

FRANCISCO ROMERO (1891-1962)

RUBEN SIERRA MEJIA

La primacía filosófica —y aun pudiéramos decir la jefatura—, que Francisco Romero tuvo en la América Latina hasta su muerte, ha sido de reconocimiento unánime por parte de los que han tratado sobre la historia y las vicisitudes de la filosofía en la América de habla española. Tal primacía o jefatura la mantuvo desde su cátedra —abandonada por algún tiempo por razones de índole política—, y desde su amplia y fructuosa labor de publicista. Llegó a la filosofía tarde, (fue militar en su juventud), entusiasmado por las enseñanzas de Alejandro Korn, de quien fue el discípulo predilecto y a quien siempre tuvo reconocimiento de gratitud. La lectura de José Ortega y Gasset fue el otro impulso que recibió en su vocación filosófica. Pero no quiere decir esto que el filósofo argentino, hubiera adherido incondicionalmente tanto a Korn como a Ortega y Gasset. Pues, pronto, por el camino que el pensador español mostró a los pueblos hispanos, se encaminó Romero al estudio y asimilación de la filosofía alemana. La meditación sobre Dilthey, Husserl, Scheler, Hartmann y, en general, sobre todo el pensamiento moderno alemán, desde Kant y Leibniz, le dio la savia que alimentó su propia reflexión. Todas sus obras, desde la primera —la *Lógica*— denuncian la fuerte influencia alemana. Y fue la filosofía alemana, continuando la labor que Ortega inició en España, la que más divulgó Romero entre los latinoamericanos en sus escritos, en su cátedra —donde formó un numeroso grupo de discípulos— y en la Biblioteca Filosófica que la Editorial Losada puso bajo su dirección.

En aquella Biblioteca es igualmente notorio el tutelaje que prestó a los estudios filosóficos de América. Pues se interesó por la publicación de las obras que son fruto de la investigación de los americanos, lo que tiene una significación más profunda de lo que a primera vista representa. No se trata sólo de la divulgación de libros de filosofía —algunos de ellos de escaso valor— escritos en nuestro continente, sino de una invitación —por decirlo así— al pensamiento, y al diálogo entre nuestros países. Junto a filósofos argentinos como el propio Romero, y Korn y Frondizi, la Biblioteca Filosófica publicó obras de otros hispanoamericanos como Wagner de Reyna, Oribe, Vaz Ferreira, etc.

En 1938, con la publicación de la *Lógica*, escrita con la colaboración de E. Pucciarelli y bajo la influencia de la fenomenología, inició la publicación de sus obras. *Alejandro Korn* (1940), *Filosofía contemporánea* (1941), *Sobre la historia de la filosofía* (1943), *Filosofía de la persona*

