

COMENTARIOS

LA "TEORÍA DEL HOMBRE" DE FRANCISCO ROMERO

La *Teoría del Hombre* de Francisco Romero¹ no es solamente una publicación más del autor. Las anteriores vienen a confluír, culminando, en ésta. La mayoría de los libros anteriores de Romero son colecciones de trabajos publicados primeramente en el periódico o la revista. El contenido de los trabajos es ya doctrinal, ya histórico. Los trabajos de contenido doctrinal apuntaban en la dirección de un sistema, que es el que expone la *Teoría del Hombre*. Los trabajos de contenido histórico mostraban preferencias que la *Teoría del Hombre* confirma, justificándolas con el sistema que expone. En varios pasajes de la obra se anuncian más o menos declaradamente desarrollos, obras posteriores. Parece lo más probable que la culminación de esta obra sobre las publicaciones antecedentes de ella se mantenga sobre las que sean sus desarrollos, o que se trate, en suma, de la obra maestra de Francisco Romero. Que tal obra sea la exposición de una teoría del hombre, responde al avance histórico radical y distintivo de la filosofía de nuestros días. Si el sujeto, en general, es el principio dominante de la filosofía moderna, en el orden del conocimiento y en el del ser, el sujeto en la máxima concreción, hasta la del hombre de carne y hueso, la del hombre individual en su individualidad misma, ha venido a ser el tema de nuestro tiempo en los dominios de la filosofía. Hasta en los de las filosofías más tradicionales y tradicionalistas, como en la neoescolástica. Naturalmente, las de nuestros días no serían filosofías si no diesen razón de este su tema. Como la da Romero con su sistema.

Su así justificada obra expone en sus dos primeras partes respectivamente "la intencionalidad" y "el espíritu", los dos componentes de la dualidad tema de la tercera y última parte, cuyo título es "el hombre". Pero desde bastante antes de que termine la exposición de la intencionalidad, y resultamente desde que empieza la del espíritu, la teoría del hombre se revela y va desenvolviéndose como parte, aunque capital, de toda una teoría de la realidad universal, de un verdadero sistema filosófico. También ello está justificado. Dice el autor: "...nos ocuparemos en esbozar una teoría general de la realidad, dentro de la cual hallen su puesto sistemático las tesis que hemos venido exponiendo... Resulta imposible plantear filosóficamente el tema del hombre, sin aventurar opinión sobre el lugar y significación del hombre en el todo; mejor dicho, esta última cuestión es componente capital del 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".² En el fondo se trata de la justificación misma del tema del hombre, de la elevación del sujeto a principio de la filosofía. Como, en cierto sentido, en darla en el caso consiste el sistema mismo, es posible sin más pasar a éste. Mejor manera de dar de él la idea concisa impuesta por el espacio disponible, que no el seguir la marcha misma del libro.

Se trata de una teoría de arquitectura bien clásica: de una teoría de los gra-

¹ De la que acaba de publicarse la segunda edición, habiéndose publicado la primera hace sólo un par de años: ambas en la "*Biblioteca Filosófica*" dirigida por el propio Romero en la "Editorial Losada" de Buenos Aires.

² Págs. 205 sig.

dos del ser, aun cuando en la obra se los llame quizá preferentemente con otros nombres: órdenes, planos... Cuatro: "el plano físico o inorgánico, el de la vida, el del psiquismo intencional y el del espíritu".³ Aun cuando la obra se refiere tan repetidamente como no podía menos de ser a los dos primeros, y aun cuando haya en sus referencias a ellos numerosos puntos interesantes por alguna razón, no constituyen estos dos planos el tema de la obra sobre el que gravita la originalidad y valía de ésta. Ya se indicó cómo son los otros dos órdenes los temas respectivos de las dos primeras partes de la obra. El psiquismo intencional, o conciencia intencional, como también se la llama, es el complejo, dinámico ("corriente", aunque no sea éste el término empleado), de los actos de conciencia intencionales de cada sujeto humano individual. Expresa y repetidamente se sostiene que la intencionalidad es lo distintivo del psiquismo humano relativamente al animal, con su psiquismo preintencional, y que no hay más psiquismos o conciencias que los individuales, o que no hay una conciencia colectiva que no se reduzca a las relaciones entre las individuales que forman parte de éstas mismas. Pero el psiquismo o conciencia intencional de cada sujeto humano individual está integrado por todos sus actos intencionales, por los de todas clases: cognoscitivos, afectivos, volitivos. Sin embargo, intencionalidad y objetivación, por un lado, y ambas y el juicio, por otro lado, están en una relación esencial, constituyen esencialmente una estructura: "No podemos concebir la atribución de objetividad sino como un acto semejante al juicio."⁴ El autor acepta expresamente el intelectualismo de semejante posición: "Nuestra tesis puede ser calificada de intelectualista, ya que parte de la afirmación de que lo fundante para el hombre es la estructura intencional, y que esta estructura aparece cuando surgen correlativamente el sujeto y el objeto, en una primaria relación de aprehensión cognoscitiva del segundo por el primero. La estructura intencional funciona también en actitudes emocionales y volitivas de alcance igualmente intencional, pero la intencionalidad de lo emotivo y volitivo, en cuanto función específicamente humana, requiere la constitución cognoscitiva de un mundo de objetividades."⁵ Ahora bien, de la totalidad del psiquismo intencional es una parte, la cimera, el espíritu. Ello obliga a llamar "mera intencionalidad" a la parte restante cuando se tiene que hacer referencia a ella particularmente, que es siempre que se trata de su contraste con el espíritu. El contraste entre la mera intencionalidad y el espíritu no puede radicar, pues, en una diferencia de contenido o materia, en el sentido de que la de la mera intencionalidad estuviese constituida por actos intencionales y la del espíritu no estuviese constituida por actos de esta índole: el contraste no puede radicar más que en una diferencia que puede llamarse de forma por contraposición a la de materia. Los actos intencionales, todos, son, por su esencia misma de intencionales, actos de un sujeto hacia un objeto, pero en unos casos el sujeto los refiere, con su objeto, a sí, en otros casos el sujeto se refiere puramente al objeto. Los primeros actos son de objetivación con regreso del sujeto hacia sí. Los segundos son de objetivación pura. Pues bien, los primeros son los constitutivos de la mera intencionalidad; los segundos, los del espíritu: son los actos intencionales espirituales, o los actos espirituales. A esta distinción esencial, fundamental, son ajenas otras, de las que la más importante dentro de la economía de la obra es sin duda la que hay entre la mera intencionalidad y el espíritu bajo el punto de vista de la relación entre el individualismo o particularismo y el universalismo, puesto que la distinción entre particularismo y universalismo sería la única capaz de proporcionar una división satisfactoria de la realidad en naturaleza y espíritu, con las definiciones de ambos: "en el dominio total de la realidad,

³ Pág. 207.

⁴ Pág. 44