

EL PENSAMIENTO ANTROPOLOGICO DE FRANCISCO ROMERO

A Diego Gracia Guillén

La figura de Francisco Romero (1891-1962) es una de las más universales con que cuenta la filosofía argentina, diríamos incluso que la filosofía de Latinoamérica. La amplitud de sus preocupaciones intelectuales, su atención a todo lo que sucedía en su entorno filosófico, su reivindicación de su propio pasado en una actitud abierta, hacen que su figura pueda tomarse como representativa de todo un momento del pensamiento latinoamericano.

Sin adanismo ni profetismo —dos tentaciones que continuamente asaltan al filósofo¹— Romero llevó a cabo una vastísima labor que obtuvo su reconocimiento a nivel internacional. Sus obras merecieron estudios y comentarios críticos de notable relieve².

El propio filósofo nos ha ofrecido indirectamente las coordenadas históricas para comprender su posición propia. Un primer momento de la filosofía en Latinoamérica, que corresponde en cifras globales al período de colonización europea, está representado por aquellos cuya profesión es enseñar la filosofía según los manuales al uso que se reclutaban en otras latitudes; ocupación minoritaria y restringida, sin verdadera influencia en la cultura y que tampoco produce nada original destacable. El segundo momento está representado en las últimas décadas del siglo XIX y comienzos del XX por una serie de filósofos *in partibus infidelium*, “filósofos en soledad y a la intemperie, sin posibilidad de diálogo, sin la seguridad siquiera de que se les estimase y comprendiese”³. Se trata de mentes aisladas que, con gran vocación y escasísimos medios, sienten la filosofía como su íntimo quehacer y logran imprimir a sus trabajos huellas de originalidad que es reflejo de su fuerte personalidad. Es el caso de Carlos Vaz Ferreira en Uruguay, de Enrique Varona en Cuba o de Antonio Caso en México.

En Argentina este momento presenta unas peculiares vicisitudes. La línea dominante es el positivismo que impregna la vida cultural de los comienzos

¹ “Mi oficio no es dogmatizar, ni acostumbro dar por seguridades mis posibilidades. No pienso renunciar nunca a un derecho que es para mí uno de los más indudables del meditador, y que no excluye ciertas incomodidades: el derecho a la duda”: F. Romero, *Filosofía de la persona* 3 ed. (Buenos Aires 1961) 44; el mismo, *Filósofos y problemas* (Buenos Aires 1947) 152. Gran parte de las obras de Romero son colecciones de trabajos; daré sólo el título general de la compilación para no complicar en exceso este estudio.

² Unas indicaciones bibliográficas pueden verse en A. Caturelli, *La filosofía en la Argentina actual* (Buenos Aires 1971) 137-38; cf. también A. Donoso, ‘Philosophy in Latin America’, *Philosophy today* 17 (1973) 223, 225, 226, 230.

³ F. Romero, *Filósofos y problemas* cit. 17.

de nuestro siglo y adquiere su más amplia sistematización en la obra del médico y filósofo José Ingenieros (1877-1925), digamos que algo así como el "Spencer argentino". El primer viaje de Ortega a Argentina (1916) coincide y aviva un movimiento de reacción contra el positivismo encabezado por Coriolano Alberini (1886-1960), y por el también médico y filósofo Alejandro Korn (1860-1935) desde una postura neokantiana. Romero se une a los ideales de su maestro Korn, abandonando el neokantismo y abriéndose a las nuevas ideas que en Occidente tomaban el relevo de las ya agotadas corrientes neokantianas. La generación de Romero debe a sus maestros que, contra viento y marea, hayan logrado para la filosofía un puesto en la cultura y para el filósofo la estima de una ocupación intelectualmente digna, estima de la que ellos mismos no siempre gozaron. Así se hizo posible un tercer momento en el cual "el interés filosófico se amplía, se difunde y se organiza"⁴. A este tercer momento pertenece, como una de sus figuras más relevantes, el filósofo que aquí va a ocuparnos.

Somos conscientes de la precariedad e insuficiencia de estas líneas esquemáticas dentro del contexto filosófico español, casi completamente desentendido de lo que hacen en otras latitudes sus hermanos de lengua. Sería preciso un amplio estudio del ambiente, influencias, condiciones sociológicas, etc., pero no es posible hacerlo aquí. Remitimos a la bibliografía que vamos citando y aceptamos conscientemente el riesgo de que este estudio pueda dar la impresión de considerar a un filósofo *sub specie aeternitatis*, pero no tenemos otra opción que relegar a otro lugar una consideración más detallada de la coyuntura general en que vive la generación argentina de Romero. Creemos que el filósofo, a pesar de haber nacido en España (Sevilla), está plenamente identificado con los problemas e ideales de la filosofía argentina y no hay razón alguna para considerarlo extranjero en su patria de adopción.

Los países carentes de una verdadera tradición filosófica necesitan, antes que nada, una esmerada labor de difusión que posibilite la creación de un verdadero clima filosófico. Romero dedicó a ello una gran parte de su extensa actividad y este aspecto hace que su figura presente más de un rasgo semejante con Ortega y Gasset por cuya labor sintió una gran admiración, a la que, por una especie de pudor filosófico muy sensible en Romero, dio rienda suelta con ocasión de la muerte del filósofo madrileño⁵.

No es difícil agrupar la extensa producción de nuestro filósofo en dos marcos principales. Una amplia labor *difusora*, siempre atenta a lo que pasaba entre sus coetáneos y con clara preferencia por la filosofía alemana, quizá heredada de su maestro A. Korn. Destaca aquí la atención dedicada a Dilthey y su escuela, por una parte⁶, y el movimiento fenomenológico, sobre

⁴ *Ibid.* 15. Véase el estudio, elaborado sobre esta perspectiva de Romero, de su discípulo J. C. Torchia Estrada, *La filosofía en la Argentina* (Washington 1961) 273-84, sobre el filósofo.

⁵ Cf. F. Romero, *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual* (Buenos Aires 1960) 7-42; el mismo, *La estructura de la historia de la filosofía* (Buenos Aires 1967) 357-64.

⁶ La influencia de Dilthey fue decisiva. El propio Romero contó su desarrollo en *La estructura de la historia de la filosofía* 239-47 y parece que fue el primer filósofo de lengua castellana que se ocupó del tema ya en 1928.

todo Scheler, por otra; pero no se olvida la labor de los maestros neokantianos, sobre todo de Rickert. Ello cristaliza en un gran número de ensayos que dieron lugar a varios volúmenes, pero también en sus misiones docentes a lo largo de todo el continente americano, su labor al frente de la revista *Realidad* y su dirección de la "Biblioteca de Filosofía" de la Edit. Losada, de notable importancia en la cultura filosófica hispánica.

Esta obra difusora está entreverada con la elaboración de una filosofía propia no del todo acabada y de denominación imprecisa: "personalismo espiritualista" (F. Larroyo), "estructuralismo personalista" (J. A. Fránquiz), etcétera. Esta labor comenzó con la publicación de *Lógica* (en colaboración con E. Pucciarelli) en 1938 que ha conocido no menos de 16 ediciones. Su obra más personal y acabada es, sin duda, su *Teoría del hombre*. Este simple dato nos indica una orientación básica del pensamiento de Romero: su afán último, la meta en que confluyen sus inquietudes es la construcción de una filosofía del hombre que es vista como el lugar de emergencia de todos los problemas filosóficos. En este sentido, su parentesco con la filosofía de Scheler es patente y podemos columbrar algo de sus resultados si pensamos que un crítico tan exigente como J. Gaos no ha dudado en escribir sobre el trabajo de Romero: "Obra digna de equipararse, dentro del horizonte de la filosofía de nuestros días, a las más conspicuas de su dirección, no ya a una como la *Antropología filosófica* de Cassirer, sino al mismo *Puesto del hombre en el cosmos*, al que excede en un volumen considerable y, sin embargo, no menos pletórico, ni menos excelentemente"⁷. Que se pueda escribir esto es algo más que una gloria para su autor, pues es síntoma de que, sin retórica ni metáforas abusivas, se puede hablar de una verdadera *filosofía latinoamericana*, tal como muestran los supervivientes de la generación de Romero y sus muy prometedores discípulos. No se trata, claro está, de transmisión rectilínea ni escolar de unas tesis, sino de un clima de trabajo que muchas veces exigirá revisar las tesis de los propios maestros.

Como es lógico, ambas preocupaciones no son mutuamente extrañas. La primera es el bagaje intelectual de la segunda y ello permite constatar la coetaneidad —no mera contemporaneidad— de Romero con el pensamiento europeo que toma por guía. Como se sabe, esas filosofías que buscan su centro en la construcción de una teoría del hombre no son tanto patrimonio de un autor como expresión de un ambiente que dominó gran parte del pensamiento europeo de la primera mitad del siglo XX⁸. Si elegimos como centro de nuestro estudio el pensamiento antropológico de Romero no es por elección casual; creemos que es el punto central de su aportación filosófica y el que, al mismo tiempo, da medida de su relieve histórico.

⁷ J. Gaos, 'La "Teoría del hombre" de Francisco Romero', *Diánoia* 2 (1956) 343.

⁸ "Llega siempre un momento en que todos los problemas aludidos acaban por desembocar en una cuestión central y omnipresente: ¿qué es el hombre?, y en un cierto número de cuestiones íntimamente ligadas con ella: ¿cuál es la estructura del hombre?, ¿cuál es su condición, su situación, su destino? En sus libros, reuniones, diálogos, conversaciones y demás medios usuales de comunicación filosófica, los pensadores europeos se sienten a sus anchas sólo cuando alcanzan a formular conclusiones acerca de la existencia, la historia, la cultura y el destino del hombre... No es sorprendente que entre las disciplinas filosóficas alcance el primado la llamada antropología filosófica y que en torno a ella giren las demás disciplinas": J. Ferrater Mora, *La filosofía en el mundo de hoy* (Madrid 1959) 69-70.

1. INTENCIONALIDAD Y OBJETIVIDAD

El tema del hombre no es en Romero uno más, sino que es aquel en el que se centra su meditación filosófica y al que se refieren los demás. Tal planteamiento parece avalado por el propio Romero cuando ve como una "obligación" de nuestro tiempo la construcción de un humanismo pleno que recoja las distintas aportaciones particulares ofrecidas en este tema⁹; ya se sabe que —guste o disguste— el motor de las teorías filosóficas sobre el hombre es en último término una preocupación de corte humanista, cualquiera que sea su orientación. Para Romero, se trata de un *deber de conciencia* que "nos impone poseernos en esa manera especial que es poseerse intelectualmente en el espejo de la reflexión, el saberse"¹⁰; es el cumplimiento del viejo oráculo délfico "conócete a ti mismo", pero esto nos lleva a una actitud de fidelidad a lo real más allá del hombre, pues este se manifiesta como ansia ilimitada de saber y nos lanza a la inagotable riqueza de las regiones de la realidad. El problema del hombre es, así, la plataforma de toda filosofía por ser el lugar en que tales problemas filosóficos aparecen; pero estos, una vez atisbados, tienen su propia autonomía y van más allá del hombre. Romero, receloso frente a todo reduccionismo, intenta evitar lo que sería un inconsistente antropologismo; ello supone que algunos de los problemas presentados y de los más decisivos están insuficientemente tratados y remiten a exposiciones más amplias que el autor no llegó a dar.

El problema filosófico del hombre se presenta como un esfuerzo de "ubicación del hombre"¹¹. Es la conocida pregunta por la posición del hombre dentro de la realidad, tema de obras tan significativas como las de Scheler, Plessner o Gehlen y que fue uno de los títulos más utilizados en literatura antropológica. Romero cree con razón que el origen histórico de esta cuestión hay que buscarlo en el evolucionismo positivista como intento de localizar la especie *Homo sapiens* dentro de la sistemática natural; la difusión de tal planteamiento se debería a la persistencia del interés de los filósofos en dar una respuesta más adecuada al problema positivista¹². Romero entra de lleno en la corriente de restauración del espíritu dentro de la filosofía contemporánea, representada brillantemente por Scheler y Hartmann. Por ello, se define críticamente contra todo naturalismo, pero también contra sus apologistas a toda costa, pues "si algo ha contribuido a enturbiar el problema del espíritu, ha sido el afán indiscreto de afirmarlo a todo trance y sin medida ni crítica. 'De mis amigos guárdeme Dios...', dice el refrán"¹³.

Una teoría del hombre tendrá que comenzar por determinar los grados de realidad que lo constituyen¹⁴. Siguiendo libremente la estratificación propuesta por N. Hartmann, podemos pasar por alto la región inferior —la materia física—, no porque el hombre no sea un ser material y sujeto a las

⁹ Cf. F. Romero, *Ortega y Gasset* cit. 97-102.