(1944), *Papeles para una filosofía* (1945), *Filosofía de ayer y de hoy* (1947), *Filósofos y problemas* (1947), *Ideas y figuras* (1949), *El hombre y la cultura* (1950), *Teoría del hombre* (1952), *Sobre la filosofía en América* (1952), *¿Qué es la filosofía?* (1953), *Estudios de historia de las ideas* (1953), *Ubicación del hombre* (1954), *Alejandro Korn, filósofo de la libertad* (1956), *Relaciones de la filosofía* (1959), *Historia de la filosofía moderna* (1959), *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual* (1960), son sus otros libros. La mayoría de ellos son compilaciones de artículos, o pequeños opúsculos. En todos trata temas de la filosofía moderna o los dedica a la divulgación del pensamiento de los más célebres filósofos de los últimos siglos. Muchos están —sobre todo los de los primeros años—, escritos bajo el hechizo de Ortega y Gasset, hechizo que se fue atenuando hasta casi desaparecer en sus obras de más relieve. Es bueno hacer una observación, así sea ligera, sobre su posición frente al filósofo español. En sus primeros escritos, como su conferencia "La filosofía de la persona", escrita en 1935, y que luégo recogió en el libro del mismo título, se nos muestra fuertemente influido por el orteguismo. Su idea del hombre por esos días no era del todo distinta a la de Ortega: la misma concepción del futurismo de la existencia humana, y la misma estructura de vitalidad, alma y espíritu que defendió el filósofo español. En la *Teoría del hombre*, tal concepción tambalea, aunque no estén del todo en contradicción y aunque también ya en aquella conferencia haya mucho enunciado de lo que constituyó años más tarde su propia teoría. Pero, respecto a Ortega, ¿cómo se comportó Romero en su etapa de madurez? —Ortega continuó siendo un filósofo, un gran filósofo, y su admiración por él no decayó. A su muerte dedicó dos trabajos: "Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual", y "Ortega y la circunstancia española". En este último polemiza con los que han considerado al pensador peninsular como un simple escritor de literatura: hizo filosofía utilizando un lenguaje literario porque se lo imponía la circunstancia. Es un buen ensayo, pero se olvida Romero de la ligereza con que meditó Ortega, y le quiere conceder un rigor que siempre le faltó. En el otro artículo que hemos citado en primer lugar, el filósofo argentino estudia la significación de Ortega para la filosofía en el mundo español: con él se inicia la tradición filosófica que le faltaba a España. Y es cierto. Su gran mérito fue abrir los ojos de los españoles de ambos continentes a la filosofía, y haberles señalado una fuente de donde abrevar la savia filosófica: Alemania. No fue, pues, un discípulo alucinado de Ortega, como muchos otros: lo valoró en lo que era, y en lo que significó, y si bien en ocasiones, por su admiración y gratitud, le atribuyó cualidades que Ortega apenas tuvo de manera limitada, nos parece la suya una de las apreciaciones más próximas a la verdad.

Ahora bien: en toda su obra surge, como núcleo, el problema del hombre, situándose, con esta preocupación antropológica, en una de las corrientes de más problemática de la filosofía moderna. Desde el siglo pasado la filosofía se ha venido ocupando, con insistencia, de la esencia del hombre, y ha sido en la última centuria en la que han aparecido las más sólidas investigaciones antropológicas, si bien son nuestros días los que más perplejos se encuentran frente al problema. Max Scheler sintetiza esta preocupación y perplejidad, diciendo: "Al cabo de unos diez mil años de 'historia', es nuestra época la *primera* en que el hombre se

ha hecho plena, íntegramente ‘problemático’; ya *no sabe lo que es pero sabe que no lo sabe*”. Empero, siendo nuestra época la que más concientemente ha hecho problema del hombre, inducida por circunstancias concretas, lo cierto es, además, que en toda la historia de la filosofía ha habido una ocupación constante por el hombre. Un recuento sistemático de tal ocupación nos lo ofrece Bernhard Groethuysen en su *Antropología Filosófica*, pero sólo llega hasta el Renacimiento, dejando, por tanto, sin historiar la etapa de más plenitud problemática. Como todos los grandes temas de la filosofía éste del hombre también nos ha llegado de Grecia: en Heráclito, afirma Jaeger, encontramos la primera meditación antropológica. Y en el *Alcibiades* de Platón, la conocida fórmula del Oráculo de Oelfos —*conócete a tí mismo*—, se mueve en una dimensión ontológica, ya no puramente ética; luégo en Aristóteles, cuya *Etica Nicomaquea* a partir de Heidegger se la ha venido interpretando como una ontología de la existencia humana, el problema se sistematiza plenamente.

Entonces, ¿por qué una de las características de nuestra época es su interés antropológico? ¿No es más bien sólo una etapa del problema? Hemos dicho que obedece a circunstancias concretas que lo peculiarizan. Ahora debemos decir que ha sido sólo en nuestra época cuando la antropología ha tomado consistencia autónoma. En la Antigüedad y en la Edad Media el problema siempre se encuentra disuelto en otros que ocupan el primer plano. El terreno para este surgimiento empezó a prepararse desde el Renacimiento, cuando la teoría heliocéntrica desplazó al hombre del centro del universo, produciéndose así una primera crisis. El sitio del hombre no era el que hasta entonces se le asignaba. Más tarde, con las investigaciones biológicas y zoológicas, aparecía una segunda crisis más radical: con Linneo entra el hombre a hacer parte del *Regnum animale*, y con Darwin la crisis llega a su cima. El materialismo ingenuo y el científicismo aprovecharon estas conclusiones hasta sus más desastrosas consecuencias. Por los tiempos de Linneo, valiéndose de las investigaciones anatómicas y fisiológicas de entonces, La Mettrie, en polémica con el cartesianismo, definía al hombre como una máquina de complicado mecanismo, borrando la dualidad cuerpo-alma en que se sostenía la antropología tradicional. El hombre no era más un animal racional sino sólo un animal natural —como cualquier otro. Con el evolucionismo dejaba, además, de ser creación divina: era únicamente una especie evolucionada, y no la más perfecta, pues biológicamente aparece como un callejón sin salida, que, para sobrevivir, ha tenido que inventar sucedáneos de sus capacidades perdidas. Esta segunda crisis eliminaba toda diferencia esencial entre el hombre y el animal.

Se hacía entonces necesario un nuevo planteamiento de la pregunta por el hombre, y de su peculiar situación en el mundo. Así, desde la segunda mitad del siglo XIX, la antropología filosófica fue apareciendo como disciplina autónoma y colocándose en primera línea, lo mismo que otros problemas colindantes: el espíritu, la cultura, etc. Más cerca de nosotros se ha manifestado el problema en una disciplina que aunque no es en el sentido estricto antropología filosófica, sí está guiada por la misma pregunta por el ser del hombre: el existencialismo.

A Francisco Romero lo preocupó siempre este problema, y a él dedicó sus mejores meditaciones. Podríamos hasta decir que fue el único asunto

que lo ocupó seriamente, pues sus otros trabajos que no tocan este tema llevan el estigma de la divulgación. Atacó el problema desde temprano, pero sólo adquirió el carácter de investigación sistemática y original con la *Teoría del hombre*, publicada en 1952. Original aunque de estirpe scheleriana.

Debemos recordar que en Scheler vuelve el hombre a ser el animal racional, y adquiere nuevamente, con su nota espiritual, la diferencia de esencia que había perdido. Romero acepta el espíritu como peculiar del hombre pero no como nota primaria. El espíritu es sólo la culminación de otra nota que lo precede: la intencionalidad o siquismo intencional, no el simple siquismo que ya se da en el animal. Por eso su obra estudia, en primer lugar, la *intencionalidad*, luego el *espíritu*, para terminar en la síntesis del hombre. Por otra parte, está pensada en el esquema ontológico clásico, que Nicolai Hartmann estudió hasta en sus últimos resultados, o sea, la concepción de un universo estratificado. Sólo que con el siquismo intencional introduce un nuevo estrato, o mejor, sub-estrato en la jerarquía ontológica del cosmos. ¿Qué caracteriza esta nueva nota en la estructura humana? La objetivación. El siquismo intencional tiene su base en el siquismo preintencional, o siquismo simplemente dicho. El animal participa de este último, se halla confinado a él, y por lo tanto no objetiva lo que encuentra en su mundo circundante. Por tal siquismo existen los *estados*, o sea, los "hechos síquicos sin carácter intencional, sin dirección objetiva", que ocurren en el hombre y en el animal. El siquismo intencional objetiva, y al hacerlo proporciona la aparición de la dualidad —como correlativa— del sujeto y el objeto; el uno no es sin el otro. El *yo* es el centro de la intencionalidad. Sin ésta se vive en un mundo indiferenciado. "El hombre se define como ente intencional, como el ser que es un sujeto y que tiene un mundo objetivado" (Ed. Losada. 1952. p. 99). Así se puede también decir del hombre que es un ser objetivante. Ahora bien, insiste en que el hecho de la objetivación pertenece al orden de lo cognoscitivo. De esto podemos nosotros sacar una consecuencia respecto a otra pregunta que permanece en acecho cuando se interroga por la esencia del hombre: ¿Está éste —primariamente— en una relación teórica o práctica con el mundo? Es bien sabido que en la analítica existencial de Heidegger se le concede a esta pregunta la importancia que otros pensadores no habían adivinado siquiera, tomando el filósofo de *Ser y Tiempo* partido por la relación práctica. En Romero, cuando formula el carácter cognoscitivo de la objetivación, y más cuando acepta que en toda percepción hay un juicio de existencia, nos encontramos con una respuesta implícita a la pregunta de la relación del hombre con el mundo: esta es una relación teórica. Sería interesante entrar en la discusión a fondo de este problema, pero habrá de abandonarse por razones de tiempo y circunstancia.

Como ya se anunció, en el siquismo intencional se encuentra el germen de la espiritualidad. "La mera intencionalidad lleva en sí, como tendencia, como posibilidad que busca realizarse por su ley interna, la proyección absolutamente objetiva en que el espíritu consiste, y que no es sino la radicalización de la intencionalidad originaria, su culminación y perfeccionamiento" (p. 281). No obstante el hombre sin espíritu, con la sola intencionalidad, es ya un ser bien diferente del animal; se ha convertido en un sujeto que "por su continuado ejercicio subjetivo, se convierte en un *yo*". El

hombre así tiene una meta para realizar: llegar a la plena espiritualidad, desde su nota primaria, es decir, realizarse. Y se realiza transformando el espíritu en cosa, o sea, haciendo objetos sus vivencias sicoespirituales. En síntesis: creando la cultura. Pero bien, entre el espíritu y la cultura hay una correlación: el uno se realiza en el otro. En su ensayo "Precisiones sobre la cultura", afirma Romero que el hombre no es concebible sin la cultura, ambos aparecen simultáneamente. "Como anterior a la cultura, podemos imaginarnos a un ser que obscuramente pugnaba hacia la humanidad, pero de ninguna manera a un hombre, por primitivo y elemental que se lo suponga". Hay, empero, que tener en cuenta que Romero rechaza de plano las teorías del hombre que consideran a éste como un ser en devenir que carece de marcos previos para su realización. La intencionalidad, como ya lo hemos dicho, es la nota previa desde la cual se realizan todos los modos de ser humano.

¿Qué caracteriza entonces el espíritu frente a la intencionalidad? En los actos intencionales hay un regreso al sujeto después de haber sido creadas las objetividades; éstas son subordinadas a fines inmediatos del percipiente. El acto espiritual carece de tal regreso, atiende a las objetividades por ellas mismas. Tenemos así una primera nota característica del espíritu: un *interés desinteresado*, a la que se agregan: *objetividad absoluta, universalidad, libertad* (evasión del particularismo natural), *unidad, historicidad, responsabilidad, conciencia de sí y de la totalidad*. (La conciencia de sí se encuentra también en la intencionalidad no espiritualizada, no es atributo exclusivo del espíritu como lo creyó Scheler. En cambio sólo "el espíritu es —o tiende a ser— conciencia de la totalidad; la autoconciencia espiritual tiene que estar en función de esa conciencia universalizada y a su servicio" (p. 199), y, como nota especial, la *absoluta trascendencia*, la cual no permite el regreso al sujeto, y da la diferencia radical entre espíritu e intencionalidad.

Como a primera vista es observable, en la enumeración de las notas características del espíritu, Romero se aparta de Scheler quien sólo enuncia tres: libertad, conciencia de sí y objetividad, diferencia que se hace más grande si tenemos en cuenta que para el pensador argentino el espíritu posee fuerza propia.

RUBEN SIERRA MEJIA