postulaba al sistema como punto de partida indispensable de toda reflexión. Para Hartmann no es así. Este pensador señaló que en el hombre hay dos actitudes filosóficas: 1) Constructiva y 2) Indagadora. La primera produce los grandes sistemas clásicos, como el idealismo alemán, mientras la segunda centra el trabajo filosófico en cada problema sin anticipar los resultados.

El hombre -dice Hartmann- posee una necesidad urgente de soluciones debido a la angustiosa brevedad del tiempo de vida. Por tanto "la filosofía quiere ser reflexión llevada hasta los límites de lo pensable"<sup>30</sup>. Señala Hartmann, que en la historia de la filosofía en aquellos problemas en donde el pensamiento no ha llegado a un saber o a soluciones firmes se comprueba un progreso, de tal manera, que es un error el creer que ciertas soluciones

---

<sup>29</sup> También Nicolai Hartmann desarrolló una escala con esta concepción.

<sup>30</sup> Francisco Romero, *Filosofía Contemporánea. Estudios y notas*, 3a ed. Buenos Aires, Losada, 1953, p. 19.

propuestas son la respuesta definitiva. Pensar así, no nos permite continuar avanzando. Lo valioso de la filosofía es la infatigable investigación de los problemas tal como se nos dan.

De ahí que Hartmann distinga entre pensamiento sistemático y sistemas. El pensamiento filosófico debe ser sistemático, sin que tenga necesidad de adherirse a un sistema. Esto último, es uno de los aspectos que Francisco Romero tenía en mente al momento de construir sus reflexiones, pues, no adhirió nunca a una específica escuela de pensamiento gestado en Europa. Es posible afirmar que nuestro autor se vinculó al estilo aporético de filosofar. Los sistemas aparecen y desaparecen con las épocas, el pensamiento debe combatir con los enigmas o con lo que Hartmann (recordando a Aristóteles) llamó aporias. Dicho con otras palabras, lo que permanece intacto son los problemas que suscitan el desarrollo de las ideas, de las filosofías, de la metafísica. Así, es en los problemas donde el hombre debe situar su reflexión.

En este trabajo consideramos que Romero desarrolló su filosofía de la persona de manera sistemática, es decir, con voluntad de construcción arquitectural encaró el problema del hombre.

#### **e) PROPUESTAS DE ROMERO**

Los estudios sobre la obra de Dilthey, sus escritos sobre el humanismo con apoyo en el campo de la historia, el conocimiento de la teoría de Scheler y su propuesta de los valores, así como la concepción del puesto del hombre, la recepción de Hartmann en su teoría de los valores y sus reflexiones sobre la trascendencia (principalmente, sin olvidar a otros como Rickert, Windelband, Spranger o incluso Spengler), llevaron a Francisco Romero a considerar que la historia de los distintos grupos humanos, las ciencias del espíritu y la teoría de los valores, constituyen el campo de reflexión de la filosofía, como aspectos más importantes.

Con respecto del ámbito filosófico debemos indicar que Romero distinguió la historia de la filosofía de la filosofía, puesto que la primera forma parte de las ciencias de la cultura, porque es "historia de hechos de realidades: de las doctrinas filosóficas en cuanto producto de la actividad humana"<sup>31</sup> a diferencia de la filosofía que es un saber último y de la sistematización totalitaria, ya que "la exigencia de unificación sistemática del saber late en toda indagación filosófica, pero se cumple de muy distintas maneras"<sup>32</sup>.

Romero señala que la filosofía "es en el fondo, una gran cuestión única que se ramifica en cuestiones particulares, las cuales siempre remiten, a la larga, al gran tronco único"<sup>33</sup>, es la realidad la que fluctúa entre naturaleza y cultura, porque el hombre no es sólo naturaleza salvo lo que en él es materialidad y no es cultura, sino el hacedor.

Entonces es debido a la sistematización -última- que Romero preconiza de la filosofía y la utilización de las ciencias de la cultura (ciencias del espíritu, teoría de los valores, etcétera) que puede señalar:

El espíritu crea la cultura, pero a su vez es sostenido y alimentado por ella, se afirman en ella como en terreno sólido para lanzarse a nuevas aventuras, a inéditas creaciones que son nuevos descubrimientos o realizaciones de los valores<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> Francisco Romero y Carlos Jesinghaus. *La cultura moderna*. Argentina, Universidad Nacional de la Plata-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1943, Curso de Cultura Universitaria, Cuaderno 1, p.82.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p.83.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>34</sup> Francisco Romero, *Filosofía de la...*, p. 36.

Romero concibió a la persona como unidad y autoconciencia de los actos espirituales, asimismo como momento de conciencia y voluntad de trascendencia y condición inexcusable para que el trascender sea un acto efectivo.

Para concluir este apartado, debemos indicar que Francisco Romero al utilizar el pensamiento de autores como Scheler, Hartmann, la nueva (en ese tiempo) filosofía de los valores, pudo afirmar que "Ser es Trascender". Aspecto de su filosofía de la persona (analizada con más detalle en el próximo capítulo) que nos indica la idea de una realidad la cual se encuentra estructurada en múltiples planos jerarquizados por el principio de la trascendencia. Ahora bien, trascender significa ser o valer más y como el hombre es el punto fundamental y principio dinámico que da sentido al universo cuyo reflejo en nuestro mundo es la creación de la cultura. Asimismo, consideró que a través de los actos morales, el hombre es el único ser que puede trascender.

**II PARTE**

**FILOSOFÍA Y TEORÍA DEL HOMBRE**

# 1. LA PROPUESTA FILOSOFICA DE FRANCISCO ROMERO

## a) LA FILOSOFIA

El objetivo del presente acápite es introducirnos en la concepción filosófica que sustenta la teoría antropológica de Francisco Romero. Con este conocimiento podremos, posteriormente, comprender mejor los aspectos en que Romero concibió al hombre,

Antes es necesario desarrollar la idea que nuestro autor expuso con respecto a lo que significaba para él la actividad profesional de la filosofía. Una de las primeras ocasiones en las que Francisco Romero esbozó su reflexión sobre la significación de filosofía y filosofar en la Argentina -y posteriormente América Latina- fue en una reunión en honor a Manuel García Morente (1934)<sup>1</sup>. En esa ocasión Romero apuntó que en la Argentina se había producido un creciente interés por el conocimiento de las teorías filosóficas europeas. El maestro argentino hizo referencia al establecimiento de un clima filosófico, es decir, una etapa histórica en la que los temas y problemas de la filosofía habían alcanzado un grado considerable de difusión. De tal manera, la filosofía podía concebirse como una común función científica, ordinario trabajo intelectual y no como lujo o fiesta.

¿Qué es la filosofía para Romero y qué significado tiene para Argentina y América Latina? Para nuestro autor consistía en una actividad que desarrolla en el ser humano la actitud crítica, en contra de la innata inclinación del hombre que quiere prodigios y milagros. No sólo se refería al hombre común, también comprendía al teórico de la ciencia que como algunos filósofos no

---

<sup>1</sup> Francisco Romero, "Sobre la normalidad filosófica. Palabras a Manuel García Morente" en *El hombre y la cultura*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1950, (Austral).

escapaban a esa ingenua solicitud. De acuerdo al maestro, el deseo del milagro brota de las más profundas necesidades vitales.

El ansia de revelaciones portentosas, capaces de influir en el curso de nuestra vida, no se puede desterrar por completo; perdura, larvada y temerosa, aún en los espíritus más críticos, más desconfiados<sup>2</sup>.

De allí la importancia del conocimiento de los temas filosóficos, pues la reflexión sobre éstos proporciona una alta dosis de crítica y acaso también de paciencia y resignación, que capacita para corregir esa tendencia humana hacia los prodigios o milagros.

Con la difusión alcanzada por la filosofía en Argentina, Romero pudo hablar del establecimiento de un clima cultural que denominó con el nombre de "Normalidad Filosófica". El ambiente sobrevino con el convencimiento de que la filosofía es una gran tarea de esfuerzo, aprendizaje y continuidad: "cuando grupos de estudiosos se ponen al trabajo resueltos a apropiarse los resultados del esfuerzo anterior y a agregar, si son capaces, una partícula propia"<sup>3</sup>.

Un clima filosófico en donde no se espera alguna revelación repentina y sorprendente, porque se ha comprendido que no hay revelaciones filosóficas ex *nihilo*, sino sólo las que integran 25 siglos de indagación en torno a un puñado de temas capitales.

Años más tarde, en 1940, Francisco Romero analizó la difusión de la filosofía en toda América Latina y confirmó su propuesta de 1934 (en un principio destinada sólo a la Argentina). Ahora la hace extensiva al resto del continente. Señaló el ingreso en América Latina de la preocupación filosófica

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>3</sup> *Idem*,



al común cauce cultural: "el ejercicio de la filosofía como función ordinaria de cultura, al lado de las otras ocupaciones del intelecto"<sup>4</sup>. No indicaba que antes no hubiese existido filosofía. Hubo, empero, el filosofar de la época colonial -por ejemplo- era por interés de la cátedra o por interés personal, así el conocimiento de los temas filosóficos no tuvo difusión a nivel social.

El establecimiento del clima filosófico al que hizo mención Francisco Romero se consolidó con la acción de los **fundadores**, es decir, de algunos hombres que llevaron a cabo una tarea de renovación de la filosofía. Intelectuales con vocación bien definida, maestros de sí mismos. En opinión del maestro argentino, debido a la actividad de estos ilustres hombres se logró el ingreso de la preocupación filosófica al común cauce cultural.

Romero, al referirse a las características de los fundadores, resalta el hecho de que vivieron espontáneamente el pensamiento de la época, que lo van forjando, son los protagonistas del drama quienes no necesitan del impulso ajeno aún cuando lo hayan recibido. Al referirse a Alejandro Korn indicó que éste era un

Filósofo americano, era lo que debe ser, lo que tiene que ser un filósofo: no el rebuscador de curiosidades indígenas, no el fabricante de taraceas arqueológicas, sino un hombre imbuido de todas las esencias occidentales y capaz de repensarlas, reelaborarlas y llevarlas adelante en el escenario de América<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Francisco Romero, "Sobre la filosofía en Iberoamérica" (1940) en *Filosofía de la persona. Y otros ensayo de filosofía*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1944, (Biblioteca Contemporánea), p. 126.

<sup>5</sup> Francisco Romero, "Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina" (1948) en *Sobre la filosofía en Iberoamérica*, Buenos Aires, Raigal, 1952.

Romero señaló un clima de difusión no sólo en unos pocos eruditos, sino también de gran divulgación de la filosofía en los estratos sociales de Latinoamérica, impulso necesario, pues permitió comprender que:

Como cualquier oficio teórico, la filosofía permite y aún requiere el aporte de mentes no extraordinarias: basta el indispensable sentido para estos problemas, la seriedad, la información, la disciplina<sup>6</sup>.

Se puede comprender el hecho de que Romero se refiere a una opinión pública, sino especializada, sí conocedora de los temas universales del filosofar, de la línea multiseccular del pensamiento.

Con la inserción de la filosofía en nuestro común cauce cultural -de acuerdo a Romero- se irían corrigiendo dos puntos de vista nocivos para el filosofar en América Latina: 1) el que sostiene que todo ha sido dicho ya y no queda sino repetir devotamente los esquemas ilustres, 2) el que espera revelaciones portentosas, novedades inauditas, creaciones *ex nihilo*. Al enfrentar el primer cuestionamiento Romero señaló la imposibilidad de la simple contemplación del pasado, puesto que todo hombre re-piensa las interrogantes universales de la filosofía. Por tal motivo, las conclusiones a las que llegan sus reflexiones han de complementar a las ideas que sirvieron de sustento. Y contra el segundo aspecto nocivo apuntó:

En cuanto a la espera y demanda de portentosas revelaciones - residuo de la de la actitud mítica- acusa ignorancia, porque la historia de la filosofía atestigua en cada uno de sus instantes la continuidad y articulación del pensamiento filosófico, que hasta en sus grandes recodos e inflexiones cuenta con las adquisiciones

---

<sup>6</sup> Francisco Romero, *Sobre la filosofía...*, p. 116.

sucesivas y en ellas se apoya para perfeccionarlas y aun para contradecirlas"<sup>7</sup>.

La normalización, por otra parte, atestiguaba el habitual intercambio académico entre los estudiosos, lo que animaba un enérgico sentido continental. Vocación filosófica que había tomado conciencia de sí. De ahí que el maestro argentino señale: "toda autoconciencia, al averiguar lo que se es, plantea con ello un problema de orígenes, pregunta de dónde viene"<sup>8</sup>. Es pues, una vuelta sobre sí misma.

Un amoroso retorno al pasado que en opinión de Romero debe ser a los sucesos y al pensamiento hispanoamericano y no sólo a la historia de la filosofía:

Los hechos y lo que late bajo ellos invitan a reflexionar sobre temas mucho más amplios: sobre el curso total de la cultura en estas tierras, sobre su papel futuro dentro y fuera del orbe americano, sobre la índole y los caminos de la espiritualidad de América<sup>9</sup>.

Romero atribuyó una especial importancia al hecho de que en estas tierras se piense sobre la cultura de nuestros pueblos (el suceso americano). Aspecto cultural fundamental necesario, pues con ello se conoció el pensamiento de hombres que contribuyeron de varios modos al progreso espiritual de sus patrias. Pensadores que -como en el caso de Nuestra América- no dejaron un sistema articulado y total, lo cual, sin embargo, no demerita su

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 127-8.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 132.

obra ya que su época no les consintió el olvidarse de la vida entorno para meditar en un laborioso retraimiento.

Sin embargo queda una duda, si los fundadores eran filósofos imbuidos de las esencias occidentales, capaces de vivir y forjar el pensamiento - filosófico de la época- y este es el ideal de filósofo para Romero, ¿de qué manera un pensador latinoamericano al recuperar su pasado puede aportar a la filosofía de Occidente?.

#### **b) LA FILOSOFIA Y SUS CARACTERISTICAS**

Debemos preguntarnos, ¿si lo importante no era desarrollar un sistema filosófico, entonces cuáles eran las características de la filosofía que Romero quería en América Latina? y por otra parte, ¿cuál era la concepción de filosofía con la que desarrolló su teoría antropológica?.

El campo de reflexión filosófica de Romero es amplio, por ello nos limitaremos a citar los aspectos que consideramos principales. Por ejemplo, en un breve escrito de introducción al libro de J. Hessen<sup>10</sup>, Romero señaló que para especificar el campo de investigación de la teoría del conocimiento dentro de la filosofía es necesario encarar el contenido histórico de este modo de reflexión en sí mismo. Así, observó la importancia de poseer o desarrollar un concepto de filosofía.

Dar consistencia a un concepto de filosofía, debe partir de una representación general que se obtiene a través de los contenidos comunes de los sistemas filosóficos (tendencia hacia la universalidad, que para Romero debe ser la actitud cognoscente del filósofo).

---

<sup>10</sup> Cfr. Johannes Hessen, *Teoría del Conocimiento*, 13a ed. [la 1a ed. es de 1938], Buenos Aires, Losada, 1974, (Biblioteca contemporánea), Introducción de Francisco Romero.

Justo es señalar la diferencia existente -para Romero- entre historia de la filosofía y filosofía. Al señalar la pretensión de establecer una concepción racional del universo, Romero apuntó la imposibilidad de iniciar a cada instante una nueva reflexión, como si no hubiesen existido pensadores anteriores a aquel que intenta pensar por cuenta propia. En este sentido, podemos argumentar que las preocupaciones nos surgen porque tenemos noticia de ellas. Debido a la interrelación humana un individuo se va formando como ser social, conociendo y asimilando lo creado por los hombres que le antecedieron. Cuando alguien tiene noticia de posibles respuestas -a una duda- que han tratado de resolver hombres de distintas épocas, debe abordar el estudio del pensamiento de los antecesores.

Para Romero la filosofía es la búsqueda por el establecimiento de una concepción racional del universo, así al investigar el desarrollo de la racionalidad en la filosofía, el pensador puede colocarse en condición de aportar sus conclusiones. Es debido a la búsqueda del pensamiento racional en la historia que Romero apunta la importancia del conocimiento de la historia de la filosofía:

La historia de la filosofía sólo cobra su sentido genuino, su cariz verdadero, si en cada caso retrocedemos desde cada teoría o solución hasta la exigencia profunda de la cual brota, hasta el problema vivo al que procura dar respuesta<sup>11</sup>.

Es debido a la búsqueda racional del hombre que se puede establecer una concepción del quehacer filosófico:

La filosofía es una autorreflexión del espíritu sobre su conducta valorativa teórica y práctica, y a la vez una aspiración al

---

<sup>11</sup> Francisco Romero, *Filosofía de la ...*, p.8.

conocimiento de las últimas conexiones entre las cosas, a una concepción racional del universo<sup>12</sup>.

En este sucinto estudio sobre la concepción de filosofía que sostenía Romero, se enfatiza el caso de que nuestro autor no señala la manera de cómo es posible que al abordar lo hecho en América -la amorosa vuelta al pasado o autoconciencia de sí- un pensador pueda aportar al pensamiento universal.

En este trabajo comprendemos que los temas y problemas de la filosofía a la que se adscribe nuestro autor no consideran que ésta surga de realidades históricas, sino más bien, de una realidad humana universal. De modo tal, las reflexiones alcanzadas serán también de índole universal, entonces la filosofía, en la concepción de Romero, sólo surge por la tendencia humana de conocimiento último y absoluto. Sin embargo, para alcanzar esta sapiencia, el hombre debe utilizar sus creaciones temporales, con lo que dudosamente se puede creer en la posibilidad de un conocimiento último. Tal vez, debido a esta dificultad es que Francisco Romero haya utilizado el concepto de espíritu, para afirmar la posibilidad del conocimiento universal.

### **c) FILOSOFIA CULTURA Y UNIVERSALIDAD**

Uno de los aspectos de la filosofía que interesa a Francisco Romero es la búsqueda o investigación racional de las creaciones humanas, es decir, la cultura, en cuanto considera a ésta encarnación del espíritu. En *Nociones de Teoría del Conocimiento* (1938) Romero apuntó que la historia de la filosofía es una de las Ciencias de la Cultura; porque es historia de hechos de realidades de las doctrinas filosóficas en cuanto creaciones de la actividad humana.

---

<sup>12</sup> Francisco Romero, *Filosofía de la...*, p. 17.

En una conferencia de 1943 Romero señaló que la filosofía -insistimos en la diferencia existente entre ésta y la historia de la filosofía- se había preocupado primero por el problema de la naturaleza, posteriormente se ocuparía del problema del conocimiento y sólo mucho después se propuso las cuestiones relativas al mundo de la cultura: "la filosofía es en el fondo, una gran cuestión única que se ramifica en cuestiones particulares, las cuales siempre remiten, a la larga, al gran tronco único"<sup>13</sup>.

En el terreno de la cultura entran el arte, la ciencia, la religión, la filosofía, el lenguaje, la costumbre, la moral, en suma, los productos de la actividad humana. Empero es justo aclarar el sentido que Romero confiere a lo humano: "lo que en el hombre es humano desde un punto de vista exclusivo, peculiar, específico, lo denominamos espíritu"<sup>14</sup>. La particular nota del espíritu -entre otros aspectos como la universalidad- es la creación de los objetos de la cultura que Romero denomina como espíritu objetivado.

En la construcción de su pensamiento filosófico Romero reflexionó sobre las denominadas Ciencias del Espíritu, cuyo ámbito abarca al ser psico-espiritual -el hombre- y los hechos de la cultura. Con respecto a lo psico-espiritual, este término posee un sentido amplio en el cual se abarcan los sentimientos y la inteligencia (psiquismo que el hombre comparte con el animal) en sus formas superiores siempre que se ordenen y gobiernen por los intereses empíricos de un individuo. En el sentido restringido del espíritu, indicó que éste es un principio exclusivo del hombre que se determina más allá de los intereses individuales y específicos, es decir, por instancias universales, los valores.

---

<sup>13</sup> Francisco Romero y Carlos Jesinghaus. *Los problemas de la...*, p. 27.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 28.

La unidad que la psiqué constituye es el individuo, mientras que el espíritu organiza a la persona. De allí que individuo y persona convivan en el ser humano.

A manera de ejemplo, en su escrito *Teoría del hombre* (1952) -que abordaremos más adelante con mayor detalle-, Romero desarrolló su concepción sobre el espíritu, señaló en el hombre la existencia de una actividad intencional (afirmando la fenomenología de Husserl, pero resaltando aspectos particulares de su propio pensamiento<sup>15</sup>) que crea las objetividades para un sujeto, pero que en el aspecto individual, los subordina bajo el rubro del ser humano a lo útil o no útil, agradable o desagradable. En esta actividad el sujeto se inclina sobre el objeto haciendo valer su propia realidad de individuo concreto que se toma a sí mismo como centro del universo. En contraposición, se destaca el la importancia del acto espiritual, actividad en la que el hombre se libera del encierro de su propia individualidad. De tal modo, su capacidad juzgante se dispara sobre lo que debe ser:

En el comportamiento ético, una situación objetiva dada suele desvalorizarse en el juicio moral o tratar de corregirse mediante la intervención efectiva; pero esto no equivale a una ingerencia del particularismo subjetivo en lo objetivo, sino que el sujeto, ante una situación dada, caracterizada por un conflicto o encuentro de algo dado como real y algo considerado como objetivamente válido o debido, se decide por lo segundo, esto es, por un orden que reconoce como justificado y valioso por encima de la realidad presente<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Cf. el acápite de este trabajo, titulado: Primer propuesta de un programa filosófico para la teoría antropológica.

<sup>16</sup> Francisco Romero, *Teoría del Hombre*. 3a ed. Buenos Aires, Losada, 1965, (Biblioteca Filosófica), p. 154.



Romero se refirió a un orden determinado por los valores (para nuestro autor son la medida de la efectiva trascendencia)<sup>17</sup>. Ahora bien, es la tendencia humana hacia la totalidad lo que hace valioso las creaciones universales, puesto que son instancias que perduran en el tiempo:

Quando una entidad cultural mantiene su plenitud de significado después de abolido el complejo cultural a que pertenecía, por desaparición del grupo correspondiente, es porque gracias a la universalidad de su contenido ha superado la parcialidad de aquel complejo y ha pasado a ser aceptada como propia por otro<sup>18</sup>.

Ahora bien, los valores son instancias universales que valen, cuyo absoluto valer es sólo reconocido por el espíritu.

Debemos apuntar el hecho de que no hay solución al problema de cómo es posible que abordando el hecho americano un pensador pueda aportar al pensamiento universal. En este trabajo opinamos que Romero al construir su teoría filosófica del hombre no acometió el pensamiento de los maestros de nuestra América -que le antecedieron-, con afanes de construcción de conocimiento. Pues, sólo emplea sus obras con afanes expositivos sobre sus ideas y reflexiones.

#### **d) PRIMER PROPUESTA DE UN PROGRAMA FILOSOFICO PARA LA TEORIA ANTROPOLOGICA**

Adelantándonos un poco al estudio de la teoría del hombre de Francisco Romero, debemos apuntar que en *Programa de una Filosofía* (1936), nuestro autor esbozó lo que se podría considerar como su método filosófico -se apunta la

---

<sup>17</sup> La problemática de la axiología se estudiará más adelante.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 107.

salvedad debido a la diferencia existente entre la concepción tradicional de sistema filosófico y el programa de filosofía descrito por Romero-.

Romero señala la importancia del método empírico, en donde el examen de los hechos fundamenta las ideas, tal vez no de un modo irrefutable, pero, por lo menos con visos de similitud.

Al ejemplificar el por qué de su anterior afirmación, señaló la necesidad de un método, que aunque no con certeza total, por lo menos fundamente las conclusiones a las que conduce con una licitud que habrá de irse comprobando a lo largo del estudio emprendido. Con esta base, Romero señaló el empleo de un método empírico (el husserliano), que no deberá estar cerrado a la mera noción de experiencia, sino que dé cabida a las esencias y valores, que no se cierre a la admisión de la trascendencia. Tal programa dará por resultado una ontología cuya característica consistiría en ser:

descriptiva y neutral, a la que habrá que sobreponer una metafísica explicativa, una interpretación en la cual el riesgo será naturalmente, mucho mayor<sup>19</sup>.

De tal manera, la interpreteación será cuestión de un punto de vista (el de Romero). De acuerdo a nuestro autor es en este aspecto donde se da el sentido "porque el espíritu existe y se determina en función del valor; para mí este punto entraría en la comprobación empírica"<sup>20</sup>. Este será el punto a resolver una vez que abordemos la obra más orgánica del maestro argentino *Teoría del Hombre*, pero antes debemos efectuar un estudio sobre la evolución histórica de las ideas que sustentan su teoría antropológica.