¹⁰ F. Romero, *Filosofía de la persona* cit. 14.

¹¹ Título de una obra de F. Romero, 5 ed. (Buenos Aires 1970).

¹² Cf. F. Romero, *Ibid.* 8-9; el mismo, *Ortega y Gasset* 65-73.

¹³ *Filosofía de la persona* 31.

¹⁴ Cf. el concienzudo trabajo, el más serio publicado sobre Romero en España, de A. Rodríguez Huéscar, 'Francisco Romero y la idea de la realidad en su Teoría del hombre', recogido en *Con Ortega y otros escritos* (Madrid 1964) 163-228.

mismas leyes que cualquier cuerpo físico, sino porque es claro que esto no es en absoluto específico del hombre. Ya la observación más vulgar nos dice de modo inequívoco que es un ser vivo.

Todo lo real es activo, es perenne dinamismo. Esto no se opone a la inmutabilidad esencial, una de las fuertes propensiones de la inteligencia humana formulada con radicalidad por los Eleatas. Las esencias no pertenecen al campo de lo inmediatamente perceptible y tienen validez en tanto que son indispensables para comprender el cambio y ver la realidad como un orden, como un *cosmos*¹⁵. En rigor, el cambio es impensable sin un sujeto que cambia. Ahora bien, aunque la procesualidad sea una característica de todo lo existente, hay en ella diversos grados. La procesualidad cósmica aumenta en proporción directa con la elevación de la escala natural y aquí apunta la fundamentación de una ley formulada con suficiente claridad por Scheler y N. Hartmann: los estratos de la realidad son tanto más fijos y asentados cuanto más antiguos y más bajos, y más problemáticos cuanto más altos y recientes. Esto tendrá importancia en la doctrina de nuestro filósofo.

La vida representa, frente a la materia inorgánica, un acrecentamiento de la procesualidad cósmica, hasta el punto de imponer una completa reestructuración de lo real: "Con la vida surge una duplicación en el funcionamiento natural, y aún podría decirse: una duplicación en dos sentidos. Porque aparece una nueva forma de realidad, la vital, y porque esta nueva realidad toma sus materiales brutos de la capa inorgánica, los que por una parte siguen su propio juego, continúan operando físicamente como antes, y además se pliegan al funcionamiento propio de la vida"¹⁶. Independientemente del hecho de que la vida tenga o no su origen en azarosas combinaciones de la materia, de que, vista desde la física, sea una realidad "residual"¹⁷, lo cierto es que significa un nuevo estrato cósmico que, aunque montado en el mundo físico, no se podrá confundir con él. Romero se opone, en consecuencia, al mecanicismo biológico. Ciertamente, algunos fenómenos aislados de la vida parecen explicables mecánicamente, pero la vida como tal no lo es.

Frente al medio, el ser vivo presenta un cierto grado de individualidad y autonomía que le recorta entre los demás seres y, gracias a ello, tal ser vivo ejerce imperio sobre el mundo inorgánico *colonizándolo* y dándole así un nuevo sentido al utilizarlo como instrumento de sus necesidades¹⁸. En este punto, Romero parece conforme con la tesis esencial del vitalismo biológico.

Este aumento de procesualidad significa, al mismo tiempo, "una progresiva unificación, como paulatina estructuración concentradora y unificadora"¹⁹; ello hace que el ser vivo vaya adueñándose de sí mismo y ejerciendo un progresivo control sobre el medio que da lugar a una colonización de este

¹⁵ "El filósofo parte de la convicción expresa o tácita, de que la realidad es orden, cosmos y no caos... La existencia real del orden no me parece discutible, y aún la tengo por el oculto sustentáculo de toda filosofía y por el primer axioma del conocimiento": F. Romero, *La estructura de la historia de la filosofía* cit. 248-49.

¹⁶ F. Romero, *Teoría del hombre* 3 ed. (Buenos Aires 1965) 63. Obra cuidadosamente traducida al inglés como *Theory of Man* tr. por W. F. Cooper (Los Angeles 1964). Citaré en adelante esta obra por la indicada ed. española con la sigla TH.

¹⁷ Cf. *Filosofía de la persona* 21.

¹⁸ Cf. TH 65-67.

¹⁹ *Filosofía de la persona* 13.

cada vez más amplia²⁰. Esta resonancia interna de la vida es lo que Romero llama *psique*; por ello, este psiquismo es "inmanente a la vida desde sus comienzos, eco directo suyo y órgano que sirve al viviente para la coordinación interna y la conducta externa"²¹.

Colocado en esta plataforma, Romero sólo tiene que utilizar su criterio de la progresiva procesualidad que le lleva a distinguir dos tipos de psiquismo: un psiquismo animal confuso que es totalidad indiferenciada sujeto-objeto, y un psiquismo *intencional*.

Este psiquismo intencional es uno de los goznes de la teoría antropológica de Romero. Ese repliegue sobre sí mismo hace que el ser vivo adquiera conciencia de sí y se defina como individuo frente a lo demás. Esto lo constituye como *sujeto*, pero al mismo tiempo reconoce lo otro como ajeno, como algo frente al sujeto, como *objeto*. Lo específico de la intencionalidad es que, frente al psiquismo difuso, aquí aparecen claramente delimitados los dos polos de sujeto y objeto. La *objetividad* es la categoría que define formalmente a la intencionalidad: "Es objeto cuanto acusa su presencia ante un sujeto"²². Esto quiere decir que los estados confusos anteriores presentan un nuevo matiz en tanto que presentes a un sujeto; pero no se puede hablar formalmente de sujeto más que desde su capacidad actualizada de tener presentes objetos, y viceversa, sólo existen objetos en tanto que dicen relación a un sujeto que los reconoce como tales: "Ni es concebible la existencia de un objeto (como dado) sin sujeto, ni la de un sujeto sin objeto"²³. Esto significa la intencionalidad y no cabe la menor duda de la raigambre fenomenológica del pensamiento de Romero en este punto, sin entrar en ulteriores discusiones acerca de las diversas interpretaciones que existen entre los llamados fenomenólogos.

La existencia así posibilitada introduce un nuevo modo de ver la realidad. Al distinguirse con claridad el "yo" y el "mundo", la realidad no deja de ser lo que era en sí, pero al mismo tiempo adquiere un carácter "reduplicativo" porque puede pasar a ser objeto para una conciencia intencional. El sujeto no crea el mundo; al contrario, es una parte de él, pero posibilita que ese mundo, sin merma de su autonomía, sea re-conocido como tal y pase a ser "objeto". La objetividad, pues, se constituye por la referencia intencional a un sujeto (la teoría del conocimiento examinará cómo sucede esto), pero sólo es plena objetividad si el sujeto la *reconoce* como tal. Este reconocimiento exige en el sujeto un juicio, implícito ordinariamente y explícito a veces, que afirme el objeto y, por tanto, la objetividad se asienta sobre los

²⁰ Scheler había expuesto la idea de fondo en un brioso párrafo: "Ist das nicht, als gäbe es eine Stufenleiter, auf der ein urseiendes Sein sich im Aufbau der Welt immer mehr auf sich selbst zurückbeugt, um auf immer höheren inne zu werden -um schliesslich im Menschen sich selbst ganz zu haben un zu erfassen?": M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* 7 ed. (Bern 1966) 43; cf. TH 77. Mantendré la referencia a Scheler pues, como ha notado Gaos, "la filosofía de Romero se mueve en el mismo nivel que la de Scheler, porque las diferencias están más bien en la articulación dada a los elementos lógico-metafísicos del sistema que en el género de éstos": J. Gaos, cit. en nota 7, 339.

²¹ TH 11, Tesis, asimismo, de clara raigambre scheleriana: "Was die Grenzen des Psychischen betrifft, so fällt sie mit der Grenze des Lebendigen überhaupt zusammen": M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Komos* cit. 11.

²² TH 15.

²³ TH 17.

actos cognoscitivos del sujeto. Si "mundo" es el conjunto de objetos, habría que decir que el mundo es la síntesis de los actos cognoscitivos del hombre; puede preceder una difusa "voluntad de mundo"²⁶, pero estaría dentro del psiquismo preintencional. La tesis de Romero es conscientemente intelectualista²⁷; no es que se rechace la intencionalidad de los actos volitivos y emocionales, pero se considera derivada frente a la cognoscitiva.

Gracias a esta estructura intencional y las objetivaciones que permite, el mundo deja de ser un informe caos de estados que se suceden y adquiere un orden y un sentido que lo transforma en un "cosmos"²⁸. Vista en su constitución, esta intencionalidad surge del mundo del psiquismo indiferenciado y se constituye como una especificación de él; vista como resultado, significa un modo de comportamiento que es nuevo e irreducible a los mecanismos de orden biológico: "Con la transformación del indiviso flujo psíquico vital en conciencia intencional, ocurre uno de los hechos más importantes y sorprendentes en la historia del cosmos, aparece una forma de realidad totalmente nueva y que no puede ser equiparada a las anteriores, por lo que desde el comienzo es y por lo que lleva en sí como germen o latencia. Según nuestra interpretación, *esta realidad es ajena al plano de la vida, pero no al orden natural*"²⁹. Ello conduce a una tesis importante: el mundo de la vida se sobrepasa a sí mismo, creando una realidad ajena que, sin embargo, se mantiene dentro del orden natural; lo que aparece aquí como prometeico recibirá más adelante su explicación sistemática. Este paso a la intencionalidad es también el paso a la humanidad porque el hombre es el único ser capaz de esas objetivaciones, capaz de tener un "mundo" más allá de los límites cerrados del "medio" biológico. "Tanto el percibir objetos como el ser un sujeto son atributos exclusivos del hombre y lo definen, aunque no en su plenitud y perfección; definen, podríamos decir, un *minimum* de humanidad en el hombre"³⁰.

Resulta, pues, que el hombre se constituye como tal, al menos incoactivamente, dentro del mismo plano natural y sin ningún recurso a algo ajeno. Esta tesis central de Romero se opone a la fundamental de Scheler. Según el filósofo germano, dentro del plano natural —que incluye el psiquismo— el hombre es un ser que no presenta ninguna diferencia esencial respecto al resto de los seres vivos. Ciertamente, es también la categoría de objetividad, posibilitante de un "mundo", la que le constituye como hombre, pero esta categoría pertenece en Scheler al "espíritu" que es un principio nuevo respecto al mundo natural: "El nuevo principio que constituye al hombre como tal es *ajeno* a todo lo que podemos llamar vida, en sentido más amplio... Lo que constituye al hombre es... *un nuevo principio opuesto a toda vida en general*"³¹. Ciertamente, el hombre es tal por su capacidad de liberación del medio y "la objetividad es la categoría más formal del ámbito lógico del espíritu"³²; en esto coinciden Scheler y Romero, con la diferencia de que para

²⁶ TH 21.

²⁷ Este intelectualismo significa toda una actitud vital de gran alcance en Romero; cf. *Filósofos y problemas* 154-57.

²⁸ Cf. TH 19; *Filosofía de la persona* 48-49.

²⁹ TH 16; itálicas mías.

³⁰ TH 32.

³¹ M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* 37-38.

³² *Ibid.* 41.

el primero se trata del espíritu y para el segundo del psiquismo intencional. ¿Cuestión de palabras? Ya se ve que no; para Scheler, el hombre se constituye formalmente como tal fuera del mundo natural. Ello crea un delicado problema en su antropología que Romero parece evitar al poner la humanidad incoativamente dentro del mismo mundo natural, aunque tendremos ocasión de ver que los problemas surgen desde otro ángulo.

Si el hombre se define formalmente por su capacidad de objetivación, el acto que significa el reconocimiento de algo como objeto será el más específico del hombre. Tal acto que reconoce al objeto como algo con autonomía propia no es otro que el juicio; la cópula "es" del juicio objetivante es la constatación y el reconocimiento de la presencia, la intencionalidad misma; de ahí que "el hombre es el ser que juzga"³¹. Romero se cobija con ello en una larguísima tradición intelectualista, pero precisa su pensamiento en el sentido de que ello no significa que los actos lógicos sean los únicos, los más frecuentes o los más valiosos entre los actos humanos, sino tan sólo que son los básicos, pero las dimensiones no intelectuales siguen teniendo su propia autonomía.

Dentro del juicio se pueden distinguir dos planos: el plano *trascendental* en el cual el objeto se diferencia sin que el sujeto sea consciente de ello, y el plano *lógico* en el cual el objeto constituido es manejado conforme a las reglas lógicas; ambos planos, aunque distintos, no son discontinuos y sería deseable que Romero hubiese clarificado más este punto que puede ser fecundo. El juicio objetivante se relaciona con el juicio existencial, pero este último confiere existencia explícita a un objeto ya constituido como tal. El acto objetivante no se limita a reconocer al objeto una indiferenciada presencia, sino que lo determina de modo particular mediante las categorías objetivas. Las objetivaciones primeras son las de los hechos individuales; este proceso continúa y el hombre llega a ver toda la realidad como un entramado de relaciones lógicas. Por eso, el juicio objetivante ofrece dos tipos de resultados: reconoce al objeto un estatuto ontológico autónomo y, mediante síntesis, ordena los objetos en géneros, especies, etc.

Dentro de este proceso, el lenguaje significativo sirve como instrumento que fija y refuerza la objetivación. De este modo, la función primaria del lenguaje es la expresión, pero paralelamente sirve como instrumento de comunicación y hace que el hombre no tenga que habérselas siempre con objetos singulares, sino que puede hacerlo también con conceptos. De ahí que el lenguaje surja siempre donde hay hombres y sea impensable una objetivación sin un lenguaje que la rubrique y la conserve; sin el lenguaje, la vida humana en realidad no sería tal.

La marcha del conocimiento teórico es progreso de síntesis, puestas en movimiento por las necesidades prácticas del hombre. El saber teórico comienza en el saber vulgar, pero se va alejando de él progresivamente y lo somete a una crítica cada vez más rigurosa. Por ello, la inteligencia se mueve sobre dos planos sucesivos: exploración de la realidad inmediata y averiguación de su consistencia ontológica. La inteligencia no parte de objetos previamente dados, sino que la objetivación es ya un acto inteligente y la función humana esencial está representada por la inteligencia. "Inteligencia"

³¹ TH 38.

tiene, pues, un sentido más amplio que "razón" y es la inteligencia quien nos ha ofrecido imágenes diversas de la razón a lo largo de la historia y es también ella la que se ha enfrentado con los enigmas de la irracionalidad. Parece que Romero³² entiende la razón como una ulterior concreción de la inteligencia; si esta es capaz de captar los momentos universales de la realidad, entonces la captación de esencias no es un momento peculiar del espíritu, como pensaba Scheler³³, sino que pertenece de pleno derecho a la inteligencia.

En consecuencia, Romero se ve obligado a negar cualquier tipo de atribución de inteligencia a los animales, como había hecho Scheler inspirado en los famosos experimentos de Köhler³⁴. Si lo que define la inteligencia es su capacidad de objetivación, no se puede hablar en el animal de una verdadera inteligencia; lógicamente, esto es resultado del distinto modo en que ambos filósofos entienden la humanidad esencial, tal como hemos visto.

En un sentido inmediato, todo lo real es individual; es decir, en tanto que individual se opone a general, pues lo general no es real. Ahora bien, esta individualidad se va acrecentando con la procesualidad cósmica; el espacio y el tiempo, tal como pensó Schopenhauer, significan una progresiva decantación de lo individual frente a lo general. Sin embargo, la individualidad en sentido estricto debe reservarse a cierta clase de seres: "Es individuo el complejo real indiviso e indivisible, es decir, el que deja de ser lo que fundamentalmente era al ser dividido, y no sólo en cuanto a forma y tamaño, sino en todo lo concerniente a su ser propio y pleno"³⁵. El progreso de la individualidad lleva a la formación de núcleos autónomos, no completamente cerrados como las mónadas leibnizianas, pero sí con aptitud para dirigir y ordenar sus relaciones con el medio. En este sentido, la individualidad más plena es paralela a la capacidad de objetivación que logra un control casi completo del medio; paradójicamente, sin embargo, esto significa al mismo tiempo una liberación de lo particular y una apertura a lo universal, proceso que apunta a una meta que sería la mutua reconciliación de ambos.

Individualidad estricta, intencionalidad, procesualidad son componentes paralelos. Romero ha utilizado con sentido técnico el término "individuo" como resumen completo del aspecto natural del hombre y, así, lo ha contrapuesto a "persona" en tanto que concretización del mundo del espíritu en el hombre. Esto, que tiene cierto parentesco con la misma distinción tal como la propusieron algunos personalistas franceses³⁶, no deja de tener un cierto equivocismo. El individuo humano es plenamente hombre gracias a su poder de objetivación que ha roto el círculo cerrado del medio biológico; sin embargo, como ser natural, está obligado a contar con el mundo, a volver a él y, por tanto, los intereses y necesidades dominan gran parte de la vida del individuo que sólo alcanzará su liberación plena en otro plano³⁷.

³² Cf. TH 59-60, 183.

³³ Cf. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* 49-52.

³⁴ Cf. TH 12; M. Scheler, *Ibid.* 32-36.

³⁵ TH 73. Cf. *Filosofía de la persona* 50-53.

³⁶ Compárese E. Mounier, *Manifiesto al servicio del personalismo* tr. por J. D. González Campos (Madrid 1965) 74-77.

³⁷ Cf. *Filosofía de la persona* 11, 12, 18-23, 35, 38-39, 41, etc.

De estas ideas de Romero se deduce con claridad que la humanidad pertenece formalmente al plano natural, como su coronación. Pero es también claro que se trata de una humanidad *incipiente* porque en ella se encuentran fuerzas y direcciones, imperfectamente realizadas, cuya dinámica parece apuntar a una realización más perfecta que escapa al plano natural. De este modo, Romero se enfrenta con un problema similar al que se había enfrentado Scheler: liberarse del naturalismo sin caer en un fantástico idealismo. Quizá todo el problema de este tipo de antropologías está en saber si el mismo planteamiento del problema no conduce necesariamente a un callejón sin salida.

Ganada esta posición, es fácil colegir la actitud de Romero frente a otras antropologías. Así, se rechazarán posturas como la de Scheler que ven en el espíritu lo que formalmente define al hombre. Tampoco será aceptable la postura historicista, que disuelve al hombre en la historia, porque el cambio sólo es inteligible suponiendo un ser que cambia. Tampoco se acepta la doctrina pragmatista del *homo faber* porque, si bien es cierto que el trato del hombre con las cosas es distinto al del animal, precisamente es la razón de esa diferencia lo que se busca. Ya hemos visto la razón por la que no se acepta la prioridad de lo volitivo o emocional sobre los cognoscitivo. Tampoco parecerán aceptables las doctrinas que dan preferencia a pulsiones de tipo orgánico, como el sexo o la voluntad de poder, ya que, si bien son motores generales de la vitalidad, dejan sin explicar precisamente su modo peculiar de manifestarse en el hombre³⁰.

Una vez que se ha encontrado en la intencionalidad objetivante el mínimo de humanidad que constituye al hombre como tal, es claro que esta estructura debe servir también para especificar las manifestaciones típicamente humanas, tales como la comunidad o la cultura. Digamos en honor de Romero que el planteamiento parece correcto: de la estructura esencial a las manifestaciones que esta explica; con ello, se ha superado la tentación de multitud de antropologías vagamente "descriptivas" que se montan sobre una manifestación que se cree exclusiva del hombre; precisamente el camino del filósofo es buscar la razón suficiente de esas manifestaciones originales.

Sin embargo, si se trata de una humanidad incipiente, esta primera determinación no será obstáculo para que su perfecto cumplimiento esté en un plano superior. No puede ya extrañar que Romero trate aquí el problema de modo incipiente para volver sobre él en otro lugar.

Lo que hace que una comunidad sea específicamente humana es el hecho de estar constituida por *sujetos*, cada uno de los cuales tiene su mundo de objetividades: "Lo propio de la comunidad humana como tal deriva sin excepción de ser el hombre un sujeto y de percibir o concebir un mundo de objetividades"³¹. Por esta razón, comunidad y cualquier tipo de asociación animal son realidades inasimilables. Esto podría dar la impresión de que la comunidad es algo accidental que se añade al hombre, constituido ya individualmente. Sin embargo, la distinción anterior entre plano trascendental y lógico puede ayudarnos a precisar esto: la humanidad no existe sin la dife-

³⁰ Una muy cuidadosa y sistemática reseña de las principales posturas antropológicas se encuentra en *Ubicación del hombre* 15-53, que desarrolla considerablemente a TH 21-32.

³¹ TH 81; cf. 85, 90.

renciación sujeto-objeto, pero la autoconciencia es una experiencia tardía en el individuo y en la humanidad: "Parece innegable que la conciencia del nosotros y del tú es anterior a la de sí-mismo"⁴⁰. Esto explicaría, al mismo tiempo, la disolución de la autoconciencia en los fenómenos de masa, entendidos por Romero como regresión al primitivismo.

La comunidad humana es específicamente asociación de sujetos. Esta asociación se hace sobre un depósito común de objetivaciones que conforma la tradición. Cada individuo enriquece con sus objetivaciones la tradición del grupo y, al mismo tiempo, recibe ese depósito que es patrimonio del grupo. Es el lenguaje el que sirve como vehículo de transmisión de las objetivaciones, pero ello supone que un individuo, al recibir las objetivaciones, no sólo cambia él, sino que también va transformando las objetivaciones dándoles nuevos sentidos. Esto funda la historicidad humana y, al mismo tiempo, explica que todo grupo engendre gran variedad de subgrupos que, proponiéndose fines distintos, colaboran de modo diverso en la realización de lo comunitario. "En todos estos procesos es evidente un aumento de la conciencia de grupo, de la objetivación de las agrupaciones, de sus fines y de las relaciones que comportan entre sus componentes. En este punto ha de señalarse, sólo de pasada, un hecho de excepcional resonancia histórica y humana: la autoconciencia de cada grupo"⁴¹. Gracias a esta autoconciencia, el grupo es autónomo y se siente definido por unos fines y unas cualidades que le dan personalidad propia y lo recortan frente a los demás.

Lo que sucede en el campo de la comunidad humana respecto a los semejantes sucede también respecto a las realidades infrahumanas en la cultura; se trata de procesos homólogos y mutuamente intercorrelacionados puesto que la cultura es siempre cultura de una comunidad. Este tema es uno de los más frecuentes en la meditación de Romero, lo cual apunta a una determinada filiación de su pensamiento. El filósofo distingue entre *vida cultural* y *cultura* propiamente dicha: "Entendemos por vida cultural la del hombre entre estos entes objetivos creados por él. Si se deja de lado lo meramente orgánico, aquello en que el hombre coincide con los demás vivientes, toda la vida del hombre es vida cultural"⁴². Toda actividad humana supone las objetivaciones culturales y tiene que habérselas con ellas en procesos de creación, modificación, comprensión y aprovechamiento. La vida humana es impensable sin objetivaciones, como hemos visto; por tanto, es impensable sin la cultura. Si toda vida específicamente humana es cultural, no hay razón para excluir los hechos de la comunidad humana; en consecuencia, "La sociología es una de las ciencias especiales de la cultura"⁴³.

La cultura es el resultado de la actividad objetivadora del hombre, pero el objeto de la cultura sólo es formalmente tal si está plenamente objetivado y exteriorizado; es decir, un objeto pasa a ser cultural cuando adquiere una existencia autónoma desligable de su propio creador. La cultura no es nunca individual, sino que es propiedad comunitaria y necesita de la aceptación de la sociedad que se convierte así en el lugar natural de la cultura. Toda cultura tiene una base material (sonido, grafismo, color), pero el sentido de la cultura

⁴⁰ TH 83.

⁴¹ TH 89.

⁴² TH 92-93.

⁴³ TH 94.

es ideal e irreductible a esos cimientos materiales; la cultura es, así, objeto de *comprensión*, que Romero ve como “pasar de algo significativo a algo significado”⁴⁴. La influencia de Dilthey en este concepto y en este problema es innegable⁴⁵; a la hora de hacer una clasificación de las formas culturales según los núcleos de valor a que apuntan los distintos componentes de la cultura, Romero recurre una vez más a la muy difundida de H. Freyer, uno de los máximos exponentes de la escuela diltheyana⁴⁶. Sin embargo, el filósofo expone ciertas reservas frente a la conocida división de las ciencias en “naturales” y “culturales”, propia del neokantismo de Heidelberg y presente, por ejemplo, en la antropología de Sombart⁴⁷. La razón es clara: no hay ninguna justificación para separar rigurosamente naturaleza y cultura pues, si esta es una creación de la capacidad objetivadora humana, debe pertenecer también al campo natural y la terminología, justificada dentro de los presupuestos filosóficos de un Rickert, es aquí ambigua. Si, a pesar de ello, se mantiene la comprensión como método específico es porque Romero piensa que la intencionalidad lleva a un tipo de conducta nuevo e irreductible a lo anterior.

La cultura puede verse desde dos prismas distintos. En un sentido, la cultura objetiva es una humanización de lo infrahumano colonizado en provecho de las exigencias humanas. En otro sentido, es la proyección externa de la interioridad humana; si el hombre no llevase dentro de sí un conjunto de objetivaciones que es capaz de exteriorizar, no habría cultura objetiva. Esta cultura objetiva está compuesta de una serie de sectores que están mutuamente interrelacionados, pero la organización concreta hace que en las distintas épocas, grupos, etc., sean distintos los sectores determinantes. Esto exige que cada momento histórico tenga un matiz propio que no permite medirlo con ningún otro. Con ello, es claro que Romero aboga por un pluralismo cultural e histórico —tesis habitual del historicismo frente al positivismo— que se podría resumir en la bella expresión de L. von Ranke: “toda época es igualmente próxima a Dios”. La historia universal no es una marcha homogénea regida por la ley férrea de un progreso indefinido, tal como soñó el Siglo de las Luces. Si se puede hablar de progreso, sólo será en un sentido muy restringido: “El progreso cultural consiste en parte en la imposición creciente de la justa estima y la disciplina social capaces de asegurar un juego equilibrado en el que cada parte de la cultura pueda cumplir satisfactoriamente sus fines”⁴⁸. Es claro que la medida del progreso tiene que ser interna a cada complejo cultural y no hay posibilidad de establecer una ley universal que se repita con regularidad matemática.

La relación hombre-cultura es dinámica y bilateral. Ciertamente, el hombre crea la cultura, pero cuando esta se objetiva como patrimonio de un

⁴⁴ TH 101.

⁴⁵ Cf. *Filósofos y problemas* 111-17.

⁴⁶ Cf. TH 102-3. H. Freyer, *Theorie des objektiven Geistes* 3 ed. (Stuttgart 1966) 55-74.

⁴⁷ Cf. TH 97-99. Quizá no sea ocioso decir que Romero fue, hasta donde llegan mis conocimientos, el único filósofo de lengua española que dedicó atención sostenida a la gran obra de W. Sombart, *Vom Menschen* (1938), publicada en días demasiado aciagos para no pasar poco menos que desapercibida en su propia patria de origen; cf. *Filósofos y problemas* 67-78; TH 114-15.

⁴⁸ TH 106.

grupo —“espíritu objetivado” (N. Hartmann)—, influye a su vez decisivamente como instrumento de humanización. La cultura despierta y desarrolla las capacidades del individuo dentro de un cauce determinado —lo que Romero llama influjo “pedagógico”—, pero, al mismo tiempo, ejerce sobre el individuo un influjo “coercitivo”⁴⁹ imponiéndole una tácita obediencia a sus valores reconocidos. En resumen, la cultura es una cristalización objetiva, sancionada socialmente, de las objetivaciones humanas fruto de su colonización del mundo infrahumano; la cultura objetiva es un importante y premioso instrumento de humanización que educa al hombre y le ofrece los cauces dentro de los cuales puede desarrollar sus posibilidades humanas.

Hemos dicho repetidamente que la intencionalidad representa un mínimo de humanidad, es humanidad *incipiente* que por sí misma se dispara hacia componentes que superan el plano natural. Si esa tensión no llega a cumplirse, ¿qué clase de ser tendríamos ante nosotros? No podríamos decir que sea un animal más, porque sabemos que la presencia del psiquismo intencional introduce una ruptura esencial frente al mundo de la animalidad; tampoco se podría decir que sea hombre en sentido pleno, porque no realiza las virtualidades ínsitas a su modo de ser; “lo denominaremos *hombre natural*, y lo caracterizaremos por la total ausencia de la componente espiritual”⁵⁰. Este hombre natural es *hombre* y, por ello, tiene los rasgos esenciales de la estructura intencional; se afirma como sujeto recortándose frente a las cosas y, por tanto, vive en un ingenuo egocentrismo. Esta es la base de todo lo que actualmente contemplamos como humanidad superior, pero su existencia autónoma es provisional y llamada a ser completada con estructuras no naturales. Por ello, “cuestión difícil de resolver es la de si dentro de los conglomerados humanos superiores es posible la existencia del hombre puramente natural”⁵¹.

¿Por qué reintroduce aquí Romero esa vieja y equívoca noción de “hombre natural”? Si el psiquismo intencional constituye una barrera esencial respecto a la animalidad, hay que hablar a ese nivel de “hombre” en sentido estricto; sin embargo, si esos componentes apuntan a algo más alto que teóricamente podría no darse en casos concretos, habría que distinguirlo del hombre en sentido pleno. ¿Podría servir este concepto para explicar esas formas de humanidad menos desarrolladas que nos describen los etnólogos? Parece que sí, pero no se encuentra en Romero especial sensibilidad hacia este problema. La razón de base creemos que está en que, debido a la ley de la fuerza de los estratos a la que hemos aludido, el filósofo tiene una aguda conciencia de la precariedad del espíritu en el hombre; el que ese espíritu se actualice de hecho en el grupo y en el individuo exige un constante esfuerzo del hombre que puede oscurecerse —y se oscurece de hecho— en individuos y momentos históricos. Entre la humanidad incipiente y la humanidad plena hay

⁴⁹ TH 114. “La cultura está toda bajo el signo de Pígalión; todo lo hecho por el hombre termina por asumir vida propia y a veces se le enfrenta”: F. Romero, *Ideas y figuras* 2 ed. (Buenos Aires 1958) 43-44; cf. TH 260-66. El tema de la cultura es uno de los más insistentes en la obra de Romero; parece que el autor pensaba dedicarle una obra sistemática (cf. TH 100) que no llegó a escribir.

⁵⁰ TH 116.

⁵¹ TH 123.

espacio para un necesario y continuo esfuerzo de humanización que exige una concepción de la vida humana como esencial dinamismo.

De todos modos, lo habitual es que esa intencionalidad natural se sobrepase a sí misma y se realice plenamente en un plano superior. A esto es a lo que Romero, siguiendo una larguísima tradición filosófica, denomina espíritu.

2. ESPÍRITU Y TRASCENDENCIA

El problema del espíritu presenta en Romero sutiles matices. Sin duda, el autor, aleccionado por la historia, quiere dejar bien clara su postura para que no se le confunda con ninguno de los desafueros cometidos con esta palabra. Ciertamente, su serenidad y claridad expositivas dejan bastante claro su matizado "espiritualismo", lo cual no evitará desde luego malentendidos.

Si existe un progresivo desapego de lo inmediato, lógicamente este proceso alcanzará su culminación en el espíritu, coronación del movimiento de la realidad apuntada como posibilidad en el psiquismo intencional. Si este se caracteriza por la objetividad, Romero pensará que esta no es perfecta; parte del sujeto y apunta al objeto, pero esto no es el final, sino que desde el objeto retorna al sujeto y se cierra sobre él. Frente a ello, "la característica fundamental del acto espiritual es carecer de ese regreso. El acto espiritual se proyecta hacia el objeto y se queda allí"⁵². Es aquí, por tanto, donde la objetividad se consume plenamente, donde el hombre se siente interesado por algo por el simple hecho de ser y sin que reporte nada al sujeto. En consecuencia, el horizonte de objetos se ampliará hasta abarcar todo lo que existe, toda la realidad.

Parece claro, por tanto, que el espíritu, desde el plano operativo al menos, no introduce ninguna fisura esencial, sino que consume el movimiento iniciado ya en el psiquismo intencional. Así lo afirma Romero: "El campo psíquico preintencional y el intencional difieren profundamente. En cambio no hay diferencia *estructural* entre lo meramente intencional y lo espiritual, porque el fundamento, el par yo-mundo, es el mismo en el segundo que en el primero"⁵³. Sin embargo, esto parece contradicho unas líneas más abajo: "Con el paso al radical objetivismo que define al acto espiritual en su pureza, se abandona el plano natural y aún se instaura en lo humano una partícula de divinidad: nada menos"⁵⁴. Más adelante: "El tránsito de la pura intencionalidad a la espiritualidad... produce una de las mayores separaciones que podemos imaginar: la separación entre los dos grandes órdenes en que se divide la realidad, el de la naturaleza y el del espíritu"⁵⁵.

Hay que agradecer al filósofo haber planteado con tanta claridad y a este nivel de su pensamiento lo que podría ser su aporía de fondo; el evitar oscuros subterfugios es la mejor garantía de que podemos esperar una solución, al menos que esta se buscará. Adelantemos aquí tan sólo que es de suponer que las afirmaciones antes transcritas no se mueven en el mismo plano. La primera pertenece a la *manifestación fenoménica* del espíritu y en este sentido el espíritu real —el espíritu tal como de hecho se manifiesta en el hom-

⁵² TH 128; cf. 134, 231, 232, 239, 242; *Ortega y Gasset...* 91-92, 94.

⁵³ TH 130; cf. 136.

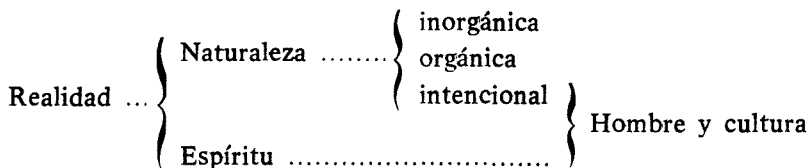
⁵⁴ TH 130.

⁵⁵ TH 133.

bre— ofrece una perfecta continuidad con los estadios anteriores, hasta el punto de que se puede considerar como un paso natural sin saltos; con ello, Romero quiere evitar una inconsistente concepción del “espíritu” como algo vaporoso y misterioso, flanco para críticas fáciles. Creemos que esta interpretación la confirma el propio Romero al decir: “Aceptamos, como se ha visto, la posibilidad del hombre natural... Excluimos la posibilidad del hombre puramente espiritual”⁵⁶.

Ahora bien; desde el nivel de un análisis *ontológico*, la identidad de naturaleza y espíritu llevaría a difíciles problemas. Aunque el espíritu sea considerado como una región de la *realidad*, el monismo parece inevitable si no se lo distingue de la naturaleza y las soluciones monistas pertenecen ya al pasado⁵⁷. Parece que Romero quiere hacer compatibles un pluralismo ontológico en el hombre con una perfecta soldadura en el plazo operativo. Creemos que este es uno de los rasgos más originales de su doctrina que significará un verdadero *tour de force* y que, por el momento, sólo debe quedar apuntado.

Esta referencia a todo lo que existe hace que el hombre espiritual se abra a la totalidad; “llamamos *totalidad* al conjunto de lo existente sea cual fuere su tipo de existencia, de todo lo dado, de lo pensable y lo imaginable, sin excepción, y aún, con la suposición de lo existente desconocido”⁵⁸. La realidad, por tanto, se manifiesta a partir del hombre y abarca todo lo que es sujeto de existencia. Todo ente debe tener, así, unas características comunes por el simple hecho de ser ente y la antropología nos pone frente a una ontología general o formal que se ocuparía de ello. Cree Romero que las ontologías clásicas sólo se ocupaban verdaderamente de la realidad absoluta, entendida de mil modos y ve en la “teoría de los objetos” (*Gegenstandstheorie*) de Meignon el primer intento de una ontología formal, secundado luego por el movimiento fenomenológico, especialmente por Husserl y N. Hartmann. Ahora bien, esto es compatible con un pluralismo ontológico que debe mantener la individualidad de cada región de objetos con sus propias leyes y categorías; una posición de respeto escrupuloso a lo real no tiene otra alternativa. Por ello, al lado de la ontología formal, habrá “ontologías regionales”⁵⁹ y ellas nos darán el lugar ontológico del hombre en la realidad. Todo ello queda resumido por el filósofo en el siguiente esquema:



Se puede ver que, si bien el hombre es el ser que se abre a la realidad, por otra parte es la consideración de esta la que nos depara el lugar onto-

⁵⁶ TH 146.

⁵⁷ Cf. *Ubicación del hombre* 40-48.

⁵⁸ TH 137.

⁵⁹ Cf. el artículo de A. Rodríguez Huéscar cit. en nota 14.

lógico del hombre en el mundo. Así, la mutua implicación de antropología y ontología es un rasgo fundamental del planteamiento de Romero, como lo es del de Scheler y de todos los que le han seguido en este punto.

Como parte de la realidad, el hombre está sometido a sus leyes. Ya hemos visto que la realidad es entendida como un proceso dinámico. Así, hay un continuo progreso del particularismo al universalismo, que significa un crecimiento de la libertad, inverso al crecimiento de la determinación matemática⁶⁰. Asimismo, toda realidad es espacio-temporal, pero hay una progresiva merma de la determinación espacial a favor de la temporalidad, que significa un progresivo crecimiento de la historicidad y que se presenta de modo acabado en el espíritu real.

Si pasamos ahora a un análisis del espíritu en sí mismo, es fácil comprender que sus determinaciones esenciales serán el cumplimiento perfecto de las que se nos habían presentado incoactivamente en el psiquismo intencional.

La primera de estas notas es la *objetividad absoluta* que es precisamente la condición de posibilidad de los actos espirituales y la culminación de la objetividad incipiente que hemos visto en el psiquismo intencional.

Consecuencia de la apertura a todo lo existente es la *universalidad* del espíritu, frente al particularismo de la naturaleza. Gracias a esta universalidad, el espíritu se interesa por todas las dimensiones de la realidad: cognoscitiva, axiológica, estética, etc.

Otra consecuencia de esta evasión del particularismo es la *libertad* específica del espíritu, que Romero entiende como una liberación de los lazos que atan el ser vivo a su medio.

Otra nota es una cierta *unidad*, en el preciso sentido de que el espíritu aspira a que sus contenidos tengan validez supraindividual. Esta nota, bien como realidad bien como aspiración, cree Romero que se ha mantenido desde Sócrates, pasando por la formulación de Kant, a lo largo de toda la historia; pero "es importante destacar que la unidad del espíritu no destruye ni merma la individualidad espiritual en los sujetos"⁶¹.

La *historicidad* del espíritu, característica ascendente a través de la escala de lo real, puede significar: que el espíritu aparece en un determinado momento del tiempo y, también, que los actos espirituales están marcados por la temporalidad en cuanto que las realizaciones espirituales se van desarrollando y modificando temporalmente, ofreciendo con ello nuevos caminos y nuevas posibilidades al desarrollo del espíritu.

Consecuencia de la objetividad y la universalidad es el *respeto* del espíritu por la realidad tal como es, y el *interés* por todo lo existente, un "interés desinteresado", es decir, que no vuelve sobre los intereses limitados del propio sujeto.

Una de las notas más originales aducidas por Romero es la *responsabilidad* del espíritu. Precisa el filósofo lo que esto significa: "Es responsabilidad del sujeto ante sí mismo como sujeto espiritual, como persona, lo que supone la responsabilidad ante las demás personas, concebidas como entidades de pareja dignidad. El espíritu es una proyección absolutamente objetiva y siente

⁶⁰ Cf. TH 132, 143, 144.

⁶¹ TH 157.

íntimamente como obligación operar como tal. Se siente claramente responsable de cualquier falla o desmedro en su funcionamiento”⁶². No cabe duda de que la responsabilidad está aducida directamente como categoría antropológica, pero pensamos que Romero no se opondría a ver aquí el lugar de una fundamentación antropológica de la ética, una ética humanista entendida como fidelidad a la propia constitución ontológica en el sentido del viejo “sé el que eres”. Más adelante, la visión de los valores prácticos nos confirmará esta interpretación. El filósofo no piensa, en cambio, que se pueda aducir como nota específica del espíritu la conciencia de sí que, junto con la libertad y la objetividad, definía el espíritu en la concepción de Scheler⁶³; la razón es que tal característica pertenece ya al psiquismo intencional.

Objetividad, universalidad, libertad, unidad, historicidad, respeto, interés y responsabilidad son las ocho notas que definen el espíritu en la concepción de Romero⁶⁴. Su mutua concatenación es patente y, en el fondo, pueden considerarse como especificación de una sola característica fundamental: la *absoluta trascendencia*. Importa definir bien el alcance de ésta, no sólo por su importancia axial en la comprensión de nuestro filósofo, sino porque a veces se le ha reprochado utilizar un término que puede prestarse a equívocos. Ciertamente que pocos términos habrá en filosofía que no sean equívocos si no se definen con precisión, pero Romero ha dejado bien claro lo que quiere decir para todo lector con voluntad de entenderlo.

El término “trascendencia” es utilizado aquí en el sentido de trascendencia horizontal o intramundana que es habitual en la filosofía contemporánea; esta trascendencia no implica la negación de la trascendencia vertical, específica de los planteamientos ontoteológicos. Así entendida, la trascendencia es el salir de sí hacia lo otro considerado como realidad autónoma en sí mismo. En este caso, la trascendencia está en estrecha relación con la intencionalidad. Parece, sin embargo, que la primera es la especificación antropológica a un determinado nivel de la segunda que, para Romero, tiene un alcance meta-antropológico, un alcance estrictamente ontológico.

En este sentido, “la absoluta trascendencia y el objetivismo pleno del acto espiritual vienen a ser la misma cosa”⁶⁵, aunque presenten matices específicos distintos que hacen que el segundo sea una consecuencia de la primera. Con ello, Romero intenta con éxito demostrar que tanto el objetivismo como la libertad (se podría añadir: todas las notas del espíritu antes aducidas) son consecuencia de esa trascendencia.

El alcance metaantropológico de esta es claro: “El elemento positivo de la realidad, lo que la dinamiza, acaso su ser mismo, es la trascendencia”⁶⁶; esto explica retroactivamente el punto de partida de Romero que consideraba la realidad esencialmente como dinamismo. Si trascendencia y realidad son coextensivas y si se aceptan regiones de la realidad con autonomía especí-

⁶² TH 159.

⁶³ Cf. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* 38-43.

⁶⁴ Prefiero, por lo antes dicho, prescindir aquí de la “conciencia de sí”.

⁶⁵ TH 162.

⁶⁶ TH 165; cf. 193. “El ser de la realidad, su más profunda entraña y la energía que la mueve me parece ser la *trascendencia*. Sólo la palabra “trascendencia” me parece capaz de englobar las múltiples maneras de actividad irradiante que se manifiestan en la realidad y constituyen su funcionamiento, desde las realidades físicas hasta las espirituales”: *Ortega y Gasset...* 90.

fica, no se puede por menos de aceptar también niveles de trascendencia. Esta se presenta como una diagonal que atraviesa toda la realidad en sentido ascendente, de tal manera que la procesualidad cósmica sería un paso de una inmanencia preponderante a una trascendencia completa. “El centro inmanente disminuye como tal y tiende a resolverse en la trascendencia, a medida que se asciende en la escala de los entes; acaso en un extremo se halle la masa como foco de inmanencia gravitatoria, y en el otro el espíritu, en el que la inmanencia es puntual, un centro sin dimensión, identificado cabalmente con su trascender... La trascendencia espiritual señala el ápice y no tolera un escalón más alto; es trascendencia absoluta y total”⁶⁷. Frente a esta trascendencia absoluta, habrá una trascendencia relativa que está ocupada por un trascender hacia el objeto que, de nuevo, se inmanentiza volviendo sobre el sujeto; esto es lo que sucede en el plano natural, de modo cualitativamente distinto según la altura específica de cada nivel.

Esta doctrina supone un esbozo poco acabado de una ontología de la trascendencia, que Romero contrapone a las visiones inmanentistas que conocieron su edad de oro en los siglos XVII y XVIII y que conducen a una interpretación mecanicista de la realidad. “Una realidad compuesta de instancias puramente inmanentes carecería de los atributos que nos vemos obligados a admitir en lo real; sería como el cadáver de la realidad o esqueleto”⁶⁸. La trascendencia se presenta, así, como el *impulso originario* de la realidad⁶⁹, pero Romero, siempre cauteloso, no quiere que se le dé un carácter dogmático: “La hipótesis (y no caeré en la ligereza de llamarla de otro modo) de la trascendencia como fórmula metafísica...”⁷⁰.

Quizá sea aquí donde se ve con mayor claridad esa mutua implicación de antropología y metafísica a que hemos aludido. El filósofo es consciente de ello y lo justifica: “Resulta imposible plantear filosóficamente el tema del hombre sin aventurar opinión sobre el lugar y significado del hombre en el todo; mejor dicho, esta última cuestión es componente capital de problema del hombre, anida en su centro y lo circunda por todas partes, hasta el extremo de que, si no fuera afrontada, el problema quedaría en el aire y alejado de cualquier solución convincente y satisfactoria”⁷¹. Parece que el problema del hombre se convierte en un problema ontológico.

Esta concepción de la trascendencia como motor de la realidad, la mayor originalidad de Romero según Gaos, sirve como nota capaz de dar sentido al todo e incluso delimitar un deber-ser respecto a él. El problema de la trascendencia del espíritu aboca al problema del *valor*, planteado por Romero con innegable originalidad.

“El valor no es para nosotros una especial cualidad sobrepuesta a los actos, ni tampoco algo exclusivamente subjetivo... El valor viene a ser la medida de la trascendencia y, por lo tanto, de la efectiva realidad del ser; en

⁶⁷ TH 169.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ El fino análisis hecho por Gaos en su artículo cit. 337-39 de los distintos sentidos de “trascendencia” en Romero permite unificar todos esos sentidos sobre éste que me parece el básico.

⁷⁰ F. Romero, *Papeles para una filosofía* (Buenos Aires 1945) 109. El término “hipótesis” reaparece en TH 164 ss., precisamente en la parte más metafísica de la obra.

⁷¹ TH 165; cf. *Ubicación del hombre* 10.

cada instancia —entidad o actividad— es la dignidad que le corresponde por la trascendencia que encarna”⁷². Quizá el primer rasgo a destacar sea la estrecha simbiosis de ontología y axiología hasta formar dos aspectos de una sola realidad⁷³; si la trascendencia es la medida del nivel ontológico de la realidad, lo será también de su nivel axiológico. El valor es la misma realidad en tanto que incide sobre los actos emocionales del sujeto; por tanto, la gradación del valor y de la realidad se corresponderán exactamente.

Los valores se dividen, como la realidad, en espirituales y no espirituales. Como la trascendencia sólo es absoluta en el espíritu, los primeros son absolutos y los segundos relativos. De entre las diversas modalidades axiológicas, Romero se fija en los valores cognoscitivos y en los prácticos.

El valor cognoscitivo, prototipo de los valores teóricos por lo que antes hemos dicho respecto al “intelectualismo” del filósofo, se da en todo acto que tiende al conocimiento propiamente dicho. El valor será relativo en los actos meramente intencionales porque en ellos la trascendencia no es perfecta y será absoluto en los actos espirituales. Si la norma de valor es la actitud respecto al objeto, el valor cognoscitivo recaerá directamente en la *intención* con la que el sujeto ejecuta el acto, pero no sobre su verdad. Competirá directamente a esta cuando se trate del saber objetivado, es decir, del conocimiento como resultado y no como actividad, donde la importancia del autor y su intención son marginales. Esta diferencia es importante para comprender que no todo saber objetivado es producto de actos espirituales ni estos cuajan siempre en un saber objetivado. Es claro, no obstante, que es el imperativo de verdad el que está en la base de todo conocimiento.

Pero la actitud del hombre ante la realidad no es únicamente teórica, “Ante la trascendencia universal, el espíritu, que es trascendencia pura, no puede contentarse con la postura cognoscitiva... La positividad de la trascendencia, reconocida como valiosa, lo impulsa a tomar partido por ella, a prestarle una especial atención activa, a colaborar con ella. Ostentan valor ético aquellos actos en los que se da implícitamente una adhesión a la trascendencia como tal”⁷⁴. La pura eticidad exige una actitud de total objetividad ante lo real que supone, como hemos visto, respeto e interés desinteresado. Esto debe valer también para las relaciones sociales en las que el otro debe tomarse con total independencia de nuestros intereses: “La pura eticidad con obligación cabal sólo funciona, por lo tanto, cuando se asiente a un ‘yo’, pero en condición de ‘él’, esto es, de un ‘yo’ que no entra con el nuestro en una particular relación concreta; y la afirmación de nuestro ‘yo’, la adhesión activa a nosotros mismos, es igualmente ética en sentido absoluto cuando atendemos a nuestro ‘yo’ como un ‘él’ ”⁷⁵. Es claro que aquí Romero quiere deshacerse de cualquier compromiso con las llamadas filosofías dialógicas (Buber, Ebner, etc.)⁷⁶ a la búsqueda de una ética objetiva. Naturalmente, el acto ético así entendido es consustancial al espíritu y el valor recae directamente sobre

⁷² TH 171.

⁷³ Sobre este problema en la axiología scheleriana, cf. mi trabajo ‘La filosofía de los valores de M. Scheler’, *Estudios* 27 (1972) 163-205.

⁷⁴ TH 186.

⁷⁵ TH 186.

⁷⁶ Anotaciones importantes sobre esto en E. Rivera de Ventosa, ‘Dialéctica y diálogo’, *Naturaleza y Gracia* 19 (1972) 83-121.

la intención del acto y no sobre su resultado. De todos modos, esto nos parece tan sólo el desarrollo de aquella "responsabilidad" que antes hemos encontrado entre las notas características del espíritu. Desde luego, no se trata de una ética, sino tan sólo de buscar el lugar antropológico —y quizá ontológico— de la ética que nos parece resumido en la formulación de este imperativo, material y formal en la intención de su autor: "Obra de modo que la dirección de tu acto concuerde con la dirección esencial de la realidad"⁷⁷.

Esto no agota ni de lejos el mundo de los valores; Romero ha intentado más bien señalar algunos rasgos de las grandes regiones de los valores teóricos y prácticos⁷⁸. La rigurosa concatenación de antropología, ontología y axiología es uno de los resultados más notables del esfuerzo de Romero.

Con esto, tenemos las líneas generales de lo natural y lo espiritual en el hombre; pero, en realidad, no hemos hecho otra cosa que preparar el terreno para el núcleo del análisis antropológico. Si el hombre natural no se da y menos el espiritual, ¿cómo se comportan estos dos factores en el caso del hombre real y qué relaciones mutuas establecen? Este tema debe significar la culminación del análisis de Romero.

3. EL HOMBRE, SER DÚPLICE

Romero acepta con todas sus consecuencias la duplicidad esencial del hombre: "La dualidad es el hecho constitutivo del hombre pleno; el ser que propiamente denominamos hombre... es fundamentalmente un ente dúplice"⁷⁹. Para escapar a esta tesis, dado su planteamiento de base, parece que no habría quedado otro recurso que el monismo; ahora bien, Romero está convencido de que el espíritu introduce un nuevo nivel en la realidad y la fidelidad a lo real, verdadero imperativo ético del filósofo, exige reconocerlo así. El espiritualismo había puesto suficientemente de relieve la originalidad del espíritu, pero sólo el advenimiento del vitalismo logró hacer ver la verdadera importancia ontológica del mundo natural en el hombre. Cree el filósofo que esta estructura dual del hombre es hecho suficientemente reconocido en las más diversas concepciones filosófico-religiosas y, con ello, se incide de nuevo en esa "idea-fuerza" del mundo occidental que debe su persistencia al hecho de ser la formulación intelectual de un modo de ver el mundo⁸⁰.

En realidad, Romero se encuentra aquí frente a una encrucijada: o se rechazaba uno de los componentes básicos que hay en la realidad según su visión estratificada, y entonces el naturalismo o el idealismo eran las únicas opciones posibles; o, de lo contrario, se aceptaba la especificidad de cada uno, y entonces no hay otra alternativa que aceptar la duplicidad ontológica del hombre. Romero prefiere pensar en la integración pacífica de los dos aspectos; pero esta integración no es un hecho pleno dado en el punto de partida, sino que esa estructura puede ser y es conflictiva en tanto que fuente de tendencias dispares en el hombre. Esa integración, esa reconciliación consigo mismo se presenta, así, como una tarea legada a la actividad humana en

⁷⁷ TH 188.

⁷⁸ Cf. también *Filosofía de la persona* 27-36.

⁷⁹ TH 193. Cf. *Ortega y Gasset*... 92.

⁸⁰ Páginas luminosas en este sentido las ha escrito M. Granell, *La vecindad humana. Fundamentación de la Ethología* (Madrid 1969) 77-85, 98-109.

orden a su madurez esencial: "La madurez, desde el punto de vista que aquí nos ocupa, importa una pacificación del conflicto, un acuerdo más o menos estable entre los dos costados del hombre"⁸¹. Romero piensa que esa duplicidad es capaz de dar cuenta acabada de las diversas peripecias que la vida humana presenta y la confirmación plena de las virtualidades de tal teoría exigiría una "repetición" a este nivel de los principales aspectos en que la vida humana se manifiesta.

Si es así, la vida humana es algo abierto y dinámico y ello introduce nuevas posibilidades y nuevos riesgos para el ser humano. Digamos que la estructura ontológica está dada de modo fundamental⁸², pero ello, lejos de impedir un proceso de humanización y de actualización de esas estructuras, por el contrario lo exige. El camino de tal humanización no está rígidamente predefinido, sino que puede tomar múltiples e imprevisibles variaciones⁸³.

Visto desde otro ángulo, parece que la antropología de Romero con la tesis de la duplicidad humana ha recaído en el mismo peligro que intentaba salvar con la doctrina de la continuidad entre el psiquismo intencional y el espíritu en el hombre. Ahora, por el contrario, se introduce de nuevo la doctrina de la diversidad esencial de naturaleza y espíritu y con ello parecen retornar los incómodos problemas del dualismo⁸⁴. Ya antes nos hemos encontrado con este problema que ahora debemos afrontar con más radicalidad. Quizá todo ello es así sólo en apariencia y quizá el propio filósofo no ha sido muy afortunado al usar el término peligroso de "dualidad" porque esto lleva a un serio problema: ¿qué fundamento hay para pedir una reconciliación en el hombre de sus estructuras básicas?, ¿sobre qué base común puede llevarse a cabo la reconciliación de dos estructuras extrañas? Un problema similar fue el que introdujo el hiato decisivo en la antropología scheleriana al hacerla saltar al plano poco convincente de una metafísica gnóstica pensada *ad hoc*. Sin embargo, vamos a intentar mostrar por qué nos parece que tal peligro es en Romero sólo aparente.

Aunque el espíritu represente un nuevo nivel con respecto a la naturaleza, emerge y se afirma debido a las exigencias de la misma dinámica natural que en un momento dado se desborda a sí misma y se concreta en algo cualitativamente nuevo. Ahora bien, ese espíritu no es ninguna entidad misteriosa ajena al mundo real que se haya infiltrado en él desde fuera por algún resquicio, en última instancia inexplicable. Al contrario, el espíritu es algo tan real como la naturaleza y forma con ella la otra cara de la misma realidad. De este modo, el concepto de "espíritu" de Romero es muy similar al de N. Hartmann, cerrando un ciclo del pensamiento occidental que progresivamente

⁸¹ TH 204.

⁸² En esta tesis ha insistido, excesivamente me parece, M. Vitier, *Valoraciones II* (Univ. Central de las Villas 1961) 244-54.

⁸³ "La uniformidad extrema desmentiría el propio ser de la vida espiritual, que como toda vida es multiforme y creadora, y que, en cuanto operante por sus propios resortes, admite muchas clases de divergencias": *La estructura de la historia de la filosofía* 147. "El hombre es un ser extraño, una especie de viajero hacia sí mismo; un ente que no es propiamente lo que actualmente es en cada instante, sino la suma de su actualidad y su posibilidad": *Ortega y Gasset...* 103.

⁸⁴ Romero es poco amigo de ambigüedades y en este punto su pensamiento es poco claro; quizá sea, como piensa A. Rodríguez Huéscar, *Con Ortega y otros escritos* 212-13, que pensaba tratarlo profundamente en otro lugar. Téngase esto muy presente para la lectura que aquí voy a arriesgar.

te ha ido buscando eliminar del espíritu ese carácter misterioso y vaporoso en orden a aclimatarlo como una zona con carta de ciudadanía en la realidad⁸⁵. Con ello, la reconciliación de la duplicidad ontológica del hombre no tiene nada de prometeico: naturaleza y espíritu pueden reconciliarse porque ambos son partes de la misma realidad y en su misma génesis se exigen mutuamente. La idea antropológica de Romero es una idea conciliadora, frente a otras ideas irresolublemente conflictivas, como la de Pascal, Nietzsche o Klages.

Una vez que el espíritu emerge, hay un orden de la realidad nuevo y específico. Esto no quiere decir que entre la naturaleza y el espíritu no hay semejanzas y diferencias. Una de ellas se refiere al modo de su actuación y en este punto Romero acepta básicamente la ley propuesta por N. Hartmann según la cual un estrato es tanto más fuerte y firme cuanto más bajo y antiguo⁸⁶. Ello supone que el espíritu, último advenedizo en el orden de la realidad, está menos fijado y no posee esa fuerza primaria e indomable que tiene el mundo natural, pero la economía de este queda con ello profundamente transformada. Esto es justamente lo que Scheler había formulado en su ley de la "impotencia del espíritu", que, como muy bien anota Romero, "se suele interpretar a la ligera y torcidamente"⁸⁷; aún sin aceptar su letra, nos parece que Romero acepta su verdadero significado. Con ello, el lugar del hombre queda bien delimitado: es el punto en el cual naturaleza y espíritu se tocan y a él corresponde activamente la tarea de integrarlos.

A este respecto, es conveniente precisar lo antes dicho en el sentido de que, si bien la idea antropológica de Romero es conciliadora en su propósito, ello no significa que escamotee el hecho de que el conflicto está en la misma constitución del hombre y su actualización es una perenne posibilidad. La conciliación se presenta en Romero como un ideal que deberá ser trabajado activamente y sólo es posible como solución activa del conflicto básico. De lo que ahora se trata es de desarrollar las implicaciones lógicas de esta postura, lo cual debe servir al mismo tiempo como verificación de sus virtuales.

La primera consecuencia de tal estructura dúplice es que "en el hombre se dan abundantes casos de enmascaramiento, de desfiguración para consigo mismo o para los otros, que dependen de ser una estructura intencional y de poseer espíritu"⁸⁸. El hombre escamotea a veces su propia realidad y la de sus actos, bien sea por creer salvar así los derechos de su estructura natural o espiritual. Lo propio del enmascaramiento no es destruir el objeto, sino recubrirlo de modo que queda desfigurado, recubierto con una máscara que lo falsea. Los actos de resentimiento, por ejemplo, son enmascaramientos de objetos con un autoengaño sobre ellos que, en realidad, es una autojustificación. En este punto, Romero sigue el análisis ya clásico de Scheler⁸⁹.

⁸⁵ Véase la briosa descripción de este proceso en M. Granell, *La vecindad humana* 277-323.

⁸⁶ Cf. N. Hartmann, *Ontología*. III: *La fábrica del mundo real* tr. por J. Gaos (México 1959) 512-22.

⁸⁷ TH 200. Cf. mi trabajo 'Filosofía y Sociología en M. Scheler', *Salmanticensis* 18 (1971) 52-60.

⁸⁸ TH 211-12.

⁸⁹ Cf. TH 215-16; véase mi estudio 'El resentimiento: Nietzsche y Scheler', *La ciudad de Dios* 183 (1970) 377-422.

“Las consideraciones anteriores arrojan alguna luz, de reflejo, sobre el oscuro y acaso en gran parte insoluble problema del conocimiento de sí; una luz que, por desgracia, no hace sino poner en evidencia las dificultades del asunto”⁹⁰. Creer que la autopercepción ofrece directamente un conocimiento adecuado de sí mismo, frente a las dificultades reveladas en la percepción externa, fue una de las tesis básicas del racionalismo moderno, desechada ya como lugar común en el pensamiento contemporáneo. El filósofo encuentra en Schopenhauer un interesante precedente de esta actitud, aunque nos permitimos añadir que tal precedente puede encontrarse ya en el propio J. G. Fichte. Si el hombre está sujeto a autoengaños, deberá tomar respecto de sí las mismas precauciones que respecto de cualquier otro objeto y un conocimiento adecuado de sí mismo exigirá, no sólo una actitud básica de objetividad, sino también un largo rodeo capaz de problematizar las falsas evidencias pretendidamente inmediatas: “Un verdadero saber de sí sólo se lograría mediante una equilibrada integración de la autopercepción, de la propia visión retrospectiva, de la recepción de la imagen que los demás se forjan de nosotros, y de una inspección externa, posterior y panorámica, que registrase todas las articulaciones del yo con lo que le es anterior y coetáneo, y que fuera capaz, por lo tanto, de dar cuenta de todas las cuestiones de orígenes e intercambios; todo ello acompañado de la total supresión de cualquier enmascaramiento”⁹¹. Hemos querido transcribir íntegro este texto porque nos parece que apunta a un muy interesante programa intelectual, capaz de integrar lo que de positivo ofrecen el psicoanálisis, una cierta antropología científica y, en general, todas las disciplinas que laboran en lo que llamaríamos, con expresión de P. Ricoeur, una arqueología y teleología del sujeto.

Todo ello incide, asimismo, en los problemas de la sociabilidad humana, cuyo lugar de emergencia hemos encontrado ya antes.

En sentido estricto, el hombre es un “yo” y, como tal, se abre a la realidad, a lo ajeno; el yo ha de suponer necesariamente algo frente a lo cual (*objectum*) se define. Pero en el plano intencional esa apertura conoce un momento de regreso al yo y, por eso, el hombre busca apropiarse el mundo, bien sea por vía cognoscitiva, bien sea por vía práctica. En un sentido, el yo es la unicidad absoluta y, por ello, su pluralización —“nosotros”— presenta unos rasgos particulares. Indudablemente, “nosotros” es un conjunto de yos que supone la unión, permanente o accidental, sobre una pauta común. Frente al yo aparece el “otro” que “es el prójimo, el singular ejemplar humano visto por un yo. Con frecuencia se le ha denominado ‘el tú’, pero entendemos que es conveniente reservar esta última denominación para el semejante que ha entrado en relación cercana con un sujeto para el cual es un tú”⁹². En el plano puramente intencional, debido al regreso subjetivo, el nosotros es entendido como ampliación del yo; en el plano espiritual, en cambio, formamos un “nosotros” con los semejantes que mantienen una actitud en algún punto similar a la nuestra, pero en este caso el “nosotros” tiene una consistencia propia porque aquí el acto de apertura no retorna al sujeto del cual surge. “En el nosotros intencional la solidaridad se establece por la unidad de fines, de

⁹⁰ TH 219.

⁹¹ TH 224; compárese P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations* (Paris 1969) 239, 319.

⁹² TH 230.

actos, de provechos o ganancias... En el nosotros espiritual hay solidaridad en los propósitos y los actos, pero falta ese poderoso unificador de los intereses prácticos comunes"⁹³. Por esta razón, el primero es más orgánico y cerrado, ignora y se defiende de los otros —“vosotros”, “ellos”—, mientras que el segundo es abierto y está siempre dispuesto a incluir un número creciente de “ellos”.

En rigor, la sociabilidad es anterior al yo y le proporciona incluso a éste los instrumentos para su conquista. El yo en sentido explícito es, por tanto, posterior a una muchedumbrización primaria en la que la conciencia individual no existe —lo que llamaríamos sin ninguna carga peyorativa *masa*. A nivel del yo, las relaciones sociales adquieren nuevas variaciones: sólo pueden ser amigos dos yos, pero también sólo ellos pueden ser enemigos. Indudablemente, la formación de un contorno específicamente humano aporta posibilidades inéditas de humanización, pero las relaciones sociales se convierten así en una muy compleja red cuyos hilos se mueven a distintos niveles y se entremezclan en el abigarrado entramado de la vida social, lleno de virtualidades, pero también de peligros para el individuo. Cualquier teoría de la sociabilidad humana ha de ser, en resumen, necesariamente multidimensional y no es reductible a una sola forma que sirva de paradigma y medida de todas las demás"⁹⁴.

La concepción dinámica y procesual de la realidad, que hemos encontrado en la base del pensamiento de Romero, aboca a un estudio de la historicidad, problema, además, inevitable después del largo trato del filósofo con las distintas formas del moderno historicismo. La tendencia eleática del pensamiento moderno está en estrecha correspondencia con una visión científica de la naturaleza; del mismo modo, la concepción histórica depende de un cambio en esta visión. Piensa el filósofo que es esta una de las mayores originalidades del pensamiento contemporáneo: “La atribución del papel metafísico al tiempo es uno de los temas capitales de la filosofía actual, y acaso su más radical originalidad”⁹⁵. Sin embargo, aceptando el papel fundamental de la historicidad, Romero no se afilia a la postura historicista que disuelve la realidad en su devenir histórico: “En nuestra opinión, hay un principio común y superior a la historicidad, que es el trascender universal”⁹⁶. La historicidad va en progreso a lo largo de los niveles de la realidad y ello exige necesariamente una acumulación del pasado porque sólo existe historicidad en sentido propio para un ser al que no le indiferente su pasado. Aunque sea un constitutivo ontológico de la realidad, es en el hombre donde la historicidad adquiere un sentido pleno porque al hombre, no sólo le importa de hecho su pasado como a la ameba, sino que además es consciente de ello. Si la historicidad es una dimensión ontológica, necesariamente debe afectar a todos los actos humanos con caracteres propios en cada caso. Ello supone la formación de un patrimonio humano que se deposita en el individuo y en la colectividad

⁹³ TH 232. Podría ser de interés una comparación con las categorías de “comunidad” y “sociedad”, tal como las definió F. Tönnies.

⁹⁴ Esto mismo puso de relieve, de modo magistral, P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro* 2 ed. (Madrid 1968) todo el vol. II.

⁹⁵ TH 246. No parece necesario recordar siquiera el título de *Sein und Zeit*. La relación con Heidegger está casi siempre implícita en Romero; ofreció un interesante y sugestivo tratamiento del tema J. Gaos, *art. cit.* 340-43.

⁹⁶ TH 247.

a través de la memoria y da a todas las creaciones humanas —sociedad, cultural, conocimiento, etc.— el sentido de una marcha con cierto orden.

La historia exige dinamismo, exige la posibilidad de una asunción creadora del pasado, el cual se presenta de modo bruto revestido de una cierta autoridad conservadora que tiende a la negación del cambio. Por eso, la historia exige en compensación una dosis amplia de *libertad*, frente a toda coacción del pasado, por ejemplar que se quiera⁹⁷. El sentido histórico obliga a comprender lo que de específico tiene cada momento y las virtualidades que encierra; por eso, se opone al “pasatismo”, que es antihistórico por dotar de valor absoluto un momento del pasado, y se opone también a la negación en bloque del pasado, que es antihistórica por dotar de valor absoluto un momento del presente o del futuro. La recuperación del pasado se hace desde el presente y desde una anticipación imaginativa del futuro: “El historicismo cabal es sólo el capaz de comprender y aceptar la historicidad plena, sin exceptual privilegiadamente del conocimiento histórico ningún fragmento del pasado, del presente o del porvenir”⁹⁸. Si el hombre es esencialmente histórico, lo serán todas sus creaciones, aunque su historicidad presente rasgos distintos en cada caso. No puede por menos de ser así: en rigor, la historicidad es el producto del hecho de que la esencia humana es fundamentalmente abierta, que exige un trato continuo con la realidad y sucesivamente la va moldeando, la va “colonizando” hasta conseguir otorgarle una faz humana. Ahora bien, en los distintos niveles de este faenar son muy distintas las resistencias y los resultados concretos a que puede llegar esa actividad; de ahí que la historia humana, lejos de presentar una marcha esencialmente unitaria y sujeta a una ley rígida, como querían por motivos distintos Hegel o Comte, ofrece un esencial pluralismo.

Si la historicidad es una manifestación de la trascendencia, con cada nuevo grado de la realidad irá presentando nuevos matices. Será en el espíritu donde esa riqueza culmine; aquí la historicidad se hará plena y el espíritu podrá vivenciarse incluso como el protagonista de la historia: “La historicidad del espíritu no es ciega, como la de las otras formas de la realidad; es vocación y conciencia de historia, voluntad de historia. Y como no hay historicidad verdadera y plena sin latencia o presencia de todo el pasado en el presente y proyección del presente hacia el porvenir, el espíritu, desde su presente, se preocupa de continuo por el futuro y por el pasado”⁹⁹. Es claro que esta colonización de la realidad por parte del espíritu, fundada en su objetividad constitutiva, le retira su carácter de proceso ciego y teje una trama de “sentido” que es una duplicación del proceso real ciego. Con ello, nos enfrentamos con la categoría con la que Romero va a cerrar su visión.

La categoría de sentido es objeto de múltiples y no siempre concordantes desarrollos en las diversas direcciones del pensamiento contemporáneo. No deja de tener interés que Romero destaque aquí al olvidado neokantiano H. Rickert como el filósofo que más atención sistemática ha dedicado al proble-

⁹⁷ “Que la historia —explicitación de la índole humana a lo largo de los siglos— es historia de la libertad, empieza a ser ya —por fortuna— una verdad trivial, casi un lugar común”: TH 32; cf. *Filósofos y problemas* 151-53.

⁹⁸ TH 260.

⁹⁹ TH 269.

ma¹⁰⁰. Es inmediatamente claro que la noción de sentido se presta a usos muy distintos —también a no pocos abusos— y se puede atribuir de modos distintos a diversas realidades.

El sentido pertenece, de modo directo, al acto humano voluntario en tanto que su realización se presenta al sujeto como deseable y capaz de justificar su decisión en orden a un objetivo a cumplir. “Lo capital para que un acto revista sentido es que su finalidad sea representada como motivo suficiente para la decisión, y que sea admitida su posibilidad. El error en una u otra apreciación, o en ambas, no suprime el sentido del acto, aunque nos lo muestre luego equivocado e ineficaz”¹⁰¹. El sentido verdadero pertenece, por tanto, al acto resuelto, aunque no sea emprendido por impedimento material, pero no a esos meros conatos que quedan paralizados. De este modo, el sentido es la justificación del acto y no le es posible al hombre engendrar voluntariamente actos sin sentido, pues un acto vivenciado como sin sentido queda automáticamente descalificado para el agente.

El hombre, quizá con pocas excepciones, es capaz de percibir el sentido de cualquier acto humano, pero cada uno tiene una zona en su conciencia en la que habitualmente se llevan a cabo sus valoraciones. Ahora bien, en los actos espontáneos con un reducido grado de autoconciencia el sentido está en el propio acto; en cambio, cuando la autoconciencia es plena el sentido pertenece directamente al sujeto. El sentido no es siempre el mismo para el agente y para el espectador, lo cual no deja de crear problemas en la elucidación del sentido.

Tiene importancia observar que las creaciones humanas, los productos de los actos humanos, aparecen transidos de sentido; por eso, la cultura es una sedimentación de sentido y ello hace comprensible y asimilable en principio una creación cultural para cualquier ser humano. Pero es claro, asimismo, que la cultura es sentido objetivado, que ha cortado la relación inmediata con el agente que llevó a cabo el acto; de ahí, que ese sentido objetivado tenga que ser recreado por cada sujeto que se le apropie y esto hace que la labor de humanización a través de la cultura sea una tarea abierta y, por ello, histórica. Se sabe que en este punto inciden modernas doctrinas hermenéuticas a la búsqueda de unas reglas que permitan una recuperación integral del sentido almacenado en las distintas creaciones humanas. La posibilidad que en principio tiene el hombre de captar el sentido de cualquier acto humano sólo puede fundarse en la constancia de la estructura esencial del hombre, no obstante sus variaciones individuales a lo largo del espacio y del tiempo¹⁰². Con ello, Romero integra una de las tesis más típicas del racionalismo occidental de todas las épocas y, al mismo tiempo, deja bien sentada su fundamental diferencia con la postura de cierto historicismo extremo¹⁰³.

La posibilidad de que los actos humanos sean actos con sentido hace que la vida humana no sea un conjunto de actos aislados en disposición anárquica, sino que forma una continuidad, ella misma con sentido, en la que el pasado se enlaza con el presente desde una proyección del futuro. En la época de las filosofías del absurdo Romero ve la vida humana como un todo con sentido

¹⁰⁰ Cf. TH 276-77.

¹⁰¹ TH 271.

¹⁰² Cf. TH 274.

¹⁰³ Cf. TH 22-23; *Ubicación del hombre* 29-40.

para el sujeto que la vive, en primer lugar, y para el que la presencia, aunque ambos sentidos no coincidan automáticamente. Aunque la cuestión del sentido de los actos tiene que plantearse necesariamente si han de ser verdaderamente humanos, la cuestión del sentido de la vida como totalidad no siempre se plantea explícitamente. "El sentido de la vida se refiere, para cada uno, a su vida como unidad, depende de que la línea entera de la parábola vital aparezca como dotada de un sentido que le corresponde en sus momentos culminantes, en su dirección general y, sobre todo, en su apogeo y desenlace"¹⁰⁴. En definitiva, la cuestión del sentido en toda su amplitud y todas sus ramificaciones depende de la esencial objetividad de los actos humanos que posibilita el nivel del psiquismo y a la que da cumplimiento el espíritu. Pero esto, a su vez, es una manifestación de la básica trascendencia de la realidad que ofrece también un carácter progresivo; con ello, Romero consigue reducir lo específico humano al desarrollo de una categoría básica que, además, introduce al hombre mismo en el engranaje de la realidad. Al final, el filósofo indica un problema importante que exigiría un desarrollo amplio y complejo: "El verdadero sentido de su vida (del hombre) sólo puede hallarlo por la vía del trascender, esto es, viéndola puesta a otra cosa más alta, saliendo de sí para afirmarse como algo superior a ella misma"¹⁰⁵. Nos parece que aquí queda indicado el lugar sistemático del problema de la trascendencia vertical, de la relación hombre-Absoluto, precisamente el mismo problema con el que Scheler terminaba su genial resumen antropológico¹⁰⁶.

El espíritu, por tanto, significa el decisivo cumplimiento de la dirección general que ordena toda la realidad; ciertamente, con ello el hombre se abre a nuevas y esenciales posibilidades, pero su pacificación con la naturaleza que le sirve de base no siempre es fácil y exige una tarea positiva, siempre expuesta a reiterados fracasos. Es cierto que toda teoría del hombre implica una cierta actitud hacia el hombre; en el caso de Romero, si bien se cree en la posibilidad de que este se presente como algo pleno de sentido, se advierte que esto no es algo dado de antemano, sino una tarea a realizar, una tarea costosa y siempre expuesta a posibles conflictos básicos.

4. RESULTADOS E INTERROGANTES

Es difícil enfrentarse críticamente con el pensamiento de Romero, aunque no más fuese porque tomar dogmáticamente cualquiera de sus afirmaciones es ir contra los propósitos explícitos de un filósofo muy lúcidamente consciente de la necesidad de continua revisión de cualquier doctrina filosófica.

Su planteamiento antropológico, cuya cuestión fundamental es la determinación del lugar del hombre en el mundo, es uno de los más habituales en las modernas antropologías. En esta dirección, su planteamiento es uno de los más acabados que conocemos porque, siendo cronológicamente de los últimos, supo aprovechar a fondo las lecciones que le proporcionaban sus amplios conocimientos históricos.

¹⁰⁴ TH 284.

¹⁰⁵ TH 286.

¹⁰⁶ Cf. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* 87-93.

Su actitud de base es esencialmente abierta. Romero concibe la filosofía como un diálogo abierto por encima de barreras geográficas y políticas entre hombres libres. El filósofo es el eterno aprendiz, el hombre que constantemente debe estar dispuesto a revisar sus propias concepciones y, consciente de sus propios límites, debe saber respetar por principio cualquier persona o ideología distinta de la suya. No sólo el filósofo, sino —lo que quizá es más importante— el hombre Francisco Romero fue constantemente fiel a estos principios en su vida, también cuando las circunstancias exteriores le presionaban en dirección bien distinta.

La historia del pensamiento está muy lejos de ser para Romero una faena meramente erudita, a pesar de la amplia erudición de que hace gala; es la escuela del pensar filosófico en que continuamente se aprende y se enriquece la propia reflexión. Si su interés entre sus contemporáneos se dirigió preferentemente al pensamiento europeo, debieron de ser diversas circunstancias las que le llevaron a ello, pero no una actitud despectiva por principio hacia otras áreas culturales. El fue precisamente uno de los que alzaron su autorizada voz contra los abusos de cierta germanofilia en el mundo cultural de habla española¹⁰⁷. Lo que quizá sucedió es que Romero, como Ortega y tantos otros, se vio deslumbrado por la increíble floración de figuras estelares que ofrecía el pensamiento alemán en las tres primeras décadas de nuestro siglo, precisamente la época de su formación filosófica.

La lección de la historia parece haberle sido muy provechosa; su visión del hombre supo beneficiarse de las aportaciones anteriores y se esforzó re-sultantemente por evitar las distintas deficiencias que su agudeza crítica iba advirtiendo. Esto explica que Romero ofrezca capítulos realmente magistrales en algunos de los temas que trata: sus tratamientos de la intencionalidad, de la objetividad, de la historicidad, del sentido, nos parecen, habida cuenta de su planteamiento y de la época en que fueron escritos, difícilmente superables. Su serenidad crítica, su ecuanimidad y afán sincero de comprender otros puntos de vista han logrado contribuciones significativas para la filosofía en lengua española que no se deberían ignorar. Todo ello nos parece re-sultantemente positivo y no vemos razón para no suscribir la afirmación de su discípulo J. C. Torchia Estrada: "Romero merece permanecer completo, hombre y obra en unidad inescindible"¹⁰⁸.

No es difícil, claro está, cuatro lustros después de la publicación de su obra básica, encontrar algunas lagunas en su elaboración antropológica y cuestiones fundamentales sin solución clara en su filosofía. Así, por ejemplo, y por referirnos sólo a las primeras: el importante tema de la libertad no está desarrollado sistemáticamente; las aportaciones científicas en el campo de lo volitivo podían haberse resaltado más, al menos a la altura en que Gehlen, al que Romero conoce, las había utilizado y quizá ello habría matizado su problemático intelectualismo; la ausencia del tema de la corporeidad, al que Scheler y Ortega entre otros habían dedicado considerables esfuerzos, es no-

¹⁰⁷ Cf. *La estructura de la historia de la filosofía* 247-56. Basta repasar la lista de obras que la "Biblioteca filosófica" de Edit. Losada fue ofreciendo bajo su dirección para convencerse de lo que decimos; al lado de Scheler, Dilthey o Heidegger, no faltan Berkeley, Hume, Santayana, Russell o Whitehead.

¹⁰⁸ J. C. Torchia Estrada, 'El concepto de la historia de la filosofía en Francisco Romero', publicado como introd. a *La estructura de la historia de la filosofía* 119.

table sobre todo a la vista de lo que en este punto ha aportado el pensamiento contemporáneo¹⁰⁹ y porque podría servir como mediador entre los dos planos que Romero suelda con dificultad; el problema de los signos y símbolos en las creaciones humanas había sido briosamente suscitado ya por Cassirer, al que Romero también conoce, y merecería consideración más detenida. Todo ello es indudablemente cierto y, sin embargo, quizá no es justo reprochárselo a Romero; en realidad, eso es pedir una antropología integral y quizá el filósofo no pretendió esto.

No nos parece de ningún modo fortuito que Romero no utilice el título de "antropología filosófica". Esta se presenta históricamente como un intento de acotar específicamente un problema filosófico que recubre un campo propio; es dudoso ciertamente que lo haya conseguido y también incluso que ello sea deseable. En realidad, Romero parece entender la "teoría del hombre" como un capítulo, todo lo relevante que se quiera, de la doctrina general de la realidad. Ello significa que no se trata de construir una "antropología filosófica" autónoma, sino de elaborar lo que llamaríamos una *ontología regional*, que sería una aplicación al ente concreto que es el hombre de las categorías de la ontología general. Ciertamente, no será una ontología regional cualquiera porque el hombre es una entidad tan relevante que sirve como lugar privilegiado para la emergencia de todos los problemas que plantea la realidad; el posible círculo, en caso de existir, no sería vicioso, sino fecundo en sí mismo. Esto mismo nos indica que la "teoría del hombre" es metaantropológica y sirve como lugar privilegiado para captar los problemas fundamentales del pensamiento del autor¹¹⁰. Pero en este caso no se tratará de buscar solución a *todos* los problemas que puedan suscitarse respecto al objeto hombre, sino de ver su estructura general y señalar el lugar en que se plantean, aunque su tratamiento adecuado se deje a otras disciplinas. En definitiva, toda división de la filosofía en distintas disciplinas es meramente artificial.

Cierto que todo ello es muy problemático. Es discutible la posibilidad de una teoría específica del hombre a nivel filosófico con una cierta autonomía sistemática, todo lo relativa que se quiera. Sería muy deseable, desde luego, que los resultados presentados por la filosofía del hombre no dependiesen directamente de las tesis concretas de una metafísica dada, campo abierto siempre a discusiones interminables. Parece que tiene razón Romero cuando dice que no es posible ninguna teoría realmente filosófica del hombre sin suponer una idea general de la realidad; pero quizá entre esto y hacer depender esa teoría de doctrinas metafísicas muy concretas se puede hallar un medio. ¿No podría decir algo un planteamiento *trascendental* en el que, partiendo de los datos aportados por las distintas ciencias antropológicas y sujetos ciertamente a continua revisión, se procediese por una reflexión filosófica sobre lo que implican? Probablemente ello condujese también a problemas ontológicos, como todo genuino problema filosófico, pero no es lo mismo abrirse terminalmente a una metafísica que empezar suponiéndola. Decimos esto porque, si se examina de cerca, toda la doctrina antropológica de Romero está basada en su *creencia* de que la realidad es dinamismo y que este dinamismo es pro-

¹⁰⁹ Véase la magnífica aportación del también argentino J. A. Mainetti, *Realidad, fenómeno y misterio del cuerpo humano* (La Plata 1972).

¹¹⁰ No se opone a lo que decimos el que Romero presente su metafísica como hipótesis; cf. A. Rodríguez Huéscar, *Con Ortega y otros escritos* 174-84.

gresivo. Romero no prueba esto explícitamente y se limita a aludir a que esta es la concepción exigida por la ciencia actual, del mismo modo que la física clásica apoyaba la concepción estática que cristaliza en el Racionalismo. Es claro que esta tesis es metaantropológica —metafísica— y toda la construcción de Romero caería por su base si no se acepta, al menos como hipótesis a verificar en orden a la fecundidad que exhibe en su aplicación. Pero tal fecundidad es problemática porque, si ofrece perspectivas de innegable interés, también deja en la oscuridad graves problemas.

Tal como la entiende Romero, parece que la “teoría del hombre” es un *punto de vista* sobre la realidad, que ahora se estudia refiriéndola al hombre como en la Edad Media se estudiaba desde una postura teocéntrica. Ello puede reportar innegables ventajas, como ha puesto de relieve gran parte del pensamiento del siglo XX, pero no está exento de ciertos peligros, como ya indicó Heidegger e insisten actualmente diversas corrientes filosóficas¹¹¹. En el caso concreto de Romero, el haber recurrido a doctrinas estratigráficas plantea problemas ya suficientemente conocidos, sobre todo si a los niveles de la realidad así diferenciados se les da, más allá de su valor descriptivo, alcance ontológico.

No quiere esto decir que el esfuerzo de Romero haya sido inútil, sino tan sólo que pertenece a una época determinada y tiene fechas precisas; él mismo sería el primero en admitirlo, incluso en pedir que se le lea así. Su misión fue en gran parte educadora; él batalló para que la filosofía fuese reconocida en un pueblo y gastó sus energías en la difusión de instrumentos capaces de crear un clima filosófico; los buscó con actitud universalista donde creyó poder encontrarlos. Naturalmente, a algunos les parecerá, y quizá con razón, que si el ancho continente de habla latina ha de tener una voz cultural propia, esto no tiene por qué hacerse imitando lo que hacen la vieja Europa y América del Norte¹¹². Es indudable que ello puede degenerar en un colonialismo cultural y no faltará algún sociólogo suspicaz para el cual el uso frecuente por parte de Romero del término “colonización” esté lejos de ser aséptico; es importante y valioso en sí que filósofos más jóvenes hayan tomado conciencia de este problema real, pero en él va intrincado todo el ser y el sentido de una *cultura latinoamericana*, problema amplísimo y abierto. No se trata, no debería tratarse, de la alternativa entre universalismo o criollismo cerrado porque nos parece que en filosofía es completamente estéril, amén del consabido peligro del adanismo¹¹³. Si se trata de ofrecer una educación filosófica a un pueblo —y sin ella no habrá verdadera filosofía como fuerza operante en la cultura—, será preciso previamente poner en sus manos los instrumentos de esa educación, dondequiera que se hallen. Después de eso, es posible que surjan personalidades con auténtica voz propia que no sólo tendrán importancia colorista local, sino audiencia universal. Es claro que ello no implica desprecio o ignorancia de la propia tradición; al contrario, es el presu-

¹¹¹ Véase un estudio crítico de éstas en M. Dufrenne, *Pour l'homme* (Paris 1968).

¹¹² Cf. J. C. Scannone, “Hacia una dialéctica de la liberación”, *Stromata* 27 (1971) 23-60.

¹¹³ La literatura en este punto es muy amplia y de valor desigual. Véase la obra del mexicano F. Larroyo, *La filosofía americana, su razón y su sin razón de ser* (México 1958).

puesto necesario para asumirla y vigorizarla y nadie podrá acusar a Romero de desdén a este respecto ¹¹⁴.

Por su incansable esfuerzo en la difusión de la cultura filosófica, por la fuerte personalidad que ha sabido insuflar a las creaciones propias, Romero compendia un período de la filosofía argentina y quizá incluso de la latinoamericana. Si se continúa su actitud, lo cual no exige una repetición escolar de su filosofía, quizá no esté lejano el día en que la historia de la filosofía deje de ser únicamente la de Europa, con el apéndice de la América de habla inglesa, sino que se note con fuerza la voz joven y prometedora de los pueblos del ancho continente que hablan, escriben y piensan en la misma lengua que la península ibérica.

ANTONIO PINTOR-RAMOS

¹¹⁴ Cf., por vía de ejemplo: *Ortega y Gasset...* 111-23; *Ideas y figuras* 109-24; *Filosofía de la persona* 148-58; *Filósofos y problemas* 7-48 y, sobre todo, sus obras *Alejandro Korn* (en colaboración con A. Vasallo y L. Aznar), (Buenos Aires 1940), y *Alejandro Korn, filósofo de la libertad* (Buenos Aires 1956). Como es de esperar, este modo de valorar la tradición no gustará a todos ni tenemos autoridad para dirimir la cuestión, pero la rectitud de la intención de Romero es indiscutible.