---

<sup>19</sup> Francisco Romero, *Programa de...*, p. 29.

<sup>20</sup> Francisco Romero, *Programa de...*, p. 29.

## 2. LA FILOSOFIA DE LA PERSONA

Para comprender la antropología filosófica de Francisco Romero es necesario efectuar un recorrido -histórico- sobre los diversos textos en los cuales trató el tema sobre el ser humano. En el estudio sobre la evolución del pensamiento del filósofo argentino es importante ubicar los escritos en donde desarrolló sus ideas fundamentales, así como otras publicaciones en donde se encuentran algunas ideas sobre el hombre.

El primer ensayo en el que Romero expuso los fundamentos de su antropología filosófica fue *Filosofía de la Persona*<sup>1</sup>. En éste se replantea una duda central en la historia de la filosofía: la doble naturaleza del hombre. De acuerdo a Romero, el primer aspecto del ser humano es su tendencia natural que apunta a lo contingente, es la naturaleza del individuo que se orienta subjetiva y utilitariamente según sus impulsos y conveniencias vitales. A estos aspectos Romero los coloca bajo el denominativo de **psiqué**. Cuando se refiera a la psiqué o al ámbito psico-físico del hombre, nuestro autor apunta el subjetivismo o egoísmo humano. Mientras que la segunda faceta Romero la encuadró dentro de la conducta que afirma la verdad y la justicia, es decir, la orientación objetiva y universal hacia instancias y valores cuya validez se reconocen más allá de cualquier conveniencia del individuo o de su grupo o especie, a veces contra su directo interés individual y específico<sup>2</sup>. Esta es la índole del hombre que Romero identifica con el espíritu o tendencia universalista.

---

<sup>1</sup> Francisco Romero, *Filosofía de la persona. Y otros ensayos de filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1944.

<sup>2</sup> En filosofía la teoría del intelecto uno (Averroes) que apuntaba a un principio intelectual superior sobreindividual, divino y universal mediante el cual logramos la racionalidad, había tratado de explicar esta des-individualización.

Para Romero la persona se orienta hacia la universalidad debido a la presencia del espíritu. El espíritu, señaló, lo han concebido erróneamente como suma realidad, como elemento constitutivo y determinante del cosmos. Empero, para nuestro autor "la verdad es que el espíritu es la forma más reciente de la realidad, y que a ratos muestra la debilidad conmovedora de un recién nacido"<sup>3</sup>.

Lo que Francisco Romero expone, es que el espíritu es una de las formas más recientes de la realidad. Comienza casi con la historia, sin embargo, es autónomo<sup>4</sup>. Con esta observación Romero describe una escala evolutiva del universo. Gradación en la que el espíritu existe gracias a que vive y se alimenta de la psique, aunque es irreductible a ella, de la misma manera en que la psique se asienta sobre la vida y de ella se nutre, empero no es identificable con ésta. Asimismo la vida aparece y prospera sobre la sustancia inerte, pero no se confunde con ella.

El espíritu, lo que acusa la presencia de éste, es que introduce un cambio en la vida del ser humano. Para comprender este presupuesto de Romero, es necesario apuntar que los organismos vivos interaccionan con el medio ambiente en el que se hallan insertos, lo cual determina las posibilidades de la especie al entorno, en el caso de los animales la realidad exterior a ellos (la naturaleza) es ampliación de su esfera vital, de allí que el animal tenga medio ambiente (Scheler). Mientras que el hombre objetiviza su entorno, de allí que la nota esencial del espíritu sea la objetividad.

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, p.9.

<sup>4</sup> Las otras formas de la realidad, que tienen un cierto grado de evolución, son la realidad material, la vida, psique y espíritu. Las otras realidades se pierden en insondables abismos del tiempo, mientras que -recordando una vez más- el espíritu nace con la historia. Dicho con otras palabras, la historia del descubrimiento de los valores es la historia que se identifica con el desarrollo del espíritu.

Un hecho interesante señalado por Juan Carlos Torchia Estrada es que Romero define la doble naturaleza humana "sin acometer directamente el problema de la diferencia específica entre el hombre y el animal"<sup>5</sup>.

Romero se refiere al hecho de que el ser humano convierte a la naturaleza que le rodea en un mundo, es decir, le otorga significación propia e independiente, ajena a cualquier influjo que de él pueda recibir. La objetivación pretende ser un saber de cómo son las cosas en sí, no cómo son las cosas para un yo o para mí. Así, para Romero la persona es el individuo espiritual que se orienta hacia esencias, a través de ejecutar actos espirituales que afirman o acatan a las instancias universales. Dentro de éstas, Romero apuntó a los valores: calidades cuya esencia es el valer, objetivamente y sin referencia a lo que en cada caso satisface al impulso natural.

Con respecto de la segunda faceta del hombre, es posible exponer una definición: la persona es el individuo espiritual constituido sobre el individuo psíquico, como una instancia heterogénea y superior a ésta. La función de la persona es de comando con respecto del ser psicofísico. Pero, esto no significa que ejerza esta función en todo momento y en toda circunstancia.

Ser persona es, para el filósofo argentino, unidad, voluntad de unidad, de coherencia, de consecuencia. Unidad como propósito y designio. En este sentido, la persona se autoposee, autodomina, controla los deseos y las apetencias individual-naturales.

Debido a la voluntad de unidad, la persona irradia: 1) el deber de conciencia y 2) el deber de conducta (que en palabras de Torchia Estrada son

---

<sup>5</sup> Juan Carlos Torchia Estrada, "Francisco Romero: esquema de su itinerario filosófico" en *Homenaje a Francisco Romero*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras, 1964, Pról. de Risieri Frondizi. p. 61.

temas propios de Romero<sup>6</sup>). El primero nos impone poseernos intelectivamente. Para Romero es de gran importancia el dicho delfico, conócete a tí mismo, pues el tratar de conocernos nos debe guiar hacia el conocimiento universal del hombre y del mundo, ya que lo característico del espíritu es su facultad de des-individualizarse, otorgando dignidad y personería a cuanto se presente ante él. De tal modo, en el hombre en cuanto espíritu, está todo lo ignorado, como posibilidad de conocimiento que debemos aclarar.

Al afán de conocimiento, de acuerdo a Romero, responde la ciencia y la filosofía<sup>7</sup>. De allí que, poseernos intelectivamente es a través de asumir las actividades que buscan la verdad, en cuanto que son actos nuestros, en tanto encarnaciones del espíritu. Romero señaló que el hecho de que el conocimiento esté en constante cambio supone la efectiva infinitud de la realidad y la infinitud del saber. Romero apuntó: "el ser nosotros mismos, aún en cuanto espíritu parte de esa realidad nos pone en la situación anómala de la parte aspirando a encerrar en sí el todo"<sup>8</sup>.

Por otra parte, el segundo, el deber de conducta nos impone obrar como personas -desde el centro espiritual-, poseernos en la acción, de manera tal que cada acto sea nuestro. Impedir que los impulsos se manifiesten por su cuenta, sin orden ni norma. Resolvernos con plena conciencia, implica una autoconciencia. Un aspecto que Francisco Romero resalta es que el deber conforma una determinada conducta ética, empero no absorbe en sí a todos los

---

<sup>6</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 63-64.

<sup>7</sup> Varios autores han tratado de explicar que los intereses de la ciencia y la filosofía son utilitarios en sus fines. Sin embargo, para Romero la reflexión posterior sobre lo que son estas disciplinas en sí mismas, pretende ser conocimiento último, no utilitario y sí verdadero. De tal manera, que la tendencia hacia lo universal y verdadero se mantiene, lo que para Romero acusa la presencia del espíritu.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 16.

deberes, sino que es el cauce por el cual deben circular los valores éticos particulares.

Para Romero los valores éticos son de la persona y sólo en ésta se encuentran. De tal manera, la actividad personal se adscribe a un orden sobreindividual al que voluntariamente se supedita. Empero, Romero también señaló la existencia de otros valores que son objetivos. Por nuestra parte debemos preguntarnos ¿cuál es la diferencia entre los valores éticos y los objetivos?.

Para responder al anterior cuestionamiento es justo indicar que Romero al abordar el tema de los valores señaló como supremas categorías del valor objetivo, lo noble, lo bello, lo verdadero, etcétera. Y con respecto de los valores éticos indica:

[...] hay ciertos valores que se establecen como intermediarios entre la persona y los demás valores: son los valores éticos que son como propiedad de la persona, mediante los cuales la persona se articula con los restantes<sup>9</sup>.

Empero, si los valores éticos son propiedad de la persona, entonces éstos son subjetivos, es decir, parten de las decisiones de los personas. Así, se puede cuestionar la manera en que estos valores pueden relacionar al hombre con instancias universales. Por otra parte, si se apunta que los valores éticos también son universales, entonces, la pregunta es ¿cuál sería la diferencia con respecto de los valores objetivos?

La afirmación o realización de cualquier valor, es a través de los actos espirituales. Por lo tanto "la verdad nos dice que algo es o no verdadero, la justicia nos sirve de criterio para saber que algo es justo o injusto"<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 30.

Romero apuntó que ni la verdad y la justicia se imponen coercitivamente, sino que se obra éticamente cuando se acata o realiza el valor ético, empero cabe cuestionar cuál sería un valor ético válido para todos los seres humanos. Nuestro autor observó que "la admisión y la afirmación de los valores es esencial a la persona, pero la persona, naturalmente, participa de la relatividad histórica del espíritu"<sup>11</sup>. Así, la persona sólo puede afirmar los valores que están en su campo conceptual o visual (determinado históricamente).

En este trabajo debemos de señalar el aspecto de la captación histórica de los valores, es decir, lo que Romero apunta es que a través de la historia los valores se han aprehendido más completamente. Empero, esto nos deja una sensación de que Romero concebía a los valores de una forma mística o religiosa más que filosófica. Porque, incluso en la época de Romero ya se encontraban escritos que cuestionaban la universalidad de conceptos como verdad y justicia.

En el texto que analizamos, nuestro autor sostuvo que, a través de afirmar los valores, la persona realizaba el carácter programático de la vida humana (ya advertido por José Ortega y Gasset). De acuerdo con este principio lo importante es el propósito al momento de tomar una decisión y no tanto en la acción en sí o en su logro. Bajo esta idea Romero expuso que los proyectos de vida distinguen a los seres humano, al individuo como algunas mayorías sociales apuntan a lo contingente, mientras que pocos al diseño ético de la existencia. Para Romero este aspecto marca la diferencia entre individuos y personas, asimismo distingue entre el Primero y el Tercer Mundo, porque en el Primer Mundo -para Romero- sí guían su destino. En nuestra opinión y desafortunadamente para nuestro autor, la gran mayoría de los hombres de las

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 33.



sociedades capitalistas desarrolladas dirigen el destino con fines utilitarios y no espirituales<sup>12</sup>.

Continuando con el estudio de *Filosofía de la persona*. Cabe destacar que Romero abordó el tema de la actividad de los Fundadores<sup>13</sup> cuya importancia se debió a que nos acercaron al pensamiento universal. De tal manera, Romero apunta la necesidad de que nuestro reloj corrija el retraso con el que marcha con respecto del reloj europeo. Porque en su opinión la universalidad había sido mayormente asimilada. Así, escribe:

El espíritu, se vuelve naturalmente al ser de las cosas, en actos de conocimiento último, y hacia los valores, en actos de aprehensión y realización; es decir, hacia todo lo que es por sí incondicionalmente, hacia la objetividad, sea la objetividad del ser, sea la del valer<sup>14</sup>.

#### a) OBSERVACIONES A LA PRIMERA EXPOSICION DE ROMERO

En este trabajo es posible señalar que uno de los problemas que enfrenta esta primera exposición de Francisco Romero con respecto del doble carácter de la naturaleza humana, es que no se abordan los temas de la diferencia entre el hombre con respecto del animal, así como la dualidad sujeto-cosa.

Para Romero la persona es la única poseedora de espíritu, debido a esta presencia es que puede captar instancias universales las cuales puede afirmar

---

<sup>12</sup> Esto no significa que en Nuestra América sigamos caminos más espirituales que en Europa.

<sup>13</sup> Tema que ya abordamos en el anterior acápite.

<sup>14</sup> Francisco Romero, *Filosofía de la persona...*, p. 30.

a través de actos guiados por la verdad y la justicia. Sin embargo, el hecho de considerar a estas dos últimas instancias como estáticas y objetivas, provoca serios cuestionamientos que por el momento sólo nos limitamos a señalar sin discutir ampliamente.

Es importante preguntarnos qué entendía Romero por verdad y por justicia. Desafortunadamente nuestro autor nunca abordó tal explicación, con lo que se puede cuestionar la universalidad de su concepción de la justicia y la verdad. Francisco Romero apuntó que la persona capta y afirma los valores lo que propicia la creación de valiosos complejos a los que se denominan bienes. Éstos componen la cultura ¿o culturas?, el maestro no lo aclaró. Bienes culturales que quieren imponer su cauce a otros venideros (que se han conocido posteriormente). Así, para Romero el problema de cómo es posible que se afirme la verdad y la justicia como instancias universales estáticas, lo resolvió señalando que no hay contradicción al afirmar estos valores como universales, ya que si cambian en la tierra, es debido a que los bienes culturales creados quieren imponerse como único camino posible a posteriores creaciones.

Persiste una duda acerca de si los bienes culturales afirmados en nuestro mundo a partir de la aprehensión de alguna instancia universal, es posible que quieran imponerse a nuevos aspectos que provienen de las mismas instancias universales. Lo lógico sería que las aceptaran sin ofrecer resistencia alguna. Con esto último, podemos reafirmar una de nuestras observaciones, en donde señalamos que la concepción axiológica de Romero parece ser más mística o religiosa que de un rigor filosófico.

Con respecto del tema de los valores, Romero los concibió como instancias que viven en un mundo aparte, visible sólo para el espíritu y cuya captación es tan sólo emotiva. De ser así, esto implica el hecho de que en

cualquier parte del mundo en donde exista una comunidad humana con cierto grado de desarrollo cultural, se deben encontrar bienes culturales semejantes a los existentes en otras comunidades avanzadas.

Si bien es cierto que se pueden encontrar estructuras culturales parecidas, también existen grandes diferencias. Ahora bien, las divergencias pueden explicarse apuntando las diferencias de los grados de desarrollo civilizatorio, empero, cómo explicar las discrepancias existentes en ámbitos culturales semejantes<sup>15</sup>. Esto sólo es posible si comprendemos el mundo de cultura en el que vive el sujeto. Cómo podemos estar seguros de que los bienes creados corresponden a las instancias universales de las que supuestamente provinieron, sobre todo, porque no sabemos qué o cuáles son las características de esas instancias universales a las que se refiere Francisco Romero.

Señalamos una serie de críticas a uno de los trabajos del maestro argentino, porque lo que nos proponemos efectuar en este estudio es el rescate y la valoración de sus aportes con respecto de su teoría antropológica en los subsecuentes estudios en los que abordó el tema.

#### **b) DESARROLLO DE LA CONCEPCION DEL HOMBRE EN ROMERO.**

Comprender el desarrollo o evolución de la concepción antropológica filosófica de Romero nos impone enfocarnos sólo a los aportes o aclaraciones que el maestro efectuó en los trabajos posteriores.

El siguiente escrito en el desarrollo de las ideas del hombre fue "*Programa de una Filosofía*" (1938)<sup>16</sup>. En éste se introduce uno de los

---

<sup>15</sup> Como ejemplo más cercano, las discrepancias existentes en filosofía entre posiciones idealistas y empiristas.

<sup>16</sup> En Francisco Romero, *Papeles para una filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1945.

principales conceptos desarrollados por Romero, **estructura**. Con este concepto señala un todo conglomerado en donde el compuesto importa peculiaridad y novedad con respecto de las partes, a cada una y a todas tomadas individualmente. La estructura agrega algo que no estaba en las partes, pero que tiene su fundamento o raíz en éstas. Este algo, si no estaba latente, estaba patente en potencia, capacidad o posibilidad. Dicho en palabras de Romero "las partes se trascienden en cierto modo al componer la estructura"<sup>17</sup>. Sin embargo, Romero deja abierta la posibilidad de una interpretación mística, pues también señaló: "como un don existente de antemano en las partes de contribuir a la aparición de esa novedad que brota en la estructura"<sup>18</sup>. En este trabajo subrayamos las palabras, **como un don existente**, porque no expresan una racionalidad filosófica.

Pero, qué entendía Romero por un todo estructural. En otro escrito "Persona y Cosmos" (1949)<sup>19</sup>, señala que la existencia misma del todo es como un "cosmos", así las partes son una especie de órganos con sus peculiaridades y normal funcionamiento.

Todo lo existente, forma parte y da consistencia al conjunto, escribe "una recia arquitectura que será o no inteligible que nuestra razón podrá abarcar o no en su total estructura y en sus detalles, pero que indiscutiblemente reposa sobre cimientos sólidos"<sup>20</sup>. Por tanto valores y espíritu forman parte del cosmos, sin embargo, nos planteamos la pregunta ¿podremos conocer cuál es su verdadero sentido en el todo estructural y no sólo la manera en que el hombre -en este caso Romero- ha racionalizado lo que puede comprender del universo?.

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 11

<sup>18</sup> *Idem*

<sup>19</sup> En Francisco Romero, *Filosofía de la persona. Y otros ensayos de filosofía...*

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 49.

En el mismo texto *Persona y Cosmos*, agregó "no sabemos si el gran todo tiene una dirección y un sentido desde sus orígenes, desde su raíz; es lícito cuando menos reconocer que ha engendrado un sentido, y que ese sentido es la persona"<sup>21</sup>. Ahora, podemos efectuar un balance parcial, hemos comprendido que espíritu, valores y persona, son partes peculiares de un todo estructural y que por participar de ese cosmos se trascienden. Empero, permanece una duda, si el espíritu nace con la historia, ¿cómo es que entonces puede captar instancias como los valores cuya magnitud es universal y que ya estaban - existían- antes de la creación del hombre?. Otras preguntas: ¿es factible sostener que se pueden afirmar en actos temporales magnitudes universales como la de los valores? y ¿de qué manera se podría estar seguro de que se aptaron en toda su universalidad?. Como observamos en el anterior acápite, la guía de la verdad y la justicia propuesta por Romero no es muy confiable.

Para responder a nuestras dudas es imprescindible continuar el estudio de sus ideas.

Una vez analizado el concepto de estructura, es posible advertir cómo para Romero la postura espiritual (objetiva) constituye un acto que se dispara hacia lo que es o lo que vale. Esta postura es la única capaz de alcanzar la aprehensión de las instancias universales. A este tipo de acciones les asignó el título de trascendencia pura.

Tal vez, el concepto de trascendencia es lo que nos podría resolver la duda de cómo es posible que el espíritu capte los valores. Para explicar la trascendencia señala que los entes tienen una escala jerárquica, la cual se expone a través de la serie: "cuerpo físico - ser vivo - psique - espíritu", en ésta de acuerdo a nuestro autor se percibe un crecimiento del trascender, y que en el espíritu la trascendencia es absoluta<sup>22</sup>. La serie cambiará

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>22</sup> Romero propuso una filosofía que permitiera la evolución hacia la afirmación de las instancias universales. Por ello todo aspecto subjetivista -donde todo gira

posteriormente en *Teoría del hombre*, por "cuerpo físico, ser vivo, conciencia intencional, espíritu intencional". La experiencia pone ante los ojos un trascender que se abre poco a poco sobre nuevos caminos. Éste al final triunfa sin limitación. De allí que Romero exponga una provisoria conclusión: **ser es trascender**.

Por otra parte, la trascendencia coloniza cada plano y halla nuevas dimensiones, hasta la dimensión suprema y terminal, la enderezada a la esencia y al valor. Así, la pluralidad ontológica resulta del hallazgo de dimensiones o planos nuevos para la realización de la trascendencia. Cuando el maestro habla sobre la trascendencia señala una y otra vez en todos sus escritos que la principal característica de la persona es des-individualizarse ponerse a lo que es, es decir, los valores. Esta desindividualización explica la colonización del espíritu, es decir, su trascendencia.

Coincidimos con la opinión de Juan Carlos Torchia Estrada, quien señala que la trascendencia es la idea más entrañable que constituye, organiza y jerarquiza la obra de Romero, además que le impregna su sello personal:

Podemos ver en este punto el momento de un descubrimiento quizá el más significativo en la carrera filosófica de Romero [...] La trascendencia como esencia última de la realidad, como impulso metafísico que atraviesa y anima todos sus planes<sup>23</sup>.

---

alrededor de la persona- era considerado por Romero como immanentista, es decir, que no permite la trascendencia, por lo tanto el immanentismo no tiene cabida en el pensamiento del maestro argentino

Sin embargo, llegó a apuntar que la trascendencia "se realiza a costa de la immanencia; por lo menos el fondo de immanencia, a lo largo de la serie ontológica, pierde magnitud e importancia a medida que la trascendencia se robustece, y en el espíritu la immanencia se restringe al límite, y no es sino el momento de unidad y autoconciencia del trascender", Francisco Romero, *Programa de...*, p. 14).

<sup>23</sup> Juan Carlos Torchia Estrada, "Francisco Romero esquema de Itinerario filosófico..," p. 67.

Romero destaca que la estructura final espíritu-valor es la fórmula de la total trascendencia. El centro personal como unidad y autoconciencia de los actos espirituales es un momento de conciencia y voluntad de trascender, condición inexcusable para que éste sea un acto efectivo. Aquí, Romero se entronca con lo expuesto en la filosofía de la persona, en donde señaló que la persona es unidad, unidad de voluntad, unidad como propósito y designio. Por tanto, el espíritu se realiza trascendiendo de acuerdo a la escala de los modos del ser.

En un texto posterior que tituló "*Persona y Trascendencia*" (1937)<sup>24</sup>, señaló que la persona trasciende hacia las cosas a través del conocimiento. Mientras que en la delectación estética trasciende hacia los valores. Además, también trasciende hacia las demás personas al afirmarlas como centros externos, finalmente señala que la religiosidad personal es trascendencia hacia Dios.

Cuando afirma "ser es trascender" está indicando que el espíritu se realiza al trascender afirmando las objetividades y los valores.

Sin embargo, a pesar de las explicaciones no sabemos lo que es el valor, aunque señala que el orden del valor debe imperar sobre lo que debe ser, cuando coincidan en una situación, pero no señala cuál es el orden de esas instancias objetivas. Otra dificultad, es que no aclara, bien a bien, qué es la trascendencia, ¿una fuerza motora universal, una energía natural de origen desconocido, o de origen conocido -un Dios-, son varias fuerzas, etcétera?<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Cfr. en Francisco Romero, *Filosofía de la persona. Y otros ensayos de filosofía...*

<sup>25</sup> En *Teoría del hombre*, volverá a plantear el tema de la trascendencia, al designarla como el aspecto positivo de la realidad. Su estudio lo desarrollamos en el siguiente capítulo.

En el texto de *Trascendencia y Valor* -que viene a continuación del *Programa de una Filosofía*-, Romero abordó la problemática de los valores<sup>26</sup>. Al citar a Max Scheler indica "lo más conmovedor en el espíritu es comprobar cómo, transido de tiempo y último escalón de una serie temporal, triunfa sobre el tiempo mediante actos que son, sin embargo, temporales"<sup>27</sup>. En esta cita se patentiza como expuso que la objetividad es no reducir nada a nuestra efectiva y concreta inmanencia. Por ejemplo, el acto ético es plena trascendencia y la trascendencia es universalidad, de tal modo, el sujeto al determinarse por su objeto afirma su espiritualidad y amplía su radio de vida.

Apunta que lo arriba expuesto incide en los actos éticos, estéticos y cognoscitivos. En el caso de los valores éticos, éstos sirven para gobernar nuestro obrar a diferencia del buen acto moral, que por lo general se caracteriza por ser altruista, por deberse a fines extra-individuales. La acción ética se supedita a la norma y al valor. De tal manera, lo que sale al paso es la aproximación -casi unificación- del ser y el valer.

Sin embargo, continúa sin aclarar lo que son los valores y de qué manera el espíritu -histórico- puede captarlos en toda su magnitud universal. Se podría argumentar que de acuerdo a lo expuesto por Francisco Romero, es a través de la sensación que la persona puede saber lo bueno y lo malo, distinguir lo verdadero de lo falso. Aunque esto fuese posiblemente cierto, supone que lo bueno y lo verdadero son inmutables. Por otra parte, cuando Romero dirige sus observaciones a señalar que los valores en cuanto afirmados y realizados por el hombre dan lugar a la creación de bienes culturales que, desafortunadamente quieren imponer su estilo a los venideros, indica:

---

<sup>26</sup> Cfr. Romero, F. *Papeles para...*

<sup>27</sup> Francisco Romero, *Trascendencia y ... en: Papeles para...*, p. 35.



Pero nótese que no son los bienes mismos, la efectiva cultura, lo que coarta al espíritu, sino la injustificada prolongación de estos bienes en normas o estilos a los que toda futura adquisición deba subordinarse<sup>28</sup>.

Entonces ¿cómo podemos estar seguros de que se han afirmado verdaderos valores, es decir, universales, cuando los bienes culturales creados han sufrido cambios a lo largo de la historia?. Se puede señalar que precisamente lo que cambia son los bienes culturales, no lo valores, empero, como Romero sólo se refiere a tres tipos de valores (éticos, estéticos y cognoscitivos), hace suponer que estos tres son insuficientes para basar en ellos una especulación filosófica que defina la constitución de nuestro mundo o bien habría que desarrollar una mejor teoría axiológica -trabajo que Francisco Romero no realizó.

Uno de los últimos escritos -antes de su gran obra orgánica- sobre el hombre fue *El Hombre y la Cultura* (1950). En este escrito Romero señala que el hombre como creador de cultura es en suma "padre de sus obras, pero también, en proporción notable, hijo de ellas"<sup>29</sup>.

En la cultura, cada acto del hombre constituye hábito, de tal manera que el conjunto de esos hábitos modela nuestra personalidad. Pero no se ha de concebir a la cultura como un constructo estático, en el que solamente dirigimos nuestras acciones.

---

<sup>28</sup> Francisco Romero, *Filosofía de la persona...*, p. 94.

<sup>29</sup> Francisco Romero, *El Hombre y la cultura*, Argentina, Espasa Calpe, 1950. (Austral), p. 9.

Lo capital en el génesis de la cultura objetiva son indudablemente actos humanos de creación o modificación, actos que pueden ser individuales o colectivos, conscientes o inconscientes<sup>30</sup>.

De allí, lo importante que destaca Romero es la creación personal en la cultura que en sólo raras ocasiones deja de recibir la presión o el influjo colectivo. Así, la cultura colabora y acrecenta lo humano en el hombre, porque cada colectividad que (en el tiempo) lleva su contribución a la cultura multiseccular y simultáneamente aprovecha el total legado de las generaciones pasadas.

Empero, debemos preguntarnos (antes de analizar *Teoría del Hombre*) cuáles son las creaciones que son dignas de ser consideradas como legados del hombre. De acuerdo con Romero son aquellas que afirman la trascendencia, mientras que los movimientos sociales que afirman su temporalidad no son dignos aspectos de las creaciones humanas. Por ejemplo, en el texto que aborda el pensamiento del filósofo español Jose Ortega y Gasset<sup>31</sup>, señala Romero que históricamente cuando el hombre masa se establece en el primer plano dentro de su sociedad, impone su torpeza y su mediocridad, como una invasión de bárbaros -en la cultura- que se regodean con los bienes culturales, pero que ignoran o desprecian las virtudes cardinales sobre las cuales reposan.

Estas palabras se verán reforzadas en el *Programa de una Filosofía*, cuando Romero observó:

Pero un pesado lastre de inclinación imanentista y la teorización [...] empobrecen y falsean estos movimientos [de masas], y los convierten en todo lo contrario de lo que deberían ser. Enderezar la trascendencia -como hacia su natural destino- hacia las metas

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>31</sup> Francisco Romero, "Al margen de la rebelión de las masas" (1931), en *Filosofía de ayer y de hoy*, Buenos Aires, Argos, 1947.

de "el pueblo" -un pueblo determinado-, la clase, el estado, la raza, etcétera, es constituir una nueva inmanencia y quedarse en ella quebrando las alas al trascender, con la agravante de que el egoísmo colectivo teñido de turbia mística y aureolado de un prestigio impresionante aunque falaz. Lo peor es que con el individuo suele sacrificarse la persona, instancia superior a cualquier otra porque desde ella corre la proyección hacia el valor<sup>32</sup>.

La pregunta es, por qué Romero rechaza los movimientos de masas, si, tal vez, aunque afirmen aspectos temporales, étnicos o nacionales, bien podrían ser considerados -dentro de la teoría del mismo maestro argentino- como bienes culturales que han de sufrir cambios de acuerdo a las creaciones humanas, mejor aún, actos humanos tendientes a crear las condiciones históricas necesarias para que las masas accedan al conocimiento y afirmación de los valores.

#### c) SEGUNDA PROPUESTA DE UN PROGRAMA FILOSOFICO PARA LA TEORIA ANTROPOLOGICA

Romero hizo depender su teoría antropológica de tres conceptos: 1) **estructura**: en donde la suma de las partes importa una novedad que se hallaba latente o en potencia, 2) **evolución**: afirmando el desarrollo de todos los entes, actividad en la que se despliega libremente la intención trascendental, 3) **espíritu**: cuya característica principal es la objetividad, el ponerse a lo que es y lo que vale sin segundas intenciones. Con las dos primeras afirmó la

---

<sup>32</sup> Francisco Romero, *Programa de...*, p. 28.

universalidad de la trascendencia y su consustancialidad con lo que es, mientras que con la noción de espíritu se pueden aportar pruebas del absoluto trascender, puesto que al considerar éste como la última escala de los entes explica la tendencia humana hacia la universalidad.

Afirmó la realidad como totalidad dotada de sentido, sólo cuando la trascendencia desemboca en su forma absoluta (espiritual). El maestro argentino está en contra de afirmar que la trascendencia llegó a ser casualmente trascendencia espiritual, pues ello implica aseverar una accidentalidad del sentido de todo el universo o cosmos, injustificable para nuestro autor. Por tanto, la plenitud de sentido supone que la trascendencia llegó a ser necesariamente trascendencia, porque la realidad está penetrada de sentido desde su comienzo.

Romero señala que es la atracción del valor lo que provoca o produce la marea de la trascendencia. Entonces si entendemos bien lo anterior, está afirmando que el hombre es el último y más elevado ente o ser del Universo o Cosmos, sin ninguna entidad más desarrollada y sin posibilidades de que la haya, porque recordemos que el espíritu es el que provoca en la persona la captación y afirmación de los valores. De esta manera, podemos entender la solidaridad existente entre el ser y el valer, de lo que es y lo que debe ser.

#### **d) OBSERVACIONES A LOS POSTERIORES TRABAJOS (SOBRE LA PERSONA) DE ROMERO**

Desarrollar un programa filosófico que sirviese para encontrar la notas universales del hombre, fue la tarea a la que se avocó Francisco Romero, por tal motivo en sus exposiciones restringue cualquier intento de utilizar la palabra Dios o dioses, puesto que ello corresponde a una afirmación extrafilosófica, que no tiene cabida en su pensamiento.

Sin embargo, la afirmación de los valores, como instancias universales que producen la trascendencia (como la luna produce las mareas) de los entes hacia la espiritualidad y que sólo en el espíritu se pueden captar los valores, parecen ser más afirmaciones místicas o religiosas que filosóficas.

Estamos de acuerdo con la exposición que el maestro argentino desarrolló en sus reflexiones sobre la normalidad filosófica, en donde señaló que el milagro, el ansia de revelaciones portentosas, etcétera, brotaba de las más profundas necesidades vitales y que no era posible desterrarlas por completo, ya que perduran larvadas, aún en los críticos más desconfiado; ni el filósofo o el científico escapaban a esa tendencia humana. Pues bien, al parecer Francisco Romero tampoco pudo sustraerse a esa actitud.

Sin embargo, es preciso señalar, que todavía nos resta por estudiar el trabajo más importante en la vida de Francisco Romero, *Teoría del Hombre*.

### 3. TEORIA DEL HOMBRE<sup>1</sup>

La obra cumbre en la que Francisco Romero resume y expone sus nuevas ideas es *Teoría del Hombre*<sup>2</sup>. En esta obra abordó diversos temas sobre las características del ser humano: cuál es su naturaleza, qué es el espíritu, cuál es la relación del hombre con el universo, etcétera.

Para Romero la principal particularidad del hombre es la intencionalidad, en ella funda la diferencia con respecto de los animales. Antes de explicar la intencionalidad, señalaremos el fundamento filosófico utilizado por el autor para desarrollar su teoría sobre el ser humano. En sus primeros trabajos -como se apunta más abajo- emplea la estratificación de los entes utilizada en la metafísica clásica:

**Cuerpo Físico - Ser Vivo - Psique - Espíritu<sup>3</sup>.**

En *Teoría del hombre*, la serie es modificada por Francisco Romero:

**Naturaleza Inorgánica - Naturaleza Orgánica - Psiquismo Intencional y Espíritu.**

Cabe meditar sobre el aporte de nuestro autor, ya que con esta base podremos exponer sin trabas las más importantes reflexiones con respecto del hombre.

---

<sup>1</sup> No está por demás señalar que la exposición del tema ha sido desarrollada bajo nuestra perspectiva, es decir, no seguimos el orden en el que Romero expone su teoría.

<sup>2</sup> Francisco Romero, *Teoría del hombre*, 3a ed. Buenos Aires, Losada, 1965.

<sup>3</sup> Arturo Ardao, señala que esta serie ha sido utilizada con mayor amplitud por Nicolai Hartmann.

Como se observa la diferencia entre ambas estratificaciones parte desde el tercer puesto, psique (en el primero) y psiquismo intencional (en la segunda). Para comprenderlo debemos desarrollar algunas ideas de Max Scheler y ciertas reflexiones de Nicolai Hartmann.

Para Scheler el empleo de la inteligencia entre los animales más desarrollados -por ejemplo, los chimpancés- sólo es de grado con respecto a la del ser humano. De acuerdo al pensador germano, ambos tienen memoria, capacidad de selección y usan herramientas, aunque -como es obvio- en los animales sea de uso muy rudimentario<sup>4</sup>.

La diferencia fundamental entre hombre y animal es que para Scheler el primero tiene espíritu, cuya primordial facultad reside en desligarse de la presión de lo biológico, es decir, puede modelar libremente su existencia. De tal manera, el principio del espíritu está fuera de la vida, como Scheler señala "lo que hace del hombre un hombre es un principio que se opone a toda la vida en general, un principio que como tal, no puede reducirse a la evolución natural de la vida"<sup>5</sup>. Conviene aclarar que en esta concepción, debido al espíritu del hombre, éste se puede ligar a la esfera ideal de las verdades y los valores, lo que lo hace ser libre.

La escala y teoría presentadas por Max Scheler, fueron utilizadas por Nicolai Hartmann quien concibió al espíritu como un principio que desgastaba la vida. De acuerdo a la primera serie expuesta, lo material es más estable y duradero que lo espiritual, este último es por consiguiente más débil. De acuerdo a la debilidad de lo superior con respecto de lo inferior, Hartmann

---

<sup>4</sup> Cfr. Los dos primeros capítulos, Max Scheler. *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires, Losada, 1974. prólogo de Francisco Romero. Trad. José Gasc.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 54.

señaló que los valores como esencia ideal son impotentes, puesto que necesitan de un intermediario para su realización<sup>6</sup>.

Romero en su teoría antropológica al modificar la escala y las concepciones de Scheler y Hartmann no tan sólo perfecciona sus ideas, sino que también busca aportar al filosofar de la época. Como se apuntó con anterioridad, la rectificación con respecto de la estratificación de la metafísica clásica, se basa en el uso de la intencionalidad del hombre, en cuanto sujeto de actos.

A modo de resumen enmarcaremos algunas de las diferencias existentes entre las propuestas filosóficas de Max Scheler y Francisco Romero. Para ello es importante tener en cuenta unas palabras de Juan Carlos Torchia Estrada -a las que por supuesto nos adherimos- quien señala:

Al mostrar la 'autonomía' del planteo de Romero no queremos caer en la desagradable e inútil tarea de defender originalidades absolutas, que además -pequeño detalle- no existen en filosofía<sup>7</sup>.

Hecha la salvedad de que no existen filosofías completamente originales, pasemos al asunto verdaderamente importante. Las diferencias entre Scheler y Romero son de grado. Veamos. Para el primero el espíritu se caracteriza por la objetividad, la conciencia de sí y la libertad, de tal manera que el espíritu sólo puede reducirse a ser el fundamento supremo de las cosas. Romero atribuyó los tres aspectos del espíritu mencionados por Scheler a la intencionalidad (actividad que tiende hacia los entes). El argentino no sólo los enuncia sino que lleva a cabo una descripción de ellos. Aspectos tales como la nominación y la cultura (abordados más adelante).

---

<sup>6</sup> La concordancia de estos supuestos teóricos de Scheler y Hartmann fue expuesta en los capítulos precedentes.

<sup>7</sup> Juan Carlos Torchia Estrada, "Francisco Romero: esquema de su itinerario filosófico"..., p. 91.



Otra de las diferencias consiste en que para Scheler el advenimiento del espíritu debe considerarse como el último proceso de sublimación de la naturaleza. Para Romero éste sería el equivalente a la teoría de la colonización, es decir, la trascendencia, en donde un estrato se realiza y supera a los precedentes perfeccionándolos.

Es justo mencionar que se podrían describir otras diferencias, pero para el fin que nos hemos propuesto, opinamos que hemos descrito algunas de las fundamentales y que ello nos permite continuar con el estudio de la antropología filosófica del maestro argentino. A continuación iniciamos con el desarrollo de sus ideas.

#### a) LA INTENCIONALIDAD

El concepto de intencionalidad fue utilizado por Edmund Husserl para señalar la pura actividad de la conciencia. Esto quiere decir que la conciencia intencional siempre es activa, es decir, "conciencia de", esto significa, conciencia "de" algo<sup>8</sup>.

La intencionalidad en la teoría antropológica de Romero encuentra su origen en el psiquismo originario o psiquismo preintencional, psiquismo<sup>9</sup> que

---

<sup>8</sup> Cfr. Edmund Husserl, *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1992. (Pensamiento contemporáneo) Traductor Antonio Ziri6n, Introducci6n de Reyes Mate. Traducido de: *Der encyclopaedia britannica artikel*. p. 38-9.

<sup>9</sup> Es importante precisar el sentido que Romero atribuye al t6rmino psique o psiquismo, pues ello da pie para comprender la postura de Romero y su distanciamiento con la tesis de Scheler. En 1950 (Vid Infra, *El hombre y la cultura*), apuntaba sobre el psiquismo la tesis de Averroes quien lo se~alaba como el principio intelectual superior sobreindividual, divino y universal, con el que logramos la racionalidad y la desindividualizaci6n. En esta definici6n se puede hallar el principio regente de su teorfa. Por otra parte, de las m6ltiples definiciones que se han desarrollado en torno de la psique una es de gran importancia, la teorfa que considera a la psique como totalidad organizada, como un sistema dinámico e integrado a fuerzas externas. Pero ésta, aunque es muy completa no permite comprender en ella a la evoluci6n que se manifiesta en la serie materia inerte, materia viva, animales, hombre. Otra recepci6n del t6rmino psique fue la propuesta por Max Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos*, en donde se~ala que las fuerzas y facultades psíquicas son propiedades

es inmanente a la vida desde sus comienzos, como eco y órgano suyo, que sirve al viviente para la coordinación interna y la conducta externa. Empero, la intencionalidad al formar parte de la trascendencia, se convierte en el ser humano, en una tendencia inherente a la actividad intelectual.

Con base en la teoría expuesta por Husserl, en su tesis apuntó que la conciencia ya viene precedida por una tendencia intelectual que separa al sujeto del objeto, es decir, hay una precedencia de lo cognoscitivo, con respecto de otros ámbitos humanos como las emociones, la voluntad, etcétera.

En la antropología filosófica de nuestro autor la intencionalidad no es sólo espiritual, sino que también existe intencionalidad en el hombre natural. Entonces ¿cuál es la diferencia entre ambas?. Romero señaló que la intencionalidad consiste en un haz de actos proyectados hacia objetos en funciones de aprehensión cognoscitiva, emocional o de voluntad.

La intencionalidad del hombre natural está enmarcada por sus actos, ya que, se piensa como centro subjetivo al que todo ha de referirse, movido por sus intereses particulares. A esto le llama "mera" o "pura" intencionalidad. En ella existe un regreso que proporciona un provecho al sujeto. A diferencia de la intencionalidad espiritual o espiritualidad, cuya principal característica es carecer de ese regreso subjetivo, se trata de un ponerse a los objetos y a los valores -tema que abordaremos más adelante- y por ellos regirse, sin intereses particulares<sup>10</sup>.

---

objetivas de las cosas vivas, de entes que no son sólo objetos para observadores externos sino que poseen "un ser para sí, un ser íntimo, en el cual se hacen íntimos consigo mismo" (p. 27). De tal modo que el grado más ínfimo de lo psíquico, el impulso afectivo (sin conciencia, ni sensación, ni representación) es como el vapor que lo mueve todo hasta las alturas luminosas de las actividades espirituales.

La conjunción de estas teorías fue la propuesta de Francisco Romero, en donde el psiquismo originario o preintencional es el motor que impulsa al hombre desde su centro inmanente natural hasta el acto espiritual.

<sup>10</sup> El escribir **mera o pura intencionalidad** para designar la actitud del hombre natural que antepone sus intereses y **espiritualidad** cuando se habla de ponerse a los objetos sin intereses subjetivos es un criterio que adoptaremos en este trabajo.

Con base en el uso de la intencionalidad podremos comprender la manera en que Francisco Romero toma distancia con respecto de Max Scheler. Como ejemplo, es necesario señalar que el maestro argentino empleó base en las exposiciones del filósofo germano (Scheler), en donde expuso que los animales presentan un psiquismo de meros estados vividos, en el cual conciencia y realidad forman parte de un todo funcional, así, la existencia del animal consiste en una sucesión indivisa de estados, por tanto, no puede haber diferencia alguna entre sujeto y objeto, motivo por el cual los animales tienen o están en el medio ambiente. Mientras que el ser humano, al saberse diferente de los objetos que lo rodean tiene mundo.

Es necesario destacar que en lo tocante a las características de memoria asociativa, uso de herramientas y capacidad de selección para Romero no pueden ser atributos del uso de la inteligencia, aunque Scheler señale en éstos la práctica rudimentaria de algunos aspectos como el empleo de algunos utensilios. Esto último es para el argentino una cualidad del instinto de los animales, así se opone a la conclusión del germano en la que señaló:

Entre un chimpancé listo y Edison (tomando éste sólo como técnico) no existe más que una diferencia de grado aunque ésta sea muy grande<sup>11</sup>.

Es en este punto donde se enmarcan sus diferencias, pues si la vida del animal está determinada por el entorno y el instinto, valga decir por la naturaleza en torno del mismo animal, la existencia del hombre no, ya que éste es un ser abierto al mundo<sup>12</sup>. Veamos por qué Romero en abundancia de su teoría antropológica escribe que lo propio del hombre es percibir objetos, es decir,

---

<sup>11</sup> Max Scheler, *El puesto...*, p. 54. Nota de pié de página.

<sup>12</sup> Tema que -como lo señalamos en su momento- no abordó en *Filosofía de la persona* (1938), y que en *Teoría del hombre* desarrolla con amplitud.

el ser humano concibe a la realidad como un conglomerado de entidades que aunque relacionadas con el todo son independientes en sí mismos, dotados de existencia y consistencia propias.

La percepción del objeto por parte del sujeto, implica la conciencia de que se es efectivamente un sujeto. Dicho de otra manera, aquel que percibe se sabe diferente de lo percibido. Saberse sujeto implica la conciencia. Ahora bien, rasgo peculiar de ésta es su carácter intencional. Porque la conciencia intencional consiste en ser un haz de intenciones o actos proyectados hacia objetos en funciones de aprehensión cognoscitiva en primer lugar, posteriormente se dan aprehensiones emocionales y volitivas. Con base en este supuesto apuntó que la conciencia intencional convierte al sujeto en un yo frente a un mundo.

La importancia de la dualidad yo-mundo, se basa en los actos del sujeto, los cuales siempre están referidos a éste como centro de toda actividad. Por tanto, la reiteración de los actos subjetivos conlleva "el acostumbrarse a ser sujeto, lo erigen en un 'yo', al mismo tiempo que la organización para él de sus objetivaciones eleva a éstas a la categoría de mundo"<sup>13</sup>. Con esta base, destaca que el hombre es hombre por su conciencia intencional y ésta se conforma con la percepción objetiva. En otras palabras, la mente es la que conoce. La inteligencia repara en la objetividad de los entes. Esta actividad, denominada como objetivación en su teoría, pertenece al orden de lo cognoscitivo.

Al constituirse el yo se forma la conciencia de ser un sujeto frente a un mundo, es decir, autoconciencia de sí -primero individualizada, sin la vuelta hacia lo otro que caracteriza a la espiritualidad- que para él surge en la actitud subjetiva del hombre natural, mientras que en Scheler la conciencia de sí sólo surge en el espíritu.

---

<sup>13</sup> Francisco Romero, *Teoría...*, p. 17.

Apuntamos que el mismo Romero calificó a su teoría como de tendencia intelectualista, porque coloca la actividad intelectual sobre teorías que fundan su desarrollo en los aspectos volitivos y emocionales, pues éstas colocan la voluntad y las emociones como características primordiales por las cuales el hombre se constituye como tal (un ejemplo que aducimos para ejemplificar sus ideas, es el Friedrich Nietzsche con su teoría de la voluntad de poderío). Para denotar la importancia de lo cognoscitivo Romero escribió:

No puede haber intencionalidad emocional ni volitiva sin un sujeto del que parta y sin un objeto que la reciba, y ni lo emocional ni lo volitivo poseen la prerrogativa de crear un sujeto y de presentarle objetividades, por el propio carácter de esas funciones<sup>14</sup>.

El fundamento de esta aseveración él lo apuntó como un ejemplo que se basa en la apreciación de la belleza de una imagen plasmada en un cuadro. Sólo inicia cuando se conciben las entidades recortadas que conforman la pintura, es decir, con un sujeto que percibe objetos plasmados y que además concibe como bellos. Con esto afirmó: "es la intencionalidad lo que levanta lo emotivo y lo volitivo humano sobre el nivel infrahumano del psiquismo de estados"<sup>15</sup>. Sin embargo, encontramos una contradicción en la teoría de nuestro autor<sup>16</sup>. Cuando desarrolla su concepción con respecto de los valores, señala que éstos sólo se captan por la vía emotiva y su afirmación en el mundo es a través del comportamiento ético. El hombre para llegar a la espiritualidad necesita de

---

<sup>14</sup> Francisco Romero, *Teoría...*, p. 27.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 27

<sup>16</sup> Que analizaremos con más detalle más adelante, al tratar el tema de la trascendencia y los valores.

los valores y la trascendencia y estos dos aspectos son irracionales, en el sentido de que no pueden ser abarcados sólo por la inteligencia. De tal manera que -como se verá más adelante- incurrió en una exageración al calificar su teoría de intelectualista.

#### **b) CARACTERISTICAS DEL SUJETO Y EL OBJETO**

A pesar de la contradicción enmarcada al final del anterior apartado, la importancia atribuida por Romero a la actividad intencional de índole intelectualista se debe a que ésta separa al hombre del animal y lo convierte en sujeto.

Define al sujeto como: el ente que percibe objetos, pero es importante cuestionar qué significa percibir. Para él consiste en funciones de aprehensión cognoscitiva, fundamentalmente, ya que éstas nos dan conciencia de los objetos, empero, también hay aprehensiones de emoción y de voluntad. Así, los actos cognoscitivos fundan la conciencia intencional, pues muestran al objeto en tanto objeto. Es decir, reparar en cosas es un acuse de presencia de un objeto ante un sujeto. De tal modo, toda entidad que se ofrezca a la percepción, a la visión intelectual, sea lo que sea, que resulte de una figuración propia o ajena es un objeto (los planos objetivos y las notas de objetividad pueden ser y de hecho son múltiples). Un aspecto interesante y sustento de su teoría es considerar al hombre como el único ente que al reparar en sus peculiares estados psíquicos los convierte en objetividades. Como ejemplo expuesto por nuestro autor, cuando tenemos un dolor somos ese dolor, mientras que cuando reparamos en él, ya sea para saber sus causas o la manera de aliviarlo, se convierte en un objeto, aunque el dolor continúe.

Con respecto del objeto, éste se define como: todo aquello que acusa presencia ante un sujeto, sea del orden material o del orden ideal, incluso la

conciencia intencional misma es objetivable y por lo tanto objeto. En su opinión se produce un acrecentamiento de la realidad, ya que la conciencia intencional duplica la realidad en términos de conocimiento -al aprehenderla y ordenarla-, si bien la deja intacta se apodera de ella, con lo que el sujeto instala su mundo. Con esto se inicia un juego de espejos en donde las cosas dejan de ser entes intactos y caen bajo interminables repercusiones de una comunidad objetivante.

La percepción del objeto siempre es la de una presencia actual y posible, esto es, cuando el sujeto posee experiencias de objetivaciones anteriores que posibilitan el conocimiento de la presente.

Para Romero la aprehensión es parecida a un dictamen, éste es denominado por él como juicio objetivante, el cual no siempre es consciente, pero con éste se conforma la conciencia de los objetos, de tal manera que la atribución de la objetividad es la de dotar de ser y consistencia a lo aprehendido. Ahora bien, dentro de la objetivación señala dos momentos:

- 1) El plano trascendental, el objeto se constituye en un sujeto inconsciente.
- 2) El plano lógico, el sujeto concreto maneja objetivaciones con leyes lógicas.

Estos procesos parten del conocimiento del objeto hasta la máxima y exhaustiva determinación de éste. En sus palabras:

"La objetivación, sin duda, ofrece el objeto en su totalidad y plenitud, pero el reconocimiento de sus modos más particulares de ser ocurre en el plano llamado lógico"<sup>17</sup>. Con el proceso de abstracción que lleva al plano lógico, el hombre descubre que la realidad se construye con momentos que entran en la composición de los complejos individuales y contingentes. Romero ordenó en tres grupo a las objetividades que de acuerdo a su teoría, el hombre percibe:

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 147.

- 1) Objetos plenos: por ejemplo una hoja de papel.
- 2) Objetos aislados en los objetos plenos: el color blanco de la hoja, ello implica individualidad y universalidad.
- 3) Objeto específico: Este último, es un objeto creador por síntesis de rasgos comunes a muchos objetos plenos.

Romero señaló que las funciones de la inteligencia son de análisis y de síntesis. Analizar significa separar particularidades, lo cual posibilita que con la síntesis se puedan crear objetivaciones de alcance general.

Es de importancia atender a una indicación surge con respecto a la aplicación práctica de la inteligencia. Esta resuelve los problemas que la vida le plantea al hombre a través de la búsqueda de síntesis dinámicas u operatorias, para la creación de síntesis finales. Por otra parte, la inteligencia explora la realidad y averigua la ontología de esa realidad, lo cual supone el uso del juicio y el lenguaje<sup>18</sup>.

Las particularidades de percepción de objetos a través del uso de la conciencia intencional con el empleo de la inteligencia, lo motivan a escribir con respecto del hombre:

Su condición de ser foco de miradas extendidas sobre la realidad, otorga desde el comienzo al ser definido por la intencionalidad - al hombre- su prerrogativa de ente universal, una índole que es más bien, en sus primeros pasos, una posibilidad y aún podría decirse, una vocación. Será después logro eminente del espíritu perfeccionar y consagrar este destino de universalidad que está patente en la esencia humana desde las primeras actitudes intencionales<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Que abordaremos más adelante.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 18.



Romero considera al hombre como único ente universal al poseer el espíritu, ya que éste puede aprehender a las instancias universales. Para que ello pueda ocurrir nuestro autor explica la objetivación en donde distingue dos momentos fundamentales: "el trascendental, en el que se constituye el objeto y el perceptivo, en el cual el objeto constituido es dado al sujeto"<sup>20</sup>. De tal manera que si el hombre percibe objetos, esta percepción es acuse de existencia (material o ideal) y en el caso de los valores, se aprehende -por especiales actos de emoción- su total objetivad.

Percibir es, entonces, reparar en la existencia de algo, de un objeto. Empero, en este trabajo señalamos que Romero no se explica bien cuando señala: "la contextura especial de los objetos es impuesta de antemano por la **secreta** actividad trascendental"<sup>21</sup>.

Es justo aclarar que hasta el momento únicamente se han tratado los aspectos del hombre natural, por lo tanto falta abordar el problema del espíritu<sup>22</sup>, que dada su complejidad, abordaremos más adelante.

### c) LA COMUNIDAD OBJETIVANTE

Una de las conclusiones del filósofo argentino es que el hombre crea y es creado por la cultura, puesto que en el transcurso diario de la vida las objetivaciones ordenan y desarrollan el pensamiento, así como la convivencia y en general la vida del hombre, de modo tal nuestro autor otorga gran importancia a la acción que la cultura ejerce sobre el hombre. En los aspectos de la cultura distingue entre a) cultura objetiva: toda creación que logra

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>21</sup> *Idem*, el subrayado es nuestro.

<sup>22</sup> Aunque ya se han señalado algunas ideas.

sustantividad y autonomía con respecto del hombre, y b) vida cultural: la vida del hombre entre estos entes objetivos.

El hombre, de acuerdo a su teoría no produce individualmente todas la objetivaciones. Por el contrario, es el núcleo social el que propicia la recepción de objetivaciones anteriores y con ello la posibilidad de captar más profundamente las objetividades y las instancias universales. La vida en sociedad "promueve el desarrollo de la intencionalidad, y, con ello, progresivamente, un perfeccionamiento y humanización de lo social por la creciente afirmación del hombre como sujeto [...]"<sup>23</sup>. Empero, a pesar de destacar la importancia de hechos y actividades de interrelación humana, nuestro autor se opone a las tentativas teóricas de resolver toda la cultura en términos de la dimensión social (socialismo). Ya que la sociedad debe promover el desarrollo de la personalidad en el ser humano.

La cultura es creada a partir de ciertas objetivaciones, de tal manera, el objeto de la cultura no es tal sino es exteriorizado. Y para que la objetivación pueda salir del sujeto ésta necesita tener forzosamente una base material (palabra o signo gráfico) y un contenido aprehensible, que se pueda comprender, lo cual significa pasar de algo signifiante a algo significado, con lo que se establece la comunicación objetiva.

Estos aspectos son de gran relevancia, puesto que fijan la objetivación y posibilitan su posterior recepción e incluso el perfeccionamiento de ésta. Por lo tanto "la cultura objetiva es bien de la comunidad, existe en cuanto realidad comunal"<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 100.

El hecho de que para fijar las objetivaciones el ser humano, a través de su historia haya recurrido al uso del lenguaje, motivó a Francisco Romero a afirmar que el hombre nace al mismo tiempo que el lenguaje.

Otra característica del sujeto, según él, es la historicidad. Por la inteligencia el hombre se apropia de objetivaciones ajenas y con esta misma facultad re-crea otras objetivaciones. De tal modo, se puede señalar que la mente percibe objetividades de alcance ultraindividual que posibilitan el manejo social de éstas. Bajo este aspecto, fundó su concepción sobre la historicidad del hombre, la que sustenta en la capacidad de apropiación de objetivaciones anteriores que facilitan la recepción de las actuales. Un ejemplo interesante es el Diccionario, libro en donde entra la gran masa de objetivaciones, es decir, los significados y los significantes creados en la comunidad humana.

#### **d) CULTURA, NATURALEZA Y LA DUALIDAD DEL HOMBRE.**

La cultura es creada y crea a su vez al hombre, empero los materiales empleados para la construcción de la cultura provienen de la naturaleza. Ésta es una realidad independiente del ser humano. Señala Francisco Romero que el hombre es originariamente un ser natural, sin embargo, aclara que lo único existente de naturaleza en el hombre es su organismo. De tal manera que la componente no espiritual del hombre no es animalidad, sino naturalidad. A ésta la denomina como naturaleza intencional<sup>25</sup>.

Es importante señalar que la cultura no sólo es producto del espíritu, sino que también es creada por la mera intencionalidad. Un gran número de las creaciones del ser humano, son fabricadas con intenciones de obtener

---

<sup>25</sup> Circunscrita a la mera o pura intencionalidad.

satisfacciones a ciertas necesidades y deseo. Por otra parte, la existencia de cultura espiritual está referida a aquellos aspectos que no recaen bajo el interés directo, la filosofía por ejemplo. Empero, señala la importancia de la trascendencia. Por tanto, si el hombre se queda en el ámbito de la naturalidad contravendría el desarrollo del espíritu.

Hemos llegado nuevamente al punto central en su teoría antropológica: la dualidad Naturaleza-Espíritu en el hombre. Para exponer las características de la dualidad humana es indispensable explicar las características del hombre natural.

El hombre natural es para él ser que emplea la mera intencionalidad, desprovisto de espíritu y por lo tanto un hombre incompleto. Sin embargo, es justo señalar su reconocimiento de que la naturalidad sólo se mantiene hasta el primer destello espiritual. Empero, en nuestra opinión, no suponemos que haya pretendido apuntar que una vez que el ser humano lleva a cabo una actividad espiritual se mantenga viviendo en la espiritualidad de allí en adelante. No sólo apunta a la simultaneidad de los momentos naturales y espirituales. Señala:

Lo decisivo para el yo no espiritualizado es que se vive ingenuamente como foco del mundo, como punto central al que todo se reconduce y refiere; profesa un egocentrismo que no debe entenderse como un egoísmo omnímodo, porque hay comportamientos naturales

-existentes ya en el animal- que son altruistas<sup>26</sup>.

Veamos por qué no apunta el total egoísmo del hombre natural. Para nuestro autor, el yo se puede disolver en el nosotros -un grupo, una sociedad, incluso un país-, parcialismo que no puede ascender al estrato espiritual, ya

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 117.

que muchos actos de solidaridad e incluso de sacrificio están referidos a satisfacer las necesidades del hombre o grupo social. Por ejemplo, cuando en aras de salvar a los de su clase el individuo puede llegar hasta morir. Este aspecto que pareciera ser contradictorio en su teoría, no lo es si se observa que tal acto se mantiene en la constitución de un nosotros concreto, es decir, sin la proyección hacia lo otro que define a la pureza ética. En este trabajo exponemos un ejemplo, con el afán de aclarar la idea del maestro, es el caso de los *Kamikaze* (viento divino) japoneses, quienes daban su vida para que su país pudiese triunfar en la guerra.

Por otra parte nuestro autor expone el caso de actos intencionales del yo que se asemejan a las exigencias éticas de la espiritualidad. Por ejemplo, cuando se salva la vida -a expensas de arriesgar la propia- de un un compañero o familiar. Sin embargo, éstos se mantienen bajo el interés de un grupo concreto, mi familia, mis amigos, etcétera. Mientras que el acto ético se definiría por salvar la vida de cualquier hombre, no importando quién sea o de dónde fuese e incluso sin considerar las circunstancias de las que se tratase.

Resume su exposición con respecto del hombre natural y lo señala como un ser cuyos actos objetivos siempre están referidos a sí mismo. Es decir, el aprovechamiento de las objetivaciones obedece a intereses particulares. De tal modo, la característica de los actos intencionales es que al dispararse hacia las objetividades se espera un retorno para el beneficio del sujeto. La principal particularidad del acto de la conciencia espiritual es carecer de ese regreso. Como señala Romero "el acto espiritual es aquel acto intencional en el cual el sujeto se pone al objeto"<sup>27</sup>.

Ahora es indispensable tratar una serie de temas como los de la trascendencia, los valores y el espíritu, que sólo hemos explicado brevemente.

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 128.

### e) LA TRASCENDENCIA Y EL ESPIRITU

Romero coincidió con Scheler en que uno de los principales problemas al tratar el tema del hombre consiste en ubicar a éste dentro del cuadro de la totalidad.

En este trabajo hemos señalado las características del hombre natural y del hombre espiritual, como aspectos que constituyen al ser humano. Saber el puesto que éste ocupa en el universo implica tratar los problemas de la totalidad y la escala de los entes.

Para señalar la procesualidad que se puede percibir en el desarrollo del universo utilizó el concepto de trascendencia. Ésta, de acuerdo a nuestro autor, es el momento positivo de la realidad, lo que dinamiza. Universo, incluso en su ser mismo. De tal manera, todo lo real es actuante y todo actuar es trascender. Así, universo (todo lo que hay en él) y trascendencia son una sóla y la misma cosa.

Cabe señalar que existe dificultad para comprender el concepto de trascendencia de Romero. Por tal motivo, debemos apoyarnos en las ideas de Risieri Frondizi, quien ya avanzó sobre este aspecto. Este último, señaló que en la filosofía antropológica de Romero hay ausencia de una definición clara y precisa de la trascendencia, así como una multiplicidad de usos que se hace de este término. Esto lo lleva a opinar que la omisión de claridad tal vez haya sido impuesta por la misma doctrina:

Definir es conceptualizar, racionalizar pero la trascendencia se resiste a ello porque no es racional al intentar encapsularla en una definición, la inmanentizamos. La inmanencia, en cambio, es racional y por eso, según Romero, toda actitud inmanentista,

racionalista, es incapaz de comprender el tiempo, el desarrollo, la historia, la trascendencia [...]

Continúa Frondizi

Como la trascendencia es temporal, cualquier intento de conceptualizarla corre el riesgo de reducirla a lo que no es [...]

Y de alguna manera concluye

Si el trascender es irracional, la falta de definición no se debe a una omisión involuntaria, sino que responde a una teoría<sup>28</sup>.

En este trabajo apuntamos el hecho de que al no entenderse con nitidez la trascendencia, dificulta en mucho la comprensión de la obra de Romero.

De acuerdo a nuestro autor todo cuanto compone a la esfera de la realidad en el tiempo es activo y procesual, sin embargo, se debe señalar "la instauración, al parecer definitiva del procesualismo, contrapuesto al sustancialismo de viejo cuño, no trae obligadamente consigo que las existencias destierren y aplasten por completo a las esencias"<sup>29</sup>. Este procesualismo que contiene a las esencias consiste en un cambio en el cual las primeras etapas sirven de apoyo para la creación de otras superiores que se mantienen relacionadas con las precedentes (este punto deja entrever la influencia del término de duración de Henri Bergson).

---

<sup>28</sup> Risieri Frondizi, "Valor y Trascendencia" en *Ensayos filosóficos*, México, FCE, 1986, Prólogo y selección de Jorge J.E. Gracia, Trad. de Josefina Barbat de Frondizi. p. 337.

<sup>29</sup> Francisco Romero, *Teoría del...*, p. 62.

Empero, por nuestra parte destacamos la dificultad en su propuesta, pues primero afirmó la idea de un cambio trascendental en la totalidad y posteriormente señaló que las esencias se mantienen estáticas. Esto plantea una paradoja al interior de la teoría. Por tal motivo, debemos aclarar qué entiende el filósofo argentino por realidad, ya que con este supuesto intenta salvar la contradicción, ya que en su concepción realidad y esencias son aspectos diferentes.

Para Romero todo lo real es individual. Con referencia al individuo apuntó que es todo ente el cual deja de ser fundamentalmente lo que era al ser dividido. Sin embargo, el individuo está constituido por individualidades menores que se sacrifican al componer una individualidad superior. Por tanto, no es individualidad lo que está al servicio de un todo. Por ejemplo, órganos, uñas y la piel para el ser humano, pues sin la existencia del todo funcional, es decir, el ser humano, estas particularidades no subsisten.

Entonces todo lo real es individual, puesto que todo individuo es una entidad particular o singular que cae bajo una especie última. Por tanto las instancias, esencias o valores, al ser universales no pertenecen al reino de la realidad y no están sujetas al procesualismo de los objetos reales. Para exponer el por qué las esencias son universales y no individuales, escribe "los conceptos extraídos de la experiencia por comparación o generalización empírica son generales; las esencias, cuya presencia absolutamente idéntica reconocemos en lo particular, son universales"<sup>30</sup>.

Antes de continuar el estudio sobre la idea de realidad, conviene llevar a cabo un breve apunte a la noción que tenía de individualidad. En *Teoría del hombre* presenta cuatro ideas fundamentales, de las cuales hemos referido ya

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 70.



algunas. Por tal motivo, expondremos la más importante para su teoría. Su definición más completa se basa en la crítica a una referencia tradicional que dice

'id quod est indistinctum (indivisum) in se et distinctum (divisum) a quolibet alio'. Aquí se registran dos notas capitales de la individualidad: la indivisibilidad y la separación, pero se omite la autonomía, en la que hemos venido insistiendo<sup>31</sup>.

Para Romero es la autonomía lo que funda la explicación del individuo o lo individual, incluso cuando haya intercambio de materiales e influjos entre éste y los demás entes. La autonomía recoge los otros rasgos atribuidos a la individualidad. En nuestra opinión (y en esto coincidimos con la idea expresada por Jorge Gracia<sup>32</sup>) el concebir a la individualidad como autonomía fue un aporte del maestro Romero.

Continuando con el estudio sobre el tema de la realidad, debemos exponer algunas otras reflexiones sobre la trascendencia y el puesto del hombre. Para tal efecto es preciso señalar algunas características de lo que nuestro autor llamó unidades reales. Por ejemplo, las unidades adscritas al espacio y al tiempo son más prisioneras que las individualidades libres del espacio, es decir, los entes concebibles sólo en el tiempo, ya que éstos últimos son universales (el número 5, el triángulo rectángulo, en general las matemáticas). Romero no sólo busca la ubicación del individuo lógico-formal (ejemplo, una piedra), sino que extiende su indagación para situar al individuo verdadero u ontológico, así como objetos o entes cuya textura y organización obedecen a un principio residente en su interior. El ejemplo al

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>32</sup> Cfr. Jorge Gracia "Romero y la individualidad" en *Francisco Romero. Maestro de la filosofía latinoamericana*, Caracas, Secretaria Interamericana de Filosofía, 1983.

que nuestro autor se refiere es el ser humano, único ente con espíritu. El principio aludido debe ser autónomo y la autonomía total sólo es propia del espíritu, ya que éste consiste en la total apertura y objetividad sin subjetivismos. Afirmó, por tanto, una metafísica de la trascendencia.

Por otra parte, como se observó con anterioridad, en su teoría incluyó un procesualismo. Con esta base abordó los distintos órdenes de la realidad: la trascendencia como elemento positivo de la realidad, ésta emplea un ordenado para constituir otro de mayor gradación, jerarquías colonizadoras que han consolidado la diversidad ontológica que conocemos. Con respecto de los entes físicos Romero señala que la vida psico-física es un plus superpuesto a lo inorgánico, la característica de la vida es la de un psiquismo parcialmente liberado de la dictadura de lo vital. Dentro de la vida la diferencia entre el hombre y el animal consiste en que el primero se libera del sistema de incitaciones del psiquismo animal. Dicho de otro modo, sólo el hombre es capaz de decir "no", pues la negación de llevar a cabo un acto implica conciencia y ésta es otra forma de colonización (esto es gracias al trascender de un estrato inferior es que la siguiente puede establecerse y perfeccionar a su predecesor). A diferencia del animal, el sujeto se sabe a sí mismo y al conocerse crea y proyecta sus propios fines de vida. Como indica textualmente:

La percepción y elaboración cognoscitiva es ya un tipo de colonización de carácter muy peculiar; deja intacta en sí la realidad conocida, pero extrae de ella una especie de doble, con el cual el sujeto se enriquece y con el que, por lo tanto, queda enriquecida la realidad total<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 168.

Sin embargo, es un punto importante a señalar que, hasta el plano de la mera intencionalidad las objetivaciones creadas obedecen a intereses de la realidad psico-física del agente. Es decir, las características de la intencionalidad que objetivó exigen un regreso subjetivo, a diferencia del acto espiritual cuya particularidad es carecer de ese regreso. Para Romero es importante no confundir el campo psíquico preintencional (de los animales) con el intencional (humano), pues difieren profundamente. No así entre lo meramente intencional y lo espiritual, ya que el fundamento de ambos, el par yo-mundo se mantiene. De modo tal, la conciencia intencional es el campo común.

Otro nivel de trascendencia es el espiritual, puesto que el espíritu atiende a cuanto es, es decir, a los objetos en sí mismos y al todo (al ponerse a los objetos participa de la totalidad). El espíritu es total apertura, cuya tendencia es conocerlo todo sin regresos subjetivos, aprehender los objetos en cuanto son sí mismos, por ellos se rige y en ellos se agota. El acto espiritual es un modo de obrar y un modo de ser, porque "lo que él [el espíritu] sea depende del carácter de sus actos"<sup>34</sup>. Por esto el paso de actos puramente intencionales, cuya característica es el regreso subjetivo al acto espiritual, es el trascender las apetencias naturales.

Esta última idea, nuestro autor la argumenta desde sus primeros escritos. Se centra en el supuesto de que el único ser que puede trascender es el hombre: "ser es trascender". Porque lo importante de la trascendencia no consiste en que una vez cumplida el hombre deje de trascender. No. Lo importante es continuar trascendiendo pues, como afirmó con anterioridad, la realidad no se agota en nuestros actos; más aún, la aspiración del espíritu es la aprehensión del todo.

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 130.

## g) EL ESPIRITU Y LOS VALORES

Romero apuntó que el espíritu aspira a aprehender los valores. Por este hecho tiende "a imponer el orden ético perfecto"<sup>35</sup> (empero, no aborda el problema de cómo serían los órdenes de lo estético y de lo cognoscitivo, aunque señaló que en su época no se había avanzado lo suficiente sobre este terreno y por lo tanto las diversas teorías no eran todavía muy consistentes).

De acuerdo a la propuesta de Max Scheler los valores se captan por la vía emocional. Romero se adhiere a esta propuesta, sin embargo, señala diversos aspectos de la relación del hombre con los valores.

Consideró que las esencias son perennes y estables, al modo clásico. Pero, que además exponen los aspectos de consistencia de la realidad (suponemos que en el sentido de duración y estabilidad), puesto que la realidad -como se ha señalado- muestra modos de ser, un orden, un cosmos.

En este trabajo queremos desarrollar una pregunta surgida de los temas de la trascendencia y los valores. Nuestra duda se basa en la afirmación de la trascendencia como el elemento positivo de la realidad, pues con esta idea, Romero explica el desenvolvimiento y el orden del universo. Empero, cuando se refiere a los valores, los declara como perennes, como exponentes de la plena consistencia de la realidad. De modo tal, surgen varias interrogantes sobre los valores o esencias universales: ¿siempre fueron lo que son?, ¿tuvieron alguna evolución?, ¿siguen evolucionando?

La dificultad proviene del hecho de afirmar la trascendencia en la totalidad del ser y en la misma teoría afirmar la perennidad de los valores. Para salir de nuestras dudas es necesario desarrollar la concepción sobre los valores que expuso en su teoría antropológica.

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 155.

Con respecto a la axiología, señala que el valor no es algo sobrepuesto a los actos, por lo tanto, no es subjetivo, es decir, no es algo determinado por las actitudes valorativas de un sujeto. El valor, entonces, viene a ser la medida de la trascendencia y por lo tanto la medida de la efectiva realidad del ser, es la dignidad por la trascendencia que encarna, dignidad aprehendida mediante especiales actos de emoción. Empero, la base de nuestra interrogante se refiere a que si lo importante es la afirmación del valor cuya captación es emocional. Entonces la teoría de Romero no es intelectualista. Por nuestra parte, consideramos que la contradicción del filósofo argentino se debe más bien a la atribución de una importancia excesiva al aspecto intelectual en el ser humano.

Al abordar las características de los valores señaló la existencia de: 1) valores espirituales, que se caracterizan por ser absolutos en actos absolutamente valiosos, y 2) valores no espirituales, considerados como relativos, pero no sólo por subjetivos y ocasionales, sino por la parcialidad del resultado del acto. En este sentido, en el segundo caso se trata de un trascender incompleto. Como ejemplo, podemos señalar un acto que a expensas de arriesgar la propia vida salva otra, empero con la esperanza de que aquel quien salvó la vida lo hizo esperando una recompensa o cierto reconocimiento por su acción.

Cabe apuntar que la diferencia de los valores absolutos (espirituales) y relativos (no espirituales) no es discernible con facilidad. Como indica nuestro autor "el espíritu capta también los valores relativos en actos absolutamente valiosos"<sup>36</sup>. Asimismo, el sujeto no espiritual puede realizar actos espirituales y la espiritualidad logros no espirituales.

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 172.

En el caso del valor teórico o cognoscitivo, la aspiración de saber último no elude o anula la relación sujeto-objeto. De tal manera, el trascender cognoscitivo espiritual impone conocer todo lo objetivable.

Esa exigencia de principio no se desmiente porque de hecho, el saber espiritual se especialice y restrinja en cada sujeto. Por una parte, cada hombre encarna cierta fracción del espíritu incorporada en una situación concreta humana que prescribe orientaciones y traza límites a la actividad espiritual<sup>37</sup>.

La diferencia consiste en la intención del conocimiento, ya que si existe un interés (subjetivo) en la adquisición de éste, entonces no es espiritual.

Empero, los requerimientos espirituales que exigen conocer la totalidad (sin subjetivismos), ordenan la parcialización del conocimiento activo para cada sujeto, de tal manera que la ocupación individual que atiende a la totalidad es parcializada. Ahora bien, la profundización es posible por la vía científica y filosófica, entendiendo por ciencia un saber con supuestos y por filosofía un saber sin supuestos que introduce en su campo de pensamiento la discusión de todo supuesto (así la filosofía puede aspirar al conocimiento de la totalidad). Empero, si el conocimiento se supedita a finalidades subjetivas, incluso en sistematizaciones filosóficas, no existe la actitud cognoscitiva espiritual<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 174.

<sup>38</sup> Debemos señalar que Romero acepta una serie de supuestos con respecto a las teorías que pretenden exponer la verdad, asimismo aborda los problemas de dónde recae exactamente la definición de verdad. Cfr. pp. 175-178. Problemas que no son de nuestro inmediato interés, por lo cual no los abordamos por el momento.

Por otra parte, en lo tocante al valor ético, señaló la responsabilidad de tomar partido en favor de éste cuando se reconozca la positividad de la trascendencia. Asentimiento práctico que conforma la eticidad, como señala nuestro autor "la medida del deber, de la obligación, depende de la magnitud de la trascendencia reconocida en cada caso"<sup>39</sup>. Ahora bien, la obligación absoluta va al sujeto espiritual, mientras que la obligación parcial a toda manifestación relativa de la trascendencia es propia del hombre natural. Mientras que el valor ético absoluto apunta al comportamiento y reconocimiento de los otros centros espirituales (otros yo), de manera que el acto apunta a un él (como centro o sujeto).

Distingue dos aspectos de la acción positiva: 1) el valor teórico del acto, es ético por la intención no por el logro, y 2) la objetivación cultural de tipo ético, en donde el valor no depende de las intenciones, sino de su estructura y sentido intrínsecos, en éste, hay trascendencia de acuerdo a la finalidad.

Apuntó que la proyección ética es el reencuentro de la realidad consigo misma en términos de injerencia, asentimiento al momento positivo que lo real contiene. Todo parece indicar que nuestro autor se refiere a un Dios, cuyas características no son las heredadas por la iglesia católica, sino más bien, con apariencia de ser un Dios creado, así como creador y mutable. Esto queda, más claro citando a nuestro autor:

Si se acepta la tesis con que termina Bergson su último gran libro, de que el universo es esencial 'une machine à faire de dieux', la eticidad es la colaboración consciente con esta

---

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 185.

maquinaria para acelerar su ritmo y ayudarla a la producción de lo divino<sup>40</sup>.

#### **h) LA AFIRMACION ETICA. PROYECTO DE FRANCISCO ROMERO.**

En algunas teorías se afirma que el deber ético es para con los demás en la entrega hacia los otros (Schopenhauer), otras apuntan a los deberes para con uno mismo, como exigencia personal (Otto Weininger). En cambio para Romero el deber es tanto para con los demás como para con uno mismo. En este trabajo opinamos que el tender hacia uno de los polos inicialmente marcados en este acápite llevaría a un cierto relativismo del deber, el cual quizo evitar.

Ahora bien, Kant señaló que la ética debe ser formal, mientras que para otro gran número de pensadores la función del valor ético debería ser material. Para Romero el aspecto material del valor ético se da en cuanto se asigna a un fin concreto a la actividad ética "proyección hacia la trascendencia y su colaboración con ella"<sup>41</sup>. Mientras que el aspecto formal se refiere al deber de obrar de modo que la dirección del acto (nuestros actos) concuerde con la dirección esencial de la realidad.

Ahora bien, es conveniente llevar a cabo el estudio sobre los escritos posteriores a *Teoría del hombre* para conocer los posibles aportes o modificaciones añadidos.

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 187.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 188.



III PARTE

LA TRASCENDENCIA DE LA OBRA DE  
ROMERO

## 1. TRABAJOS POSTERIORES A LA TEORÍA DEL HOMBRE

Esta parte del estudio tiene la finalidad de conocer las ideas de Romero expuestas después de *Teoría del Hombre*. El propósito es buscar correcciones, aclaraciones de algunos de los temas tratados en la obra antes citada.

Es justo señalar que sólo se citarán los aspectos más interesantes de los diversos escritos sin que, entre las ideas de los diversos textos estudiados, haya una línea central.

Un buen ejemplo en el cual se puede leer la manera en que concibió su obra máxima, es un escrito titulado: *Antropología filosófica* (1954)<sup>1</sup>, en donde expuso: los orígenes del interés actual por el problema del hombre (dicho sea de paso, éste es el subtítulo del libro que citamos). En el texto abordó la historia del interés de la época por el problema del hombre y describió la influencia que a mediados del siglo XIX ejercieron las ciencias naturales, ya que se arrogaron el derecho de proclamarse como el único género de saber válido y respetable. Dicho conocimiento profesado por estudiosos de las ciencias recibió el apoyo -entre otras teorías- de la izquierda hegeliana, corriente en donde se ubican a pensadores como Feuerbach, Marx y Strauss. Al desarrollar en este texto algunas de las diversas concepciones sobre la manera de comprender el problema del hombre desde el análisis de otras teorías -como la llamada izquierda hegeliana-, opuso las reflexiones obtenidas en su obra más importante:

Otros motivos o claves han sido propuestas, y entre ellas la atribución al hombre de un ser que sólo en su devenir se realiza y carece de marcos previos, estables y consistentes; me he opuesto a

---

<sup>1</sup> Francisco Romero, en *Ortega Y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos*. Buenos Aires, Losada, 1960. (Biblioteca Contemporánea, 290).

esta tesis en mi *Teoría del hombre* (1952), donde pretendo derivar de la función intencional todos los modos de lo humano, incluso el espíritu, que, según mi parecer no es sino la culminación de la intencionalidad<sup>2</sup>.

Señaló que el puesto del hombre, desde su concepción y en la de otros autores como Scheler y Hartmann, no podía ser comprendida como la de un mamífero más desarrollado, a la manera en como lo exponían las ciencias naturales y la izquierda hegeliana.

Otro escrito en el que abordó y aclaró un poco más sus ideas, es: *Sobre el lugar y significación de la persona en la realidad*<sup>3</sup> (1952). En éste continuó apoyando sus ideas sobre la trascendencia. Escribió que lo propio de cada ente real es trascender, salir de sí mismo, con lo que irradia y propaga su influjo a través de la acción. La trascendencia engloba las múltiples maneras de unas fuerzas irradiantes "que se manifiestan en la realidad y constituyen su funcionamiento, desde las acciones físicas hasta las espirituales"<sup>4</sup>. Esto le permite observar más claramente que la trascendencia (la que ha constituido las diferencias entre los distintos planos del mundo real) forma parte de la realidad.

Por otra parte, abundó en el tema de la espiritualidad, la cual "sólo es posible por la potenciación y sublimación del yo, y por la atribución de absoluta entidad, de plena objetividad a lo percibido"<sup>5</sup>. Sin embargo, opinamos le faltó señalar con claridad este último aspecto, porque si la trascendencia

---

<sup>2</sup> Francisco Romero, *De antropología...*, p. 72.

<sup>3</sup> Francisco Romero, *en Ortega y Gasset y la jefatura...*

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 93.

es un impulso que irradia desde las acciones físicas hasta las espirituales, entonces la sublimación del yo y la absoluta objetivación -con la cual se llega a la espiritualidad- son parte de la trascendencia, entonces cabe cuestionar ¿cuál es el papel que juega el ser humano?. Tal pareciera el de ser un instrumento con el cual la trascendencia ha de lograr sus propios fines. Por lo tanto, ¿en dónde queda la libertad del ser humano?.

Nuestro autor indica que el hombre es el único ente capaz de llevar a cabo una actitud ética. Dicho de otra manera, el ser humano es capaz de objetivar hasta el límite una vez que ha aprehendido a lo otro o al otro en su peculiaridad de ser. Es decir, ha comprendido la condición de que ese otro o eso otro es un yo y un ser para sí, un ser en sí.

La actitud ética absoluta es la espiritual, pues en la actitud del hombre natural -del que no ha superado sus impulsos, deseos y apetitos naturales-, éste se siente dueño de los objetos del mundo. Mientras en la espiritualidad el hombre se hace cargo de la realidad, se responsabiliza de ella, aún más, el ser humano "se siente más bien el ordenador, el responsable, el principio consciente que debe imponer un sentido en la realidad"<sup>6</sup>.

El dotar de sentido a la realidad es uno de los aspectos que no abordamos en la parte en que estudiamos las propuestas de: *Teoría del hombre*. Ahora con nueva perspectiva anotamos que Romero señaló como imposible saber si lo real tenía o no un sentido antes de la aparición del espíritu, pero que indudablemente lo posee, desde que el espíritu existe. Sin embargo, no aclaró lo que es o lo que debe entenderse por sentido. En su antropología filosófica, destacó, entre las múltiples ideas expuestas con respecto del sentido, que éste es la justificación del acto para el agente. El sentido es la concepción sobre una orientación propia. Con esta base se puede apuntar que desde la

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 93.

aparición del espíritu la realidad está dotada de un sentido. Ésto es para Romero la absoluta trascendencia, que es espiritualidad.

El sentido del hombre espiritual es de responsabilidad. El hombre está comprometido a llevar a cabo o permitir la total objetivación. Empero, es posible detectar problemas en su propuesta. Por ejemplo, indicó que el sentido es "evidente y actual para el espíritu y para toda otra realidad en la que logra imponer su sello"<sup>7</sup>. Cabe preguntar ¿el espíritu impone su sello a la realidad? o ¿capta la total objetividad de la realidad?. Tal pareciera que ambas apuntan a la misma dirección: la de la trascendencia. Pero, el uso de las palabras, **imponer sello**, dificulta la comprensión de la teoría o ideas expuestas.

Al continuar nuestro autor sus reflexiones, abordó nuevamente la idea de la trascendencia, apuntando carácter particularista de la mera intencionalidad, mientras que el trascender pleno sólo es en el espíritu en donde se consolida la total objetividad. Expuso otras reflexiones con las cuales -suponemos- intentó completar las ideas anotadas en su antropología filosófica. Por ejemplo, señaló

Con la aparición del espíritu, con la constitución de la persona humana, la realidad organiza centros mediante los cuales se hace dueña de sí misma y asume su propio gobierno. En la actitud cognoscitiva espiritual, la realidad cobra conciencia de sí. En la postura ética, la realidad colabora consigo misma en acelerar la trascendencia, en imponer el reino del espíritu, porque la eticidad es solidaridad activa del espíritu consigo mismo y lucha contra los elementos no espirituales para espiritualizarlos<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 94.

Al escribir que la realidad cobra conciencia de sí y colabora consigo misma en acelerar la trascendencia, olvidó al sujeto, al ser humano cuya libertad consiste en hacerse responsable o en desresponsabilizarse, en aceptar o no la trascendencia. Tal pareciera que, según la anterior cita la libertad del hombre no es tal, ya que finalmente la realidad y la trascendencia, tienden a imponer el orden perfecto, por tanto, el hombre sólo será un simple vehículo para la consecución de este fin. Esta contradicción puede deberse a una exageración por afirmar la primacía del espíritu.

Por otra parte, en sus reflexiones señaló que la realidad no puede tener otro sentido que la producción, afianzamiento y el triunfo de la persona, del individuo espiritual que aspira a imponer en el cosmos un orden espiritual.

Al concluir el trabajo que estudiamos, señaló que a pesar de sus errores y extravíos, la civilización occidental admite como ideal el triunfo del espíritu encarnado en la persona.

Otro trabajo en el que expuso significativamente las ideas que -nosotros opinamos- justifican su proyecto de filosofía antropológica, es: "*Humanismo y educación*"<sup>9</sup>. En éste el tema central es la transmisión de los logros de la humanidad, por lo que escribe, "educar no puede ser sino fomentar lo humano en el hombre". Cuestión paradójica en su opinión, ya que si lo humano debe ser inculcado ello indica que por espontánea inclinación el hombre no propendería a realizarse humanamente, es decir, hacia el espíritu.

En la exposición sobre la manera como se ha desarrollado la educación, apuntó el seguimiento de las interpretaciones filosóficas. Para nuestro autor desde Herder gran número de corrientes han abordado el tema del devenir histórico en las cuales se advierte una dirección que apunta hacia la configuración de la persona humana como centro proyectado hacia los altos

---

<sup>9</sup> Francisco Romero, en *Ortega y Gasset y la jefatura...*

valores del espíritu. En estas ideas destacó la importancia de la espontánea libertad del individuo en su proyección hacia los valores sumos. Señaló:

carece de sentido si no es manifestación espontánea de la persona, si no brota autónoma de su entraña, de manera que, al afirmar los valores, la personalidad humana se afirme a sí misma<sup>10</sup>.

La humanidad concreta, sus conquistas en las formas superiores, ciencia, filosofía, literatura y las bellas artes en general, arquitectura, etcétera, lo que se ha dado en llamar civilización, son las diversas maneras en que el hombre ha manifestado su tendencia hacia la creación y afirmación de los valores.

En nuestra opinión, en su escrito se percibe la importancia de la sociedad, como la formación de un grupo constituido por personas y no por individuos, ya que los individuos tienden hacia el egoísmo, el bien particular o grupal. La idea de nuestro autor consistió en evitar el particularismo de lo natural y por lo tanto el estancamiento o inmovilidad, pues ello implica la negación de la trascendencia. Y para facilitar el camino hacia su realización en el ser humano, es de vital importancia la educación:

La meta por excelencia de la educación es instalar a cada hombre en la plataforma cultural de la época, haciéndolo participe de los hallazgos espirituales y materiales de la humanidad, pero persuadiéndole de que debe ser superada la etapa actual, como ella superó las precedentes<sup>11</sup>.

Es cierto que a través de la educación se le deben inculcar al hombre las esencias fundamentales, empero es de mayor importancia que el ser humano

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p.104.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 105.

las vaya descubriendo. Citó la mayéutica socrática en el escrito que estudiamos, como ejemplo de método en el cual el hombre va descubriendo la verdad, para no ir en contradicción con la libertad, ya que una imposición para la conducta de las esencias fundamentales implicaría una opresión, de la misma manera que la proyección hacia los valores no es válida si no es por libre aceptación, esto es, si no es personal, pues aunque una imposición llegase a resultar benéfica, se estaría negando la autonomía de la persona y lo que interesa es fomentarla, salvarla de las garras del particularismo. A través de la libre admisión: "la persona se define por su asentimiento a los valores de la verdad, la belleza y el bien ético; por su vocación de realizarlos"<sup>12</sup>, y nosotros agregamos, en libertad.

Históricamente el hombre avanza hacia la personalidad, como decisión consciente de libertad y también de responsabilidad, que es trabajo y tensión, dolorosa consientización puesto que en opinión de nuestro autor -y en ello concordamos-, es más cómodo dejarse ir hacia atrás o hacia abajo. Así, al grupo de personas que se abandonan o dejan de responsabilizarse de su vida las agrupa bajo el término de masificación psíquica y económica (conviene hacer la aclaración que no utiliza el término de masificación en sentido social, ya que en su opinión la socialización verdadera es la de personas), es decir, la sumisión en un anonimato irresponsable.

Ahora bien, la consideración atribuida a la educación es porque en ésta se ubica la primordial obligación de desmasificar o de personalizar, que viene a ser lo mismo.

La importancia de este último escrito consiste en demostrar que el (o los) humanismo (s), la humanización "tanto más que de teorías necesita de una sincera, humilde y laboriosa práctica"<sup>13</sup>. Podemos encontrar, pues, la

---

<sup>12</sup> *Ibid.* p. 105.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 110.



perfección de las tesis humanistas y su adecuación a nuestro tiempo en sus ideas.

## 2. RECEPCIÓN DE LA TEORÍA DEL HOMBRE EN EL ÁMBITO FILOSÓFICO LATINOAMERICANO

Estudiar los trabajos que versan sobre su teoría antropológica, nos permite apreciar con mayor detalle los aspectos importantes y rescatables de su obra, así como los puntos discutibles de la teoría que propuso. Sin embargo, exponer las críticas sin describir las ideas de donde parten las dejaría sin fundamento. Por otra parte, al anotar las ideas de Romero para sustentar las observaciones de otros pensadores se corre el riesgo de ser excesivamente repetitivo.

Por tal motivo, utilizaremos como hilo conductor en el presente capítulo los trabajos de Risieri Frondizi -discípulo destacado de Romero-, ya que en éstos se encuentran las ideas y observaciones más importantes con respecto de la obra del maestro argentino. Además, los escritos de Frondizi nos servirán para introducir los juicios de otros pensadores latinoamericanos, con lo que evitaremos excesivas repeticiones.

El primer escrito de Risieri Frondizi sobre el tema que nos ocupa es: *La teoría del hombre de Francisco Romero*<sup>1</sup>, en éste recuperó las reflexiones vertidas en el trabajo central de Romero, con la finalidad de revisar y cuestionar los temas abordados en el trabajo citado.

Frondizi remite a la trascendencia, concepto con el que se expone el elemento positivo de la realidad, lo que la dinamiza y da sostén al orden jerárquico de los cuatro planos de los que la realidad se compone. Señala que

---

<sup>1</sup> Risieri Frondizi, en *Homenaje a Francisco Romero*, 1953, En este trabajo la paginación corresponde al libro *Ensayos filosóficos*, México, FCE, 1986.

la trascendencia no supone "anulación del centro que se trasciende, sino acción a partir de ese centro"<sup>2</sup>.

Para Frondizi, un tema importante es la intencionalidad, aspecto fundamental en el hombre según Romero, puesto que en ésta es en donde se da lo específicamente humano. El hombre ante todo es una conciencia intencional, es decir, un haz de intenciones proyectadas hacia objetos, en funciones de aprehensión cognoscitiva, de emoción, de voluntad. Ser hombre es ser sujeto, afirmar y aprehender a los objetos frente a él en tanto objetos. La "objetivación, o sea la actividad que transforma un estado vivo en un objeto la cumple solamente el juicio"<sup>3</sup>.

El juicio objetivante no siempre es consciente, sin embargo, es el que nos proporciona la conciencia de los objetos. Por este motivo, Romero consideró a la comunidad humana como una comunidad objetivante, en donde la herencia biológica es secundaria, pues, la herencia intencional, es decir, de lo adquirido por toda la humanidad es lo que realmente nos ha permitido el desarrollo como seres humanos.

Al referirse Risieri Frondizi al aspecto de la intencionalidad, señala su doble naturaleza, 1) la capacidad creadora de objetividades que el individuo subordina a sus intereses y 2) la intencionalidad espiritual o espiritualidad, en donde el sujeto se pone al objeto. Frondizi con base en la teoría de Romero, señaló que la segunda es lo constituyente o fundamento de una nueva especie ontológica, por la separación de los dos órdenes de la realidad, a saber 1) el de la naturaleza y 2) el orden del espíritu. A este respecto es importante la idea expresada por Jakobo Kogan en *La doctrina de la*

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 301.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 301-2.

dualidad del hombre y sus proyecciones<sup>4</sup>. Este pensador apunta que la naturalidad del hombre es el punto de arranque para llegar a otro punto más elevado, la espiritualidad. Con respecto del espíritu señala que éste no toma energía prestada, sino que dispone de energía y vida propias que brotan de su peculiaridad óptica. Sugiere que Romero se anticipó a los últimos trabajos de Husserl:

pues lo que se designa en la *Crisis de las Ciencias Europeas* como la vida en la apodicticidad puede equipararse totalmente a lo que Romero llama trascendencia absoluta en el plano del espíritu<sup>5</sup>.

Continúa Kogan escribiendo que, como Husserl, Romero había sido tachado de un exceso de intelectualismo y como Husserl también presenta un franco mentís a tal calificación, pues en la teoría del maestro argentino la práctica del conocimiento del valor es superior, es decir, la eticidad es una etapa superior al mero conocimiento<sup>6</sup>.

Por otra parte, Frondizi cuestiona la separación de la realidad en los órdenes de naturaleza-espiritualidad, ya que Romero señaló la diferencia existente entre la mera intencionalidad y la espiritualidad, cuya diferencia consiste en el objetivo último del acto. Para Frondizi este supuesto no puede fundamentar una diferencia radical entre los órdenes de la mera intencionalidad y la espiritualidad.

---

<sup>4</sup> Jacobo Kogan, "La doctrina de la dualidad del hombre y sus proyecciones" en *Homenaje a Francisco Romero*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1964.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 214.

<sup>6</sup> Es justo puntualizar que en este trabajo hemos reflexionado sobre éste tema. Y de acuerdo a nuestra opinión, anotamos la exageración en la que incurrió Romero al calificar a su teoría como intelectualista.

Como se puede observar la crítica de Frondizi es acertada pues, si la diferencia entre las dos intencionalidades es sólo el objetivo último del acto, ello no puede dar paso a la separación radical de los dos órdenes de la realidad.

Continúa Frondizi su estudio sobre la obra de Romero y señala las notas esenciales que este último le atribuyó al espíritu: a) los aspectos de total objetivación o universalidad, b) la aspiración a la totalidad cognoscitiva, ética y estética, c) la libertad, d) la historicidad. Sin embargo, en este trabajo opinamos que Frondizi al tratar el tema de las notas secundarias se equivoca en sus apreciaciones cuando escribe

En contra de lo que piensa Scheler, no cree Romero que la conciencia de sí sea una nota capital del espíritu, ya que en la mera intencionalidad no existe autoconciencia<sup>7</sup>.

La afirmación de Frondizi en este párrafo resulta confusa, debido a que Romero apuntó la existencia de autoconciencia en la mera intencionalidad. En contraposición Frondizi apunta que en ésta no existe autoconciencia. Pero, citemos a Romero:

El sujeto meramente intencional, no sólo es capaz de autoconciencia, sino que suele caer en maneras extremas y exacerbadas de la autopercepción o la autointerpretación, en ocasiones con intensidad mórbida<sup>8</sup>.

Como se puede leer, para Romero el sujeto meramente intencional crea objetividades que subordina a sus intereses, lo que propicia la formación de

---

<sup>7</sup> Risieri Frondizi, *La teoría del hombre de Francisco Romero...*, p. 304.

<sup>8</sup> Francisco Romero, *Teoría del...*, p. 117.

la conciencia de que se es un sujeto frente a objetos, es decir, una autoconciencia. Tal vez, con respecto al párrafo que citamos de Risieri Frondizi, le sobre la palabra no, cuando señala que en la "mera intencionalidad **no** existe autoconciencia", pues si suprimimos la negación, quedaría una idea más correcta.

Frondizi señaló que Francisco Romero al concebir al espíritu como el absoluto trascender, utilizó el concepto de trascendencia para desarrollar una interpretación personal de los valores que presentó como medida del aspecto positivo de la realidad, el valor otorga la dignidad que le corresponde a cada instancia del ser por el grado que encarna, en donde a mayor trascendencia mayor jerarquía. De ahí que los valores espirituales sean los únicos absolutos, porque sólo en el espíritu se da la absoluta trascendencia.

Con respecto al tema de la trascendencia Risieri Frondizi señala que este concepto al interior de la antropología filosófica que estudiamos no es de los que se entienden por sí mismo, esto por la gran cantidad de significados que posee. En esa obra se echa de menos un análisis o caracterización sumaria del concepto, asimismo de los términos de identidad y objetivación.

Una de las críticas de Frondizi tiene por base el uso exagerado de de ideas con respecto de un sólo término, así como las contradicciones en las que incurre Romero a lo largo de su antropología filosófica. De ahí que para este trabajo sean importantes las palabras de Frondizi:

Creemos que el positivismo lógico ha exagerado la importancia del análisis del lenguaje -convirtiendo toda filosofía en semántica-, pero es innegable que su contribución es valiosísima al exigir, de una vez por todas, conciencia de la significación de los términos

que se usan, rigor en el uso de tales términos y exigencia de atenerse a los significados explicados<sup>9</sup>.

Posteriormente, este autor desarrolló lo que él llamó una crítica interna a la obra de Francisco Romero. En esta parte de su trabajo señaló que en la teoría de nuestro autor lo definitorio del hombre es la intencionalidad como actividad normal, empero al asignar -Romero- a los animales un vago rudimento de intencionalidad, entonces, no se puede destinar a ésta -la intencionalidad- ser la piedra de toque, que separa a un antropoide de un hombre.

Fronzizi anotó que efectivamente en el hombre la intencionalidad es una actividad normal y continua, pero

más en tal caso a alguien podría ocurrírsele extraer, de los experimentos de Köler, una pedagogía que permitiera a los antropoides tal ejercicio continuo y normal<sup>10</sup>.

A estas palabras de Fronzizi nosotros preguntamos ¿si la imaginación o posibilidad de algo, pueden sustentar una crítica filosófica?, aún más, si Fronzizi habla de una pedagogía para enseñar a los animales el manejo de herramientas, este autor olvida que a este sistema se le llama amaestramiento<sup>11</sup>, educación que no permite la creación de herramientas a partir de lo enseñado, sino que es, el simple uso o manejo de lo aprendido.

---

<sup>9</sup> Risieri Fronzizi, *La teoría del hombre de Francisco Romero...*, p. 308.

<sup>10</sup> Risieri Fronzizi, *Ibidem*, p. 307.

<sup>11</sup> Concepto que aunque no se utilice sólo para señalar la educación de los animales, sólo se reduce a la enseñanza sobre el manejo de algunas herramientas.

El hecho de que Risieri Frondizi haya llamado la atención con respecto a la posibilidad de que alguien enseñase a algunos animales el ejercicio de ciertas herramientas, nos introduce en el tema de la inteligencia. Ya que efectivamente los simios han aprendido el manejo de un número considerable de herramientas (como el lenguaje a señas).

Empero, Francisco Romero no abordó el tema de la inteligencia en los animales, sólo en el hombre. Las reflexiones sobre la inteligencia, fueron estudiadas por el uruguayo Arturo Ardao. Éste señaló en su trabajo *La idea de inteligencia en Romero*<sup>12</sup>, que la trascendencia es la idea central en Romero. Sin embargo, de gran importancia es la noción de inteligencia, idea gnoseológica, pero cargada de implicaciones ontológicas.

De acuerdo con Arturo Ardao el hecho de que Romero devuelva la temporalidad al espíritu, lo sitúa más cerca de Nicolai Hartmann que de Max Scheler. Pues en el pensamiento de Scheler lo que define a un hombre como tal es el espíritu que no se encuentra ni en el espacio ni el tiempo<sup>13</sup>. Mientras que Hartmann le devuelve la espacialidad a lo biológico y con ello otorga la temporalidad al espíritu. Ardao apuntó que de acuerdo a Hartmann el espíritu "adviene en una determinada instancia del curso temporal del psiquismo, no sólo del genérico, sino del humano específico"<sup>14</sup>.

Se coloca a la conciencia intencional como lo definidor de lo humano. Como apuntó Ardao, la conciencia ha existido desde la época temprana del género humano por periodos enteros, sin el lujo del espíritu.

---

<sup>12</sup> Arturo Ardao, "La idea de inteligencia en Romero" en *Francisco Romero, Maestro de la filosofía latinoamericana*, Caracas, Sociedad Interamericana de Filosofía, 1983.

<sup>13</sup> Es preciso recordar que Scheler situaba lo inorgánico en el espacio y en el tiempo, lo bio-psíquico sólo en el tiempo y el espíritu ni en el espacio ni en el tiempo.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 21.



Ardao confirmó que Romero está situado más cerca de Hartmann que de Max Scheler, sin embargo, falta explicar el tema de la inteligencia. De acuerdo con el pensador uruguayo, la intencionalidad es la base de la inteligencia, ya que sólo el hombre posee la capacidad intencional como actividad continua y normal, acompañada de nominación que permite la fijación de las objetivaciones en la conciencia y su transmisión a otras conciencias. Así, objetivación (nominación) y lenguaje (comunicación) verdaderos, condicionan la inteligencia humana, puesto que en los antropoides se reconocen esporádicos actos de objetivación, sin embargo, carecen de la continuidad humana.

Arturo Ardao concluyó que en la obra de Romero la inteligencia humana es teórica y objetiva, en tanto temprano ejercicio de la conciencia intencional. Por otra parte, destacó la relación entre inteligencia y razón, en donde anotó la superioridad de la primera con respecto de la segunda, no obstante que es sólo una y la misma y que, sin embargo, es guiada por el espíritu por distintos derroteros. Así, este pensador apuntó que mientras la inteligencia es una realidad, es decir, de hecho es una función humana, la razón es una idealidad, en el sentido de que es un conjunto de normas en que se ha creído ver el cumplimiento de las supremas demandas de la inteligencia.

La razón es un cierto orden ideal implantado en el campo de la inteligencia: un sistema rígido de marcos o normas. Mientras que la inteligencia se revela capaz de pensar, criticar y problematizar a la razón. De allí que en Romero sea la conciencia intencional lo que define al hombre. Como indicó Arturo Ardao

Toda conciencia intencional lo es por el ejercicio de la inteligencia, y a su vez, toda forma de inteligencia requiere como asiento la conciencia intencional<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 29.

La mutua correspondencia entre conciencia intencional e inteligencia fundan lo peculiar del hombre, donde el espíritu viene a ser el aspecto que completa nuestra humanidad.

Debemos abordar el tema de la dualidad humana, como lo lleva a cabo Risieri Frondizi en el trabajo mencionado. En donde naturalidad y espiritualidad presentan un dualismo dramático, pues, en la antropología filosófica de Romero se hace clara alusión a la existencia de hombres sin espíritu en las culturas embrionarias, lo que dificulta más la comprensión de la dualidad. En su teoría Romero describió que es indispensable la presencia del espíritu como elemento insustituible para que se reconozca lo plenamente humano en el hombre. Frondizi por su parte señaló la incompatibilidad de supuestos en los que incurre Romero, pues primero anotó la continuidad de la mera intencionalidad y la espiritualidad, pero, luego explicó una radical separación que aparta también la realidad en dos órdenes (natural y espiritual).

Las contradicciones en las que incurre Romero dejan vislumbrar una problemática más importante, y es que para Frondizi se entremezclan dos metafísicas incompatibles, 1) la de continuidad de la trascendencia y 2) la separación radical entre los órdenes.

Más aún, del tema de la dualidad humana se desprenden las dificultades que surgen dentro de los aspectos de la estructura intencional y la estructura espiritual. En opinión de Frondizi, Romero "deja de lado, sin razón, los conflictos que se producen entre la vida biológica y la intencionalidad, por una parte, y la espiritualidad por otra"<sup>16</sup>. Para Frondizi no se puede minimizar el conflicto interno del hombre cuando se produce el choque de la mera intencionalidad con el espíritu, pues hay puja de los crudos impulsos

---

<sup>16</sup> Risieri Frondizi, *La teoría del hombre de Francisco Romero...*, p. 311.

sexuales, tema que de haber sido analizado hubiera arrojado nueva luz para tratar el supuesto de la dualidad humana.

Fronzizi señala la exageración de nuestro autor en lo tocante al aspecto intelectual en el hombre. Es cierto, que otras corrientes han acentuado la importancia del factor emotivo del hombre -incluso el instintivo-, empero, para Fronzizi una exageración no justifica a la otra. Son falsos los planteamientos que dan prioridad ya sea a lo cognoscitivo, lo emotivo o lo volitivo, para este pensador "no hay tal prioridad: los tres son elementos imprescindibles en la constitución de lo humano"<sup>17</sup>. A partir de esta idea Fronzizi señala una última crítica:

Como el autor [Romero] cree que la estructura intencional cognoscitiva constituye lo específicamente humano, llega a escribir que 'en cuanto vive su estado, el sujeto no ejerce respecto a él su función específica, que es reparar en objetos o referirse a ello'<sup>18</sup>. Según esta tesis de la objetivación, vivir un estado psíquico es siempre inferior a reparar en él en tanto objeto. Tal doctrina nos llevaría a afirmar como más humano saber que se tiene un dolor de muelas que entregarse al puro goce estético de la Quinta sinfonía de Beethoven<sup>19</sup>.

#### a) VALOR Y TRASCENDENCIA

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 312.

<sup>18</sup> Fronzizi aquí proporciona la cita de: *Teoría del hombre*. p. 10 de la 3a edición.

<sup>19</sup> Risieri Fronzizi, *La teoría del hombre de Francisco Romero...*, p. 312.

El segundo trabajo de Frondizi se titula "Valor y trascendencia"<sup>20</sup>. En este escrito profundizó las observaciones y críticas con respecto a la antropología filosófica de Romero.

Frondizi inició apuntando que la trascendencia no es exclusivamente un tema de la axiología, pues primero nació como categoría metafísica. En este punto, se basó en el estudio realizado por Augusto Salazar Bondy. Este último afirmó, que en el "Programa de una Filosofía" la fórmula **Ser es trascender**, es una tesis metafísica sobre la axiología, ya que con la trascendencia se resuelve la realidad, cuyo punto culminante es el espíritu definido como absoluto trascender<sup>21</sup>.

El trabajo de Salazar Bondy es el punto de partida de Frondizi. Con él inicia el análisis de una sección de la antropología filosófica de Romero que este último tituló "el cuadro de una metafísica de la trascendencia". El trabajo del discípulo se dirige a explicar la relación entre las categorías del valor y la trascendencia.

Frondizi señaló que la realidad en la teoría de Romero dispone de cuatro planos, en donde el pasaje de uno a otro ejemplifica un notorio crecimiento de la trascendencia. Ahora bien, ese trascender en el ser humano está constituido por la intencionalidad, que consiste en un trascender hacia los objetos. Empero, en el hombre natural al referir los actos a su beneficio limita la trascendencia, limitación que desaparece en el plano espiritual en donde el sujeto se convierte en foco de puras trascendencias. De tal manera, no se trata de una división prescriptiva de la realidad, sino de la presentación de un orden jerárquico donde las diferencias de dignidad se corresponden con el grado alcanzado por la trascendencia.

---

<sup>20</sup> Risieri Frondizi, "Valor y trascendencia" en *Francisco Romero. Maestro de la filosofía latinoamericana*, Caracas, Sociedad Interamericana de Filosofía, 1983.

<sup>21</sup> SALAZAR Bondy, Augusto. "Nota sobre las ideas axiológicas de Francisco Romero" en *Homenaje a Francisco Romero*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1964.

Observó que los valores vienen a ser la medida de la trascendencia. Al revisar la evolución de las ideas de Romero, Risieri Frondizi apuntó el paso de la existencia de los valores en un mundo aparte (*Filosofía de la persona*, 1940) hacia el terreno de la realidad temporal (*Programa de una filosofía*, 1945).

El problema radica en la falta de claridad del planteamiento puesto que "si la trascendencia implica temporalidad, habrá que concluir que lo ideal es temporal, lo que significa terminar con la distinción entre los dos reinos"<sup>22</sup>. De tal manera, para Frondizi el pensamiento de Romero no es claro sobre cómo conservar la idealidad fuera del tiempo e incorporar en la misma exposición al valor a la realidad que es temporal.

Frondizi reflexionó sobre la relación valor-ser, de acuerdo a la concepción expresada por Francisco Romero, donde el valor no es una cualidad sobrepuesta al acto, ni tampoco una valoración subjetiva, por tanto el valor viene a ser la objetividad de la realidad temporal que se caracteriza justamente por la trascendencia. Frondizi se pregunta por la manera de captar los valores. La respuesta de Romero a este respecto consistió en afirmar la aprehensión de los valores mediante especiales actos de emoción. Es debido a esta afirmación que Frondizi señaló la contradicción en la que Romero incurrió, pues, éste afirmó la tendencia intelectualista de su antropología filosófica, pero, como se puede comprender, la captación de los valores es emocional, no intelectual y sólo el espíritu, que no tiene ningún órgano o función intelectual, capta los valores. De manera tal, que nuestro autor habría incurrido en una exageración al denominar su teoría como intelectualista.

---

<sup>22</sup> Risieri Frondizi, *Valor y ...*, p. 326.

Debemos anotar que en este último punto Frondizi tiene en mente el trabajo de Augusto Salazar Bondy, quien había señalado con respecto de la obra de Romero, que las variantes ontológicas que el maestro argentino maneja a lo largo de su antropología filosófica se resuelven en la unidad del ser, así como en la unicidad del trascender. De acuerdo con Salazar Bondy, el trabajo de Romero se puede comprender como un monismo metafísico de la trascendencia, concertado con un pluralismo ontológico. Esta búsqueda de unificar el ser con el valer fue denominada por Salazar Bondy como **unidad fenomenológica**.

Con el supuesto de que el valor es prédica de la trascendencia, se puede colegir que éste sólo es inherente al puro trascender o sea al ser en su positividad. Salazar Bondy llamó la atención del deslinde del valor con respecto a otro tipo de instancias, entonces la objetividad de los valores señalada por Romero es para el peruano inconsistente, pues se descartan las "propiedades particulares" (como él las llama) de éstos, puesto que la objetividad de los valores no alcanza sólo a las cualidades de los actos sino que llega a toda concepción de los valores como propiedades particulares. El pensador peruano afirmó que tal exposición conlleva a un monismo axiológico, que busca vincular el valor y el trascender.

En opinión de Salazar Bondy, Romero no dio lugar a un pluralismo de las materias axiológicas, ni a la idea tan cara "a Scheler y a los investigadores que defienden un objetivismo pluralista del valor: la idea de un orbe de los valores o de una región, orden o esfera, de valores, que son expresiones equivalentes"<sup>23</sup>. Se trata entonces de un solo valor, la trascendencia con distintos niveles.

Por otra parte, de acuerdo a la caracterización que Romero ofrece con respecto a los valores espirituales y no espirituales o relativos y absolutos,

---

<sup>23</sup> Risieri Frondizi, *Valor y...*, p. 167.

señaló Salazar Bondy que no va contra el monismo "sino que se ajusta a él cabalmente"<sup>24</sup>.

La idea de Salazar Bondy se funda en que los valores espirituales y absolutos, son la trascendencia plena. Tanto la realización como la captación sólo son posibles por una instancia trascendente, es decir, el espíritu. Ahora bien, el espíritu es capaz de aprehender los valores no espirituales y los relativos, pues la característica de ambos es que su trascendencia fue entorpecida por elementos de inmanencia:

Se hace claro de este modo que el valor relativo no es nada esencialmente distinto del valor absoluto, algo con un contenido o materia independiente, sino que, como éste, es función de la trascendencia única y universal, sólo que función de una trascendencia incompleta o de una captación limitada o entorpecida de la trascendencia<sup>25</sup>.

Con los aportes de Augusto Salazar Bondy, Risieri Frondizi abordó con distinta perspectiva la concepción axiológica descrita por Romero, es decir, la distribución consistente en valores absolutos y relativos, de acuerdo a la jerarquía que encarnan, de donde se desprenden las características de los valores éticos y los valores teóricos.

Para comprender las ideas de Risieri Frondizi, es necesario desarrollar algunos aspectos fundamentales sobre los valores éticos y teóricos. El valor teórico o cognoscitivo, es la actividad donde el sujeto tiende a la aprehensión objetiva, es decir, en donde toda captación cognoscitiva es conocimiento de un objeto por un sujeto. Existen dos tipos de saber 1) el

---

<sup>24</sup> Augusto Salazar Bondy, "Nota sobre las ideas axiológicas de Francisco Romero" en Homenaje a Francisco Romero, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires. p. 167.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 168.

intencional: acto de conocimiento que busca el conocimiento sólo para obtener algún beneficio, como ejemplo, la tecnología sólo interesa al saber en la medida en que puede aplicarse y 2) el saber del espíritu, que sólo se interesa por la verdad en sí misma sin intenciones secundarias, la filosofía como ejemplo.

Como se puede observar el valor ético es el de mayor importancia, pues éste como espiritualidad activa debe apoyarse en la trascendencia y esforzarse por colaborar con ella. Lo que confirma el valor ético del acto es la intención al llevar a cabo una actividad sin importar su logro. Con esto se ha llegado al centro de la teoría de Romero, el supuesto de la trascendencia y su estrecha relación con el espíritu y los valores.

Fronzizi anotó que es la trascendencia el concepto clave en la teoría de Romero. Para comprender la trascendencia, Fronzizi citó las definiciones de este concepto según su etimología: trascender es sobrepasar, ir más allá de donde se parte o la trascendencia como oposición a la inmovilidad, representada esta última por el término de inmanencia.

Empero, la etimología no es suficiente para comprender a la trascendencia, pues este término en la antropología filosófica del maestro argentino abarca otras ideas, tales como estructura, desenvolvimiento, historia, intencionalidad, libertad, conciencia de sí y objetividad. Esta aparente riqueza del término conlleva el riesgo de vaguedad del mismo<sup>26</sup>, Fronzizi señala:

Como vimos la trascendencia no es solo característica de los actos espirituales, sino de toda la realidad. La diferencia radica en que los actos espirituales son pura trascendencia, mientras que en

---

<sup>26</sup> Como ya nos la había anunciado en el acápite anterior sobre el estudio de: *La teoría del hambre* .....



el resto de la realidad hay un constante juego entre la trascendencia y la inmanencia<sup>27</sup>.

Es interesante abordar las opiniones expresadas por el filósofo español José Gaos quien al llevar a cabo un estudio serio sobre las ideas de la trascendencia expuestas por Romero, decidió ordenarlas con la finalidad de aclarar las diversas acepciones que el maestro argentino emplea. Así, Gaos<sup>28</sup> expresa su ordenamiento en 5 temas principales, los cuales a veces presentan algunas subdivisiones.

1) El primero es la trascendencia en el mundo real (con tres subtemas): a) material, b) formal y c) estructural, evolutiva o activa, mutativa. Trascendencia que se presenta en los cuatro órdenes de la realidad (físico, biológico, mera intencionalidad y espiritual).

2) La trascendencia en el mundo ideal, que como ya había señalado Romero forma parte de la temporalidad.

3) Trascendencia de la verdad y del orden ético. Aquí José Gaos lleva a cabo un cuestionamiento con respecto a la trascendencia como verdad. Señaló que cabría distinguir entre lo mentado por una tesis falsa y por una verdadera y la conformidad o disconformidad de lo que se expone. Es el paso del orden ideal al orden real, cuando la proposición ideal mienta algo ideal. Conforme en el orden ético, Gaos sólo apunta los fenómenos análogos que se suscitan.

4) La trascendencia como impetu originario o como fondo último y común a todas las cosas.

---

<sup>27</sup> Risieri Frondizi, *Valor y ...* p. 333.

<sup>28</sup> José Gaos, "La 'Teoría del hombre' de Francisco Romero" en *Homenaje a Francisco Romero*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía de Buenos Aires, 1964.

5) En este Gaos desarrolla una sugerencia con la cual considera quedaría completo el esquema de los conceptos de trascendencia empleados por Romero. Es la sucesión de la trascendencia en el pase de uno de los planos de la realidad al otro.

Por su parte, William Cooper ordena de una manera más lógica el cuadro expresado por José Gaos y apunta que en el primer plano él colocaría el punto número (4) de Gaos, es decir, el de la trascendencia como ímpetu originario. En el segundo plano sitúa el punto número (1) de Gaos: la trascendencia en el mundo real -dentro de sus 4 planos-. En el tercer sitio Cooper, coloca el punto número (2) la trascendencia en el mundo ideal. Por último observó que la propuesta de Gaos, expresada en el punto número (5) de su cuadro, Cooper la incluye en el punto número (1) de su lista, pues los pasos de un orden a otro, forman parte de lo que es el ímpetu originario que trasciende a los cuatro planos de la realidad<sup>29</sup>.

Una vez realizadas algunas observaciones sobre la obra de Romero, con respecto al tema de la trascendencia. Continuamos con el trabajo de Risieri Frondizi, éste inicia una nueva revisión, en un acápite que lleva por nombre: "Lagunas, dudas e interrogantes sobre el valor"<sup>30</sup>.

Frondizi a manera de resumen, señaló que si bien las reflexiones sobre los valores que expuso Romero no se reducen a ser someras indicaciones como el mismo filósofo argentino señaló, tampoco son una axiología bien integrada. Por su parte, el discípulo acepta la captación emotiva y no intelectual de los valores, porque el modo de captación depende de la naturaleza del objeto captado: como ejemplo, cabe señalar que el valor depende del grado de la

---

<sup>29</sup> Cfr. William F. Cooper, *Francisco Romero's Theory of Value*, Waco Texas, 1966.

<sup>30</sup> Risieri Frondizi, *Valor y ...*, p. 334.

trascendencia, pero como la trascendencia es irracional el valor tendrá que captarse de manera irracional, si se quiere eludir una inconsistencia. Sin embargo, Frondizi apunta que Romero había afirmado que la "teoricidad tiene por órgano único a la trascendencia"<sup>31</sup>, lo cual domina todas las operaciones cognoscitivas. Se presenta entonces la dificultad de cómo captar los valores cognoscitivos a los que Romero hizo referencia. Por otra parte, si el objeto es un valor, ¿cómo podremos ubicar la participación de la inteligencia?

Otra dificultad se presenta cuando además de los valores intrínsecos que señala [Romero], existen otros que sirven de medio para lograr los primeros. En tales casos hay que tener un concepto claro de cuál es el fin y cuáles los medios apropiados para lograrlo. Por ello, parece imposible sostener que se puedan captar emocionalmente los valores instrumentales<sup>32</sup>.

Son claras las dificultades en las que incurre la filosofía antropológica de Romero con respecto a los valores éticos y los teóricos. Además, la tesis de que la conducta humana debe regirse exclusivamente por el principio de la trascendencia da excesiva rigidez, pues cómo actuar frente a una situación concreta. Por ejemplo, cuando alguien tiene hambre -por pobreza- qué hacer, atender a sus necesidades espirituales o mejorar sus condiciones materiales para que no vuelva a sufrir este mal. Señaló Frondizi que guiarse por ideas espirituales en situaciones cotidianas puede llevar a soluciones embarazosas.

Otro punto que Frondizi cuestiona con respecto de las ideas de Romero, es el desprecio del maestro por la tecnología. Para el primero, a pesar de que

---

<sup>31</sup> Francisco Romero, *Teoría de...*, p. 180.

<sup>32</sup> Risieri Frondizi, *Valor y...*, p. 335.

el hombre se haya convertido en muchas ocasiones en esclavo de sus creaciones no implica que todo lo creado haya sido perjudicial para el ser humano, ya que los inventos también lo han liberado de enfermedades, sufrimientos y a veces de la miseria.

Es cierto que Romero respondió contra el optimismo extremo de algunos autores con respecto de los beneficios de la tecnología y del progreso, exponiendo los problemas que el llamado progreso ha causado, sin embargo, esto motiva a Frondizi a señalar que un extremo no justifica la afirmación del extremo opuesto.

Junto con los estas dificultades teóricas Frondizi apuntó el problema de la jerarquía de los valores, pues en la teoría de Romero cuando se llega al espíritu, se afirmó lo absoluto de los valores, en el sentido de que no admiten más altos. Allí surge el problema de:

Si el espíritu es plena trascendencia y por lo tanto el valor es absoluto, se cierra la puerta a toda comparación jerárquica de las distintas maneras de ejercer concretamente un actividad espiritual [...] Se descarta así la posibilidad de comparación de dos o más actividades auténticas, teóricas o éticas. Los valores se emparejan en la cúspide<sup>33</sup>.

En este punto Risieri Frondizi coincidió con Salazar Bondy al señalar que la palabra clave, tanto de la antropología filosófica como de la axiología, es la trascendencia. En opinión de Frondizi, en el tema de la trascendencia existe el problema sobre la ausencia "de una definición clara y precisa de la trascendencia que contrasta con la multiplicidad de usos que [Romero] hace de este término"<sup>34</sup>. Tal vez la omisión de una definición precisa

---

<sup>33</sup> Risieri Frondizi, *Valor y ...*, p. 336.

<sup>34</sup> Risieri Frondizi, *Valor y ...*, p. 336.

del término trascendencia haya sido impuesta por la propia teoría. En opinión de Frondizi:

Definir es conceptualizar; pero la trascendencia se resiste a ello porque no es racional. Al intentar encapsularla en una definición la inmanentizamos. La inmanencia, en cambio, es racional y por eso, según Romero, toda actitud inmanentista, racionalista, es incapaz de comprender el tiempo, el desarrollo, la historia, la trascendencia<sup>35</sup>.

De ahí se desprende que Romero haya señalado en su artículo titulado "Temporalismo":

el tiempo, en cambio, es trascendencia pura y por lo mismo ininteligible. El examen racional no lo capta sino destruyéndolo, lo atomiza reduciéndolo a instancias inmanentes, esto es, convierte su efectiva trascendencia en todo lo contrario<sup>36</sup>.

Como señala Frondizi, no se trata de una teoría irracionalista, sino más bien lo que Romero expuso consiste en que el trascender es irracional y la trascendencia ininteligible. Romero quiso salvar la alternativa de la racionalidad, pues era útil para su teoría, ya que la propuesta filosófica del maestro fue designada como intelectualista, y señaló que la noción de inteligencia es más amplia que la de razón, ya que la inteligencia es capaz de

---

En este punto sobre la trascendencia, se debe efectuar un breve apunte. Mientras que José Gaos señala que el término trascendencia es empleado por varios autores contemporáneos a Romero, Juan Carlos Torchia Estrada apunta que sólo se encuentra su uso en la teoría de Romero.

Tal vez sea oportuno aclarar que como la investigación sobre la discrepancia de opiniones entre José Gaos y Torchia escapa al espacio del presente trabajo, sólo podemos señalar que es Romero el único autor que le da una característica personal al concepto de trascendencia, no hallable en ningún otro pensador de la época.

<sup>35</sup> Risieri Frondizi, *Valor y...*, p. 337.

<sup>36</sup> Citado por Risiri Frondizi en *Idem*.

analizar y criticar la razón, de introducirse en ella y planear dentro de ella.

Sin embargo, Frondizi advirtió sobre la compleja posibilidad de que la inteligencia nos pueda ofrecer una definición de la trascendencia, ya que ésta sería una definición un tanto peculiar, pues tendría que mantenerse fuera del ámbito racional, conceptual. Lo cual, de ser posible, cabría más en el plano del misticismo que en el de la filosofía.

Es importante considerar un tema valioso en la obra de Romero, el de la individualidad. Este tema fue abordado por Jorge Gracia en el trabajo "*Romero y la individualidad*"<sup>37</sup>. En éste Gracia desarrolló los supuestos utilizados por Romero con respecto de la individualidad, llevó a cabo una minuciosa revisión sobre los pros y contras de los distintos empleos de la individualidad, Gracia anotó la conclusión y aporte de Romero con respecto del tema en cuestión. Es decir, el de comprender a la individualidad como autonomía "ya que concibe los otros rasgos [<sup>38</sup>] relacionados necesariamente con la individualidad dependiente de ella"<sup>39</sup>. Con la noción de autonomía, Romero puede presentar una concepción jerarquizada de la individualidad.

En opinión de Jorge Gracia, la noción de individualidad como autonomía - basada principalmente en la obra de Bergson- es novedosa, pues la autonomía añadió una nueva dimensión a la realidad, pues con ésta se trasciende la interdependencia de los entes. Virtud teórica en América Latina. En opinión de Gracia se resolvió el problema de la relación de "tres de los rasgos

---

<sup>37</sup> Jorge J. E. Gracia, "Romero y la individualidad", en *Francisco Romero, Maestro de la filosofía latinoamericana*, Caracas, Sociedad Interamericana de Filosofía, 1983.

<sup>38</sup> Gracia se refiere a los rasgos de indivisibilidad, espacio-temporal e identidad.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 96.

tradicionalmente asociados con la individualidad: la indivisibilidad, la separación y la identidad<sup>40</sup>. Además de que Romero es de los pocos maestros que en América Latina se ocuparon del tema, calando en la importancia del mismo y demostró que su tratamiento no era ninguna cuestión ociosa -como se llegó a pensar-.

Por otra parte, Gracia señaló dos de las dificultades que se presentan al entender la individualidad como autonomía. El primer problema es la confusión con la sustancialidad, que ha sido tradicionalmente comprendida como la total autonomía. Esta falta de apreciación en la obra de Romero, en opinión de Gracia, deja la sospecha de ser un error del filósofo argentino, ya que de haber advertido la relación que se daba entre individualidad con autonomía y la sustancialidad, debió de haberlo advertido, cosa que no ocurrió. En segundo lugar, la individualidad se presenta como contrapuesta a la universalidad, de modo tal que si la individualidad es autonomía, entonces lo universal es: a) falta de autonomía, si no es así, entonces b) la universalidad no se opone a la individualidad. Ambos aspectos presentan un laberinto del cual es difícil encontrar salida.

Sin embargo, Jorga Gracia señala en el trabajo que citamos una idea que sólo asienta como hipótesis de trabajo, la noción de no-instanciabilidad.

El tema de la "no-instanciabilidad" (no instanciación) Gracia lo presenta como un término más adecuado para comprender la individualidad. Después de señalar varias objeciones al concepto de indivisibilidad, Gracia observa que este no es una condición suficiente ya que "con sus connotaciones físicas no es un término para usarse en la elucidación de la individualidad"<sup>41</sup>. Por ello,

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>41</sup> Jorge J. E. Gracia, *Introducción al problema de la individuación en la alta Edad Media*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1987, Trad. Benjamín Valdivia, Revisión Mauricio Beuchot, (Estudios Clásicos), p. 30. El original en inglés fue publicado en 1984.

el concepto de "no-instanciación" apunta la condición fundamental de la individualidad, esto es que los individuos no pueden ser instanciados como lo son los universales, como él expone:

Así, la razón de que Sócrates no pueda ser instanciado, como pueden serlo hombre y blanco, es que Sócrates es un individuo y hombre o blanco no lo son<sup>42</sup>.

Con la "no-instanciación", trata de aclarar las confusiones en las que incurrió Francisco Romero.

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 30.



IV PARTE

REFLEXIÓN FILOSÓFICA

## 1. EL APORTE A LA COMPRENSIÓN DE FRANCISCO ROMERO

Emplear las ideas de Francisco Romero como apoyo para el desarrollo y construcción de nuestras propias reflexiones nos impele a formularnos unas preguntas sobre cuál era la motivación fundamental de nuestro autor al escribir la antropología filosófica y qué buscaba o pretendía establecer a través de la exposición de su antropología filosófica.

Debemos señalar que nuestras conclusiones no pretenden ser exhaustivas o definitivas, puesto que una antropología filosófica comprende el desarrollo de un proyecto sistemático de grandes extensiones. Sin embargo, estamos en la posibilidad de afirmar que nuestras reflexiones, las cuales han partido del pensamiento filosófico de Francisco Romero, inician un camino para comprender las peculiaridades del ser humano.

Una manera de encontrar una solución a nuestras interrogantes es citar las ideas de Risieri Frondizi expuestas en el prólogo del escrito: *Homenaje a Francisco Romero*<sup>1</sup>. En éste, Frondizi expuso algunas de las ideas que Romero tenía proyectadas con respecto a futuros trabajos en filosofía. De entre esos trabajos se destaca el de la elaboración de una ética:

La ética es la culminación de un sistema filosófico, puesto que se apoya en las conclusiones de la parte teórica de la filosofía. En el orden del conocimiento, el ser es anterior al deber ser. No se pueden señalar formas de vida ni modos de conducta si se desconoce la naturaleza del ser humano, de sus creaciones y del medio natural, social y cultural en que uno vive<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Loc cit.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 9.

En este trabajo debemos cuestionar de qué manera nos puede servir el proyecto de una ética. Francisco Romero tenía proyectado desarrollar un sistema filosófico, cuya base estaría en una metafísica de la trascendencia, ya que para él ésta era el máximo nivel espiritual. Quiso explicar la constitución del universo a través del desarrollo de una escala ontológica y dentro de ella ubicó el puesto del hombre.

Explicó su concepción sobre la manera cómo el ser humano llegó a conformarse como persona, es decir, expuso la diferencia existente entre hombre y animal, asimismo entre individuo y persona. Dicho de otra manera, nuestro autor expuso los aspectos trascendentales en el hombre, los cuales le permiten la objetivación parcial y total, así como todo tipo de creaciones y formulaciones teóricas. Todo ello define al ser humano como persona o sujeto y no como un animal super-desarrollado.

Romero empleó las filosofías de la cultura, de la sociedad y de la historia, la antropología filosófica de vertiente scheleriana, así como la metafísica y ontología hartmanniana. Todas estas construcciones teóricas fueron utilizadas en su antropología filosófica. Esto nos hace suponer que era el primer paso en el desarrollo de un sistema filosófico (una idea semejante fue expresada por Risieri Frondizi en el texto que citamos al principio de este capítulo).

#### a) CONCIENCIA SIN MAS<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> El análisis que realizamos con respecto de nuestra manera de comprender al hombre, consiste en no estudiar la dualidad conciencia intencional - conciencia espiritual - propuesta por Francisco Romero-. En este último capítulo efectuamos el estudio de la conciencia como la peculiaridad humana que lo conforma como una unidad procesual.

Lo que interesa destacar en esta nota es el hecho de que no abordamos aspectos tales como: qué relaciona a la conciencia con el cuerpo o cuál es la diferencia entre conciencia y actividad intelectual, etcétera. Este es un primer acercamiento al tema de la conciencia, por tal motivo no es posible abarcar ámbitos de pensamiento como los apuntados.

El propósito es desarrollar y aportar nuestras reflexiones a algunas ideas con respecto del ser humano expuestas por el filósofo argentino.

Uno de los puntos principales con respecto del hombre es el tema de la dualidad. Para Romero, la dualidad comprende la conciencia intencional y la intencionalidad espiritual (espiritualidad). La primera es propia del hombre natural. Para comprender qué es y cuáles son las características de la intencionalidad es necesario apoyarnos en las ideas expuestas por Arturo Ardao quien señaló que la intencionalidad es la base de la inteligencia. Este autor apuntó que en la teoría de Romero la conciencia intencional es lo definitorio del hombre. De manera tal, que el espíritu entonces viene a completar lo humano del sujeto.

Romero señaló que la trascendencia es el aspecto positivo de la realidad, la que impulsa el desarrollo hacia órdenes superiores. En nuestra opinión, el hombre no puede ser pensado en términos de dualidad (conciencia intencional y espiritualidad). Sino, que se le debe comprender bajo la perspectiva de unidad. Unificación del aspecto biológico con las objetivaciones y creaciones humanas, así como la espiritualidad comprendidos bajo una idea de **conciencia, sin más**<sup>4</sup>.

No pretendemos sólo cambiar algunas ideas, sino por el contrario, exponer el hecho de que si el hombre ha de ser comprendido como conciencia, es que intencionalidad e inteligencia, así como el espíritu, son o constituyen los diversos grados de desarrollo de ésta.

Dicho con otras palabras, el desenvolvimiento de la conciencia implica una mayor percepción y aprehensión de las sensaciones, de los sentimientos, así como del conocimiento de las creaciones materiales y formulaciones

---

<sup>4</sup> Sin la intencionalidad predicada al estilo de Romero.

teóricas del ser humano. Aún más, el desarrollo de la conciencia incluye el aspecto de advertir e incluso de intuir, ya que la intuición también forma parte de nuestra estructura humana. Bajo la idea de **conciencia, sin más**, comprendemos los grados de sensibilidad alcanzado por el hombre. El ejemplo más claro es el de la música. Sólo la persona que ha tenido una preparación musical puede percibir la diferencia entre una sinfonía correctamente ejecutada y otra que ha presentado fallas de entonación. Es decir, el experto aprecia con mayor profundidad la excelencia de las obras que un aficionado.

Sin tratar de colocar un aspecto humano sobre otro y bajo la idea de que la conciencia es la constituida por el desarrollo de distintos modos de sensibilidad humana, es que se puede entender lo que Edmund Husserl y Francisco Romero apuntaban como conciencia "de", puesto que efectivamente siempre es conciencia de algo. La diferencia estriba en que el ser humano que percibe o aprehende, capta lo que está dentro del marco del desarrollo de su conciencia, ya sea del orden emocional, intelectual o intuitivo.

#### **b) EL SER HUMANO Y EL LENGUAJE**

Señaló Romero en su antropología filosófica que puesto que la objetivación necesita algunos signos materiales que permitan su fijación y transmisión a otros seres humanos, es que el hombre nace al mismo tiempo que el lenguaje, puesto que éste es el primer paso de fijación de la objetivación. Como lo indica nuestro autor:

Lo indudable para nosotros es que el hombre surge como tal al mismo tiempo que el lenguaje significativo u objetivo, porque este lenguaje no sólo expone inmediatamente sus objetivaciones, sino

que es indispensable para que la objetivación se perfeccione y consolide, para que transcurra en modo seguido y normal<sup>5</sup>.

Por otra parte, debemos llamar la atención sobre el hecho de que el hombre comparte con el animal el lenguaje no significativo, por tanto, la diferencia se enmarca en que el sujeto puede comunicar la objetivación. Sin embargo, esto no es un producto espontáneo, sino por el hecho de que el hombre ya venía definido como tal. Dicho de otra manera, si el ser humano no es un animal super-desarrollado, es porque antes de su aparición en este mundo ya venía definido como hombre, es decir, con la promesa -como diría Romero- de la conciencia intencional y la espiritualidad.

Ahora bien, si como señala Romero el hombre se define por la conciencia intencional -modificado por nosotros en conciencia sin más-, entonces, el hombre no nace al mismo tiempo que el lenguaje, sino que con éste, el hombre consolida su humanidad, que es distinto. Pues, si el hombre nace con el lenguaje, esto implica afirmar el hecho de que a partir del uso del signo lingüístico da inicio el desarrollo de la conciencia intencional y el espíritu. Por tanto, antes del uso del lenguaje el hombre era un animal más.

La propuesta de este trabajo consiste en indicar que la estructura humana que nos es dada antes del nacimiento, viene provista de la conciencia, la que permite el desarrollo de los aspectos cognoscitivos, emotivos, espirituales, etcétera.

### **c) TRANSMISION Y CONSOLIDACION DE LO HUMANO**

La antropología filosófica de Francisco Romero nos mueve a reflexionar sobre la peculiaridad humana. Podemos indicar que de la misma manera en que el

---

<sup>5</sup> Francisco Romero, *Teoría del...*, p. 50.

lenguaje consolida lo humano del hombre, otros aspectos como la escritura, la creación de herramientas, así como utensilios para la práctica y desarrollo de artes bellas, incluso el establecimiento de reglas para juegos, asimismo como para deportes, son otras formas de desarrollar las aptitudes humanas. Es decir, creaciones con las que se desenvuelven, desarrollan y consolidan las aptitudes humanas que el hombre poseía ya como posibilidad; pero capacidades no determinadas, sino creaciones que consolidan al sujeto en su humanidad<sup>6</sup>.

Es posible afirmar lo expuesto por nuestro autor -como por otros filósofos-, que el hombre es el único ser capaz de transmitir o heredar a sus descendientes los beneficios de sus descubrimientos u objetivaciones -como diría Romero-. Pero, el hallazgo de aquello que se comunica ¿cómo es que se produce?.

Es sabido que el producto de la cultura es social, empero, hay algunos hombres que se destacan por sobre los demás. Así, esa genialidad manifestada por algunas individuos cómo comprenderla como un peculiaridad única y especial.

En nuestra opinión, la peculiaridad de la creatividad es un factor humano que implica un desarrollo de las capacidades de sentir, observar, intuir, etcétera. Aspectos que hemos agrupado en tres puntos:

- I) Capacidad creativa práctica.
- II) Capacidad creativa modelador-desarrollista.
- III) Capacidad creativa comprensiva y ordenadora.

En nuestra opinión los tres grupos comprenden la indagación como parte implícita y fundamental para la afirmación de las diferentes creaciones que surjan. Por otra parte, los dos últimos están en estrecha relación con el

---

<sup>6</sup> Otros aspectos, como el deseo de dominación, de conquista, etcétera, son temas que por el momento no es posible desarrollar.

primero, pues sin éste no tendrían manera de desarrollarse. Los tres están íntimamente entrelazados.

La creatividad práctica se encuentra en el primer puesto por el hecho de que en los inicios de las diversas agrupaciones humanas los descubrimientos que provocaron el avance de esas poblaciones se produjeron debido a las necesidades naturales de satisfacción en el hombre. Se puede señalar que no sólo son necesidades naturales de satisfacción y sobrevivencia, ya que el descubrimiento de la rueda pudo deberse más a una casualidad que a una necesidad, hallazgo que facilitó el desarrollo del hombre, pero -repetimos- que no era una necesidad.

Queremos apuntar que la creatividad práctica se debe al conjunto de los hombres, aunque sólo un ser humano descubra o invente algo. Es decir, un sólo hombre tuvo que haber descubierto la rueda o mejor dicho los rudimentos de ésta, sin embargo, el resto de los pobladores fueron asignando los diversos usos, modificaciones, etcétera.

Por otra parte, la creatividad modelador-desarrollista<sup>7</sup> -cuya base es la genialidad práctica- se puede designar como aquella peculiaridad humana que busca el mejoramiento, deseo y capacidad de perfección de los hallazgos. Tiende a ser más individual o personal que grupal. ¿Por qué?. Pues, por el hecho de que aquel que inventa ha tenido una mejor o mayor información, puesto que esta forma de creatividad ya es propiamente intencional o consciente. Es la preparación con la que se diseñan modelos que desarrollan y mejoran cualquier tipo de actividad productiva humana.

---

<sup>7</sup> Los descubrimientos casuales no son abordados en este trabajo.



Por último, la creatividad comprensiva y ordenadora al igual que la capacidad modelador-desarrollista es intencional, ya que consiste en el conocimiento de una serie de pautas, reglas, códigos, etcétera. Con el dominio de éstas se inicia un atento reconocimiento a las bases o fundamentos que sustentan dichas reglas, de manera tal que el observador una vez que ha comprendido las pautas, se coloca en posición de poder corregir, ordenar o darle un nuevo sentido o significación a los presupuestos estudiados.

El caso del psicoanálisis nos es muy ilustrativo, pues Freud, lo que llevó a cabo fue una manera diferente de interpretar las repercusiones de nuestras experiencias en el presente. Se puede señalar que aquí hay algo de capacidad modelador-desarrollista, esto es cierto, pero debemos recordar que señalamos que los tres supuestos que expusimos estaban estrechamente relacionados entre sí.

Otro ejemplo, más ilustrativo de lo que queremos decir, en este tercer caso, es el de los músicos, ya que el conocer reglas y pautas musicales les posibilita el hecho de ordenarlas y crear bellas melodías -invención que ya señalamos-. Pero, la composición fue con la base de tonos y escalas musicales, así como instrumentos, que no fueron inventados por los músicos, de hecho son herramientas que éstos utilizan y ordenan de acuerdo a sus gustos e intereses.

Por otra parte, debemos señalar el papel de la conciencia dentro de la peculiaridad creativa humana. En nuestra opinión la capacidad de creación en el hombre está constituida por una parte inteligente, aunque no sólo la inteligencia estimula la creación. En este sentido, la intuición, las emociones y las necesidades naturales del hombre avivan la actividad intelectual, cuya función es la de diseño, corrección, ordenamiento, indagación cuestionamiento e invención del desarrollo de los distintos aspectos de la creación.

En este caso opinamos que no hay una precedencia de lo cognoscitivo, que en Romero consistía en la actividad intelectual o intencionalidad, como lo señaló:

La estructura intelectual funciona también en actitudes emocionales y volitivas de alcance igualmente intencional, pero la intencionalidad de lo emotivo y volitivo, en cuanto función específicamente humana, requiere la constitución cognoscitiva de un mundo de objetividades<sup>6</sup>.

Tampoco se afirma la precedencia de alguna de las otras peculiaridades humanas. Lo que indicamos es que durante la existencia del ser humano se van desarrollando conjuntamente las peculiaridades afectivas, emotivas, intelectuales del hombre a partir de la experiencia propia y social.

Se puede decir que la conciencia va mejorando su capacidad de percepción y aprehensión, en los diversos grados de sensibilidad conocidos y se puede afirmar lo que Romero denominó como espiritualidad.

#### **d) LA REALIDAD CONCIENCIA Y VALORES**

Por otra parte, hemos dejado de lado el aspecto con el que el hombre empieza su objetivación o creación. Nos referimos a la materia o naturaleza (a la realidad existente de manera independiente del hombre), pues ésta permite, más aún, estimula la creatividad humana (como es el caso de la pintura). Podemos señalar que la actividad creadora del hombre se funda en: la experiencia del ser humano, es decir, en las diversas aprehensiones de los aspectos naturales van forjando objetivaciones que son una mezcla de la inventiva humana con aspectos naturales.

---

<sup>6</sup> Francisco Romero, *Teoría del...*, p. 21.

Para los propósitos de este trabajo debemos recordar el tema de la axiología, de las instancias universales que el hombre aprehende mediante especiales actos de emoción -como opinaba Romero-. La importancia de abordar nuevamente el tema de los valores, radica en el hecho de que no hemos encontrado una reflexión filosófica consistente para rechazarlos. Ello no significa que aceptemos la concepción de Romero, en la cual el espíritu los aprehende mediante especiales actos de emoción y por éstos guían el camino de la completa objetividad en el ser humano (espiritualidad).

De las ideas sobre la axiología con base en el concepto de trascendencia expuestas por Romero, podemos inferir que las instancias universales son producto de un desarrollo del universo. Los valores poseen una estructura material que puede ser captada a través de aprehensiones emotivas, cuya conducción permite la total objetividad. ¿Esta actividad es exclusiva del espíritu?. En este trabajo no opinamos así, esto implicaría que el espíritu tiene una realidad independiente de la conciencia humana, lo que va en contra de nuestras proposiciones de comprender al espíritu como un grado (tal vez el más desarrollado) de sensibilización de la conciencia.

Hemos apuntado que la conciencia humana ha desarrollado diversos ámbitos y grados de percepción, sensibilidad y de aprehensión. Uno de estos aspectos, tal vez el más importante, es el que se ha denominado como espíritu. En nuestra opinión, éste se debe comprender como el grado más evolucionado de sensibilización. En este sentido, este grado de evolución capta las instancias universales porque está preparada para ello. Dicho de otra manera, la denominación de espíritu significa el grado más alto de preparación de la conciencia, con la cual esta dirige y guía la existencia del hombre.

Indicamos que la conciencia al desarrollar al máximo su comprensión de y sobre lo humano del hombre (grado espiritual) así como la objetividad de los demás entes del universo llega a comprender la magnitud de las instancias

universales o valores. Esto es diferente a afirmar que aprehenda los valores en toda su universalidad.

De acuerdo a lo expuesto por nosotros, las aprehensiones de los valores siempre estarán mezclados con las peculiaridades humanas. De modo tal que dicha percepción siempre estará de acuerdo al grado de conciencia desarrollado por el ser humano.

Lo que indicamos es que difícilmente se podrá desarrollar una conciencia universal como quería Romero: "la intencionalidad es, en rigor, conciencia de cada sujeto, pero viene a ser también de algún modo conciencia cósmica, reencuentro de la realidad consigo misma"<sup>9</sup>. Pues, una conciencia universal equivaldría a un trascender pleno ya en la espiritualidad, desde la aparición misma de lo humano. No podríamos percibir tal procesualidad de la trascendencia, porque el hombre sería trascendencia plena, encarnada.

En el hombre existe la procesualidad, evolución de la sensibilidad de la conciencia. De acuerdo al grado de desarrollo no podemos captar las instancias universales en toda su magnitud, pues ello implicaría una conciencia universal. Así, la aprehensión que tenemos de los valores siempre será parcial, mezclada y completada con las creaciones humanas, ya sean emocionales, intuitivas, intelectuales, etcétera. Creaciones de lo que se ha pensado debería de ser.

Podemos anotar que el ser hombre viene determinado antes del nacimiento y la conciencia es lo que lo define. Así, la conciencia es la facultad de saberse, sentirse, pensarse y diferenciarse del otro y de lo otro, pero, facultad que también asume al y a lo otro como centros en sí mismos.

Por último, podemos señalar que de ser posible el establecimiento de una ética universal, este proyecto deberá presentar como fundamento principal, el

---

<sup>9</sup> Francisco Romero, *Teoría del...*, p. 68.

permitir el desarrollo de la conciencia. Dicho con otras palabras, lo que debe ser, debe iniciar por permitir el establecimiento de lo que el hombre en cualquier circunstancia realmente es, sin desear o forzar que llegue a ser algo que él mismo no ha proyectado, por muy benéfico que pueda resultar.

Nuestra reflexión se inclina hacia el hecho de que los diversos grados de conciencia alcanzados por el hombre, se han consolidado a partir de la propia experiencia (puesto que la conciencia es personal, pero conformada en conjunción, es decir, dentro de una sociedad). Dicho con otras palabras, las diversas maneras de evolución de la conciencia señalan una procesualidad cuya tendencia es el establecimiento del derecho a ser lo que se ha proyectado, personal y socialmente. En este aspecto ¿habrá posibilidades de unidad de un deber ser?. A esto contestamos que sí, pues el deber ser estará sustentado en la peculiaridad de la elección de lo que se es, así en cada instante de la vida, de la experiencia y de la existencia humana.

Nuestra reflexión ¿no será una serie de reiteraciones absurdas?; no lo creemos. Ya el hecho de que actualmente se estén estudiando y buscando definiciones -así como el establecimiento- de libertad, democracia, igualdad, etcétera. Reclamamos hacia el respeto y el derecho a decidir sobre la propia existencia.

## CONCLUSIONES

En el curso de esta investigación se ha examinado el contexto socio-histórico en el cual Francisco Romero desarrolló sus ideas, la evolución de su pensamiento filosófico y su antropología.

La primera parte del trabajo, que trató sobre la función de la filosofía de Francisco Romero en el contexto argentino permitió señalar que su filosofía estaba en correspondencia con los esfuerzos de esa nación, característica de la dinámica hispánica, por integrarse a la historia universal. Dicho propósito se comprendió bajo dos formas. La primera, corresponde a la integración con los países que habían marcado el camino predominante de la llamada civilización occidental. El deseo de insertarse al mercado mundial capitalista, como parte activa y no ya como un país dependiente, puso en evidencia que la intención de la oligarquía gobernante era la de formar parte fundamental de esa historia. Para este proyecto un elemento fundamental fue la asimilación de inmigrantes de origen europeo. La segunda, consistió en la asimilación del pensamiento de vanguardia, en este caso la filosofía. Sin embargo y de modo un tanto paradójico, el conocimiento esas teorías y sistemas produjo una importante reacción en los pensadores de este país en pro de una autonomía cultural. Por ejemplo, Raúl Scalabrini Ortiz había indicado que no eran horas de perfeccionar cosmogonías ajenas, sino de crear las propias. Asimismo, Alejandro Korn había señalado que ningún pensamiento debía solicitarse a título de préstamo, porque éstos deben surgir de la necesidad de dar solución a los problemas de un determinado grupo humano. Con esta base se entiende que en aquella época era bastante común que en Argentina se hablara de la autonomía del pensamiento y se propugnara por no ser repetidores. Este

propósito se reflejó en los escritos sobre la "nomalidad filosófica" de Francisco Romero.

La segunda parte del trabajo que abordó la evolución de las ideas filosóficas de Romero -con base en la primera parte-, permitió establecer una relación entre el contexto, una atmósfera intelectual volcada hacia la asimilación de la cultura europea, y el desarrollo de su pensamiento. En sus textos tanto de divulgación filosófica como aquellos en que se manifiestan los inicios de su teoría del hombre se advierte el empleo de reflexiones provenientes de autores como Max Scheler, Nicolai Hartmann, Edmund Husserl y Wilhelm Dilthey. Ellos constituyeron las bases con las que Romero intentó dar respuesta a sus inquietudes filosóficas, expresadas en los argumentos que expuso en sus trabajos sobre el ser humano.

El estudio sobre el acercamiento del autor a la filosofía europea y sobre todo a la expuesta por Max Scheler lo llevó a querer encontrar la esencia del ser humano y la relación de ésta con el universo. En *Filosofía de la persona* (1935)<sup>1</sup>, abordó el tema de la dualidad en el hombre. Según su concepción, la parte egoísta corresponde a la psique, en cuya contraposición se encuentra el espíritu, de orientación universal y objetiva. La primordial característica de éste lo constituye como una de las formas más recientes de la evolución, que vive y se alimenta de la psique.

En *Trascendencia y Valor* (1938)<sup>2</sup>, Romero apuntó la relación entre trascendencia y espíritu. Señala que este último no es sino vida en la trascendencia. En el mismo trabajo evoluciona su pensamiento y emplea el

---

<sup>1</sup> en *Filosofía de la persona. Y otros ensayos de filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1944, (Biblioteca contemporánea)

<sup>2</sup> en *Papeles para una filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1945, (Biblioteca filosófica).

término sujeto para indicar la peculiaridad humana de determinarse por los valores.

En el capítulo 5 se mostro que el trabajo en donde Romero sistematiza y propone nuevas ideas para comprender la esencia del ser humano es: *Teoría del hombre* (1952)<sup>3</sup>, en éste desarrolla sus ideas y expone al sujeto como el ente que percibe objetos. Percibir consiste, primero, en una aprehensión cognoscitiva, que permitirá otro tipo de aprehensiones, como las emotivas y las volitivas. La aprehensión de los valores sólo es posible por el espíritu y a través de él, el ser humano puede guiar sus actos. En opinión de Romero, orientar nuestros actos por las instancias universales, permite una consolidación ética, una colaboración con la realidad.

En la tercera parte del presente trabajo se abordó la trascendencia que tuvo la antropología filosófica de Romero en el ámbito latinoamericano. Se consideraron algunas críticas tales como la de Risieri Frondizi, quien señaló una abundancia de definiciones de trascendencia y, debido a ello, una falta de claridad en el pensamiento de Romero.

En la última parte del trabajo se expuso la dificultad de contar con una conciencia universal que capte a los valores en toda su magnitud, como pretendía Romero, ya que para aprehender a las esencias o instancias universales requeriría que el espíritu se hubiese desarrollado al mismo tiempo que los valores. De tal modo, concluimos que todas las aprehensiones de las instancias universales siempre será parcial y entremezclada con las creaciones culturales.

En este trabajo lo definitorio del hombre es la **conciencia**, sin más, es decir, sin adjetivos. Los aspectos o ámbitos humanos tales como la inteligencia, los instintos, las emociones, incluso el espíritu, son diversos

---

<sup>3</sup> *Teoría del hombre*, 3a. ed. Buenos Aires, Losada, 1965. (Biblioteca filosófica).



grados de desarrollo más propiamente de lo humano del ser humano, sin precedencia de alguno de ellos con respecto de los demás. Ya que, es la existencia del ser humano la que impulsa el desarrollo de uno u otro aspecto de su humanidad.

Además de las anteriores conclusiones, queremos señalar otros puntos de importancia, derivadas de esta investigación sobre la obra de Francisco Romero. Podrían enunciarse así: ¿cuál es el papel que verdaderamente ha jugado Francisco Romero en el contexto latinoamericano? y ¿cuál es la función social de la filosofía en Nuestra América?.

Comúnmente, cuando se habla de Francisco Romero se alude a un gran maestro de la filosofía en América Latina. Se le ha entendido como un filósofo americanista. Por tal motivo, es importante que señalemos una imprecisión reiteradamente anotada en las historias de la filosofía latinoamericana. Se han sobrevalorado las reflexiones de Romero sobre la "normalidad filosófica", en las que aborda la inserción de la filosofía como una actividad intelectual sumada a las ya existentes en la cultura de América Latina. Con la expresión "normalización filosófica" quería indicar que el quehacer reflexivo del latinoamericano:

no era la del ser rebuscador de curiosidades indígenas, no el fabricante de taraceas arqueológicas sino un hombre imbuido de todas las esencias y capaz de repensarlas y reelaborarlas en el escenario de América<sup>4</sup>.

Tal propuesta ha permitido interpretar las ideas de Romero como la oportunidad, con base en la peculiar experiencia latinoamericana, de cooperar

---

<sup>4</sup> Francisco Romero, *Indicaciones sobre la marcha del pensamiento...*, p. 49.

con la producción filosófica internacional. Como lo señalara Leopoldo Zea - entre otros- al citar un párrafo de Romero

transformada en un instrumento para captar lo universal, la que permita iluminar un aspecto de esa universalidad no vista antes<sup>5</sup>.

Nuestra referencia a Zea es sólo para señalar que, según su lectura, la filosofía de Romero, forjada para América Latina, estaría asentada en nuestra experiencia histórica. Así continúa:

Para Romero, siguiendo a Alejandro Korn, la experiencia de América es <<ante todo, la experiencia de la libertad>><sup>6</sup>.

Por cierto, Romero escribió esas líneas en: *Sobre la Filosofía en América* (1952)<sup>7</sup>, pero cuando se estudia con detalle su antropología filosófica, se advierte que la circunstancia americana no tuvo en su pensamiento ninguna relevancia. Para justificar nuestra reflexión, en contraposición a la interpretación expuesta por Zea, se requiere señalar que Romero basó su propuesta en el concepto de "trascendencia", con el que intentó explicar la positividad del universo, incluso en su ser mismo, señalando que todo lo real es actuante y todo actuar es trascender. En el ser humano el trascender iniciaría en la conciencia intencional, que comienza su desarrollo a través de la mera o pura intencionalidad, correspondiente al hombre natural, quien no puede superar sus apetitos carnales. Pero, la conciencia intencional, al ponerse<sup>8</sup> a lo que es o lo que vale, levanta al ser humano de sus apetitos

---

<sup>5</sup> Citado por Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*. 3a. ed., Barcelona, Ariel, 1976. (DEMOS), Biblioteca de Ciencia Política, p. 445.

<sup>6</sup> *Ibidem*. p. 446.

<sup>7</sup> *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Losada, 1952.

<sup>8</sup> Es necesario aclarar que Romero empleó el término poner en el sentido del acto espiritual de aprehensión de los valores, con otras palabras, es proyección desinteresada de aspirar a la totalidad o a la universalidad.

naturales y lo lleva a la intencionalidad espiritual, cuya actividad permite llegar a la aprehensión de la absoluta objetividad.

De modo tal, es necesario insistir en que en la antropología filosófica de Romero la circunstancia americana no tiene ninguna relevancia. Salvo que se enfatice el hecho de que Romero se afianzó, y con esto se señala que los nacidos en estas tierras también pueden aportar al pensamiento universal. Pero, aún así reelaborada la argumentación, no sería válida, ya que Romero no abordó el tema de cuáles han sido las aprehensiones de las esencias universales llevadas a cabo en Nuestra América. Estudio que hubiera sido interesante, porque entonces habría mostrado que la experiencia americana aportó algo a la universal. Pero, la reflexión de Francisco Romero, dentro de los marcos de una metafísica de la trascendencia, de lo intemporal y de sus relaciones con lo temporal, pone en evidencia un pensamiento en el cual no es necesario considerar la historia o experiencia de algún pueblo, cualquiera que fuese.

Durante el desarrollo de la segunda parte de la tesis, la interrogante que surgió fue: ¿es entonces su filosofía verdaderamente independiente de las circunstancias históricas?.

A la anterior interrogante es posible contestar "no", ya que el pensamiento filosófico de Romero correspondió a las directrices marcadas por la antropología filosófica europea de su época (primera mitad del siglo XX) y estas directrices, como lo señaló él mismo, se conformaron con bases extrafilosóficas:

Durante la Edad Moderna, hasta Kant las disquisiciones filosóficas sobre el hombre, concordaran o no con las tesis de la creencia religiosa, habían mantenido con ella un acuerdo o un "modus

vivendi" [...] Las cosas cambiaron radicalmente hacia mediados de ese siglo [del XIX]<sup>9</sup>.

Más adelante, el mismo Romero señaló el motivo. La transformación ocurrió cuando un grupo de científicos filosofantes (y de filósofos de la izquierda hegeliana) se opusieron a la creencia religiosa y argumentaron contra la filosofía idealista. Los fundamentos materialistas de sentido naturalista modificaron la manera de reflexionar que hasta entonces se había desarrollado. En esa etapa aparece el *Origen de las especies* (1859) de Darwin, que encamina la discusión hacia el evolucionismo biológico. Resalta para Romero la ingerencia de los descubrimientos científicos y el cambio que éstos produjeron en las ideas filosóficas de la época. Se nos puede argumentar que la discusión sobre el hombre era también filosófica. Es cierto. Pero lo que desarrolló el pensamiento filosófico fueron los aportes de la física y de la biología. En este sentido, la base del cambio de la filosofía fue motivado por el marco histórico de distintos campos científicos en conjunción con la filosofía.

Sin embargo, Romero en su antropología filosófica, se opone a las propuestas que señalan que el hombre es un ser que sólo en su devenir se realiza, de modo tal, que las opiniones de tipo naturalista apuntan a que el ser humano carece de marcos previos, lo que va en contra de la propuesta de Romero, enmarcada como una metafísica de la trascendencia. En ésta, un papel preponderante lo ocupa la intencionalidad espiritual, la cual al momento de llegar a su plenitud -como han señalado Augusto Salazar Bondy y Risieri Frondizi- se unifica -en la cúspide- con la instancia universal más importante para Romero: la trascendencia.

---

<sup>9</sup> Francisco Romero, "De antropología Filosófica. Los orígenes del interés actual por el problema del hombre" en *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos*, Buenos Aires, Losada, 1960, (Biblioteca contemporánea), p. 67.

La pregunta es entonces ¿por qué el esfuerzo reflexivo de Romero?, ¿qué pretendía o tenía en mente?. Romero quería traspasar la parcialidad americana. Buscaba la universalidad. Citamos su concepción:

Quando una entidad cultural mantiene su plenitud de significado después de abolido el complejo cultural a que pertenecía, por desaparición del grupo correspondiente, es porque gracias a la universalidad de su contenido ha superado la parcialidad de aquel complejo y ha pasado a ser aceptada como propia por otro. Es lo que ocurre con ciertas eminentes creaciones de la filosofía, la literatura, de las artes<sup>10</sup>.

Sin embargo, es justo señalar que ninguna creación cultural, intelectual, con mayor precisión del orden conceptual dentro del ámbito filosófico, se ha mantenido inmóvil o invariable. Entonces, su denuedo era el de aportar una vía más precisa de acercarse a la trascendencia absoluta o fundamento universal.

¿Las constantes transformaciones de los conceptos y del conocimiento humano significa la inexistencia de una verdad eterna o de una instancia fundante universal? o si existe y como señalan algunas escuelas no del todo filosóficas, ¿sólo podemos acceder a ella mediante especiales actos de emoción o de contemplación mística, en cuyo caso la racionalización filosófica jamás podría aprehenderla y por lo tanto sería un esfuerzo inútil?.

¿Qué resolver?, ¿Es la filosofía independiente de las circunstancias históricas?, ¿no?, Entonces ¿es la metafísica un esfuerzo que no aporta soluciones a las interrogantes del ser humano, por mantenerse alejada del contexto social?. Para responder es preciso reflexionar sobre el hombre.

---

<sup>10</sup> Francisco Romero, *Teoría del hombre*, p. 107.

El dar sentido o raíz o el querer encontrar una explicación a nuestra existencia como seres humanos se ha caracterizado por tres factores: 1) La búsqueda de lo inmutable y lo permanente ha sido y es una parte constituyente del ser humano (necesidad, sólo si no se atiene a los marcos de la metafísica académica tradicional): 2) para encontrar un sentido a nuestra vida presente también se recurre al pasado a las tradiciones y leyendas, así como a la historia; 3) otro aspecto por el que deseamos dotar de un fundamento o un sentido a nuestra presencia actual lo constituyen las artes adivinatorias y la utopía comprendida como proyecto posible en el futuro.

Ninguna ciencia, filosofía o religión ha demostrado la falsedad o ha confirmado la existencia de un fundamento universal, llámesele Ser, Dios, Valor Universal, que dote al ser humano de un sentido. Pero, si algo ha quedado claro con el trabajo de Francisco Romero, es la necesidad humana de dotarse de un fundamento, de encontrar una explicación a la existencia.

Queda por resolver una duda que se desprende del anterior análisis, ¿tiene o no tiene la filosofía una función social?. Nuestra respuesta es sí, pero es importante especificar en qué consiste. Los pensadores que han querido mantener a la reflexión filosófica como una finalidad en sí, sin que se contamine -según ellos- de ideologías, señalan que la filosofía no puede proporcionar fundamentos para la cultura, porque sería exigirle una actividad práctica que la desviaría de su búsqueda. Un ejemplo, es Martín Heidegger en su Introducción a la Metafísica (1953)<sup>11</sup>. En su opinión, el camino de la reflexión metafísica inaugura perspectivas de un saber que establece criterios para el fundamento espiritual de un pueblo. Lo cual no significaría que cada pueblo tuviese su propia ruta, sino que sólo habría una vía posible. Así, el

---

<sup>11</sup> Cfr., 1er. capítulo, Martín Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1993, (Grupo Ciencias Sociales, Subgrupo Filosofía), Traducción de Angela Ackermann Pilári.

pueblo que esté guiado por un saber verdadero acerca de las cosas es el que desarrollaría su espiritualidad. Ahora bien, sostenemos, por el contrario, que el camino de un pueblo implica ya una función social de la filosofía. Por consiguiente el desarrollo espiritual de un pueblo se daría a través del saber verdadero de las cosas y, si algo ha demostrado la historia de la filosofía, es que el saber o conocimiento no es nunca un producto individual, sino que se han necesitado muchos pensadores para llegar a conformarlo. La expresión el camino de un pueblo debería implicar, según nuestra concepción, al conjunto de los diferentes grupos.

## BIBLIOGRAFIA

### TEXTOS DE FRANCISCO ROMERO

#### EN ORDEN CRONOLOGICO

- 1938, *Lógica* (en colaboración con Eugenio Pucciarelli), Argentina, Espasa-Calpe Mexicana.
- 1940, *Alejandro Korn* (en colaboración con A. Vasallo y L. Aznar), Buenos Aires, Losada.
- 1941, *Filosofía contemporánea*, Buenos Aires, Losada.
- 1943, *Sobre la historia de la filosofía*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.
- 1943, *La cultura moderna* (en colaboración con Carlos Jesinghaos), Buenos Aires, Universidad de la Plata.
- 1944, *Filosofía de la persona. Y otros ensayos de filosofía*, Buenos Aires, Losada, (Biblioteca contemporánea).
- 1945, *Papeles para una filosofía*, Buenos Aires, Losada, (Biblioteca filosófica).
- 1947, *Filosofía de ayer y de hoy*, Buenos Aires, Argos, (Biblioteca Argos, Los pensadores).
- 1947, *Filósofos y problemas*, Buenos Aires, Losada.
- 1949, *Ideas y figuras*, Buenos Aires, Losada.
- 1950, *El Hombre y la cultura*, Argentina, Espasa-Calpe, (Austral 940).
- 1952, *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Raigal, (Problemas de la cultura en América).
- 1952, *Teoría del Hombre* (la edición que utilizamos para este trabajo es la 3a edición de 1965), Buenos Aires, Editorial Losada, (Biblioteca filosófica).
- 1953, *Estudios de historia de las ideas*, Buenos Aires, Editorial Losada.



1953, *¿Qué es filosofía?* (la edición que utilizamos para este trabajo es la 5a. ed. de 1961), Buenos Aires, Editorial Columba, (Esquemas 1).

1954, *Ubicación del hombre, Introducción a la antropología filosófica* (la edición que utilizamos para este trabajo es la 3a ed. de 1961) Buenos Aires, Editorial Columba. (Esquemas 15).

1959, *Historia de la filosofía moderna*, México, FCE. (Breviarios 150).

1960, *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual, Y otros ensayos*, Buenos Aires, Editorial Losada, (Biblioteca contemporánea 290).

1967, *La estructura de la historia de la filosofía y otros ensayos*, Buenos Aires, Losada, (Biblioteca Filosófica). Estudio preliminar: "El concepto de la historia de la filosofía en Francisco Romero" por Juan Carlos Torchia Estrada.

#### BIBLIOGRAFIA SUPLEMENTARIA

BECCO, Jorge Horacio "Bibliografía de Francisco Romero", en *Ciudad*, Buenos Aires, No 4/5. 1956, pp 66-88.

*Francisco Romero. Maestro de la filosofía latinoamericana*, Varios Autores, Caracas, Secretaria de la Sociedad Interamericana de filosofía, 1983, Prólogo de Arturo Ardao.

RODRIGUEZ Alcalá, Hugo, *Misión y pensamiento de Francisco Romero*, México, UNAM, 1959, Prólogo de José Ferrater Mora.

DESCARTES, René. *Discurso del método*. 2a ed. Buenos Aires, Editorial Losada, 1961, (Biblioteca contemporánea 284). **Con una introducción de Francisco Romero.**

JOHANNES, Hessen, *Teoría del conocimiento*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1963, (Biblioteca contemporánea 3), **Con una introducción de Francisco Romero.**

*Homenaje a Francisco Romero*, Varios Autores, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires - Facultad de Filosofía y Letras, 1964, Prólogo de Risieri Frondizi.

#### OTRA BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ARGENTINA: *El futuro hoy*, España, I.L.C.T.R.I-Siglo XXI, 1981, (Historia inmediata).

BIAGINI Hugo, *Filosofía americana e identidad, El conflictivo caso argentino*, Buenos Aires, EUDEBA, 1989, (Temas).

*Capital trasnacional, Estado y clases sociales en América Latina*, Varios Autores, México, Ediciones de Cultura Popular-División de estudios de Posgrado-Facultad de Economía, UNAM, 1981, (Economía), Selección y prólogo de Américo Saldívar.

CATURELLI Alberto, *La Filosofía en la Argentina actual*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1971, 11o. Congreso Nacional de Filosofía.

CERUTTI Guldberg Horacio, *Hacia una metodología de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1986, (Ensayos Latinoamericanos 1).

ESCOBAR Edmundo, *Francisco Larroyo y su personalismo crítico, Génesis, sistema polémicas, apreciación*, México, Editorial Porrúa, 1970.

ERTZE Ramón de, "Persona y sociedad", en *Revista mexicana de filosofía*, Año VI, 1964, núm. 7, México D. F.

FRONDIZI Risieri, *Ensayos Filosóficos*, México, FCE, 1986, Prólogo y selección de Jorge E.J. Gracia (Ensayos Filosóficos, Sección de Obras de Filosofía), Tr. Josefina Barbat de Frondizi.

- y Jorge J.E. Gracia, *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*, Antología, 1a. reimp., México, FCE, 1981, Sección de Obras de Filosofía. GONZALEZ Hector, "El problema de la persona humana en perspectiva histórica", en *Revista mexicana de filosofía*, Año VI, 1964, núm. 7, México, D.F.
- HEIDEGGER Martín, *Introducción a la metafísica*, (1953), 1a. ed. en Barcelona, España, Editorial GEDISA, 1993, (Grupo: Ciencias Sociales, Subgrupo: Filosofía), Trad. de Angela Ackermann Pilári.
- HUSSERL Edmund, *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1992, (Pensamiento Contemporáneo), Traductor Antonio Zirió, Introducción de Reyes Mate, Traducción de: Der Encyclopadia britannica artikel.
- KORN Alejandro, *Estudios de filosofía contemporánea*, Buenos Aires, Claridad, 1963, (Biblioteca Filosófica Vol. 14), Semblanza del autor por Francisco Romero, Síntesis cronológica por Eduardo Pettorutt.
- MAGALLON Anaya Mario, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana, Una filosofía en la historia*, México, CCYDEL-UNAM, 1991, (500 años después).
- MIRO Quesada Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1974, (Tierra Firme).
- *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1981, (Tierra Firme).
- NATORP Pablo, *Kant y la escuela de Marburgo*, México, FFYL-UNAM, 1956, (Ediciones de Filosofía y Letras, 5), Prólogo y traducción de Miguel Bueno.
- RAMOS Samuel, *Historia de la filosofía en México*, en *Obras Completas*, México, UNAM, 1990, (Nueva Biblioteca Mexicana 46).
- RIBEIRO Darcy, *Las américas y la civilización, Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, Caracas, Venezuela, Ayacucho, 1992, (Biblioteca Ayacucho)
- ROMERO José Luis, *El desarrollo de las ideas en la sociedad Argentina del siglo XX*, 11a. reimp., México, FCE, 1992, (Popular).

--Las ideas políticas en Argentina, 11a. reimp., Corregida y aumentada, México, FCE, 1992.

RAEYMAKER Louis de, *Introducción a la filosofía*, 2a ed. Madrid, Editorial Gredos, 1962, (Biblioteca hispánica de filosofía, 4), Trad. Salvador Caballero.

ROUQUIE Alain, comp. *Argentina, Hoy*, México, Siglo XXI, 1982, (Historia Inmediata).

SCHELER Max, *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires, Editorial Pléyade, 1969, Tr. Juan José Olivera.

-- *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1974, Prólogo de Francisco Romero, Tr. José Gaos. SOLER Ricaurte, *El positivismo argentino, Pensamiento filosófico y sociológico*, Panamá, Imprenta Nacional, 1959. TORCHIA Estrada Juan Carlos, *La filosofía en la Argentina*, México, Editorial Estela-Unión Panamericana-

SGOEA, 1961, (Pensamiento de América).

-- *Alejandro Korn: Profesión y vocación*. México, UNAM-CCYDEL-COORDINACIÓN DE HUMANIDADES, 1986, (Nuestra América, 14).

VAZQUEZ Juan Adolfo, *Antología filosófica argentina del siglo XX*, Buenos Aires, EUDEBA, 1965.

ZEA Leopoldo. *Filosofía de la historia Americana*, México, FCE, 1978, (Tierra firme).

-- *El pensamiento latinoamericano*, 3a ed., México, Ariel, 1976, (DEMOS, Biblioteca de ciencia política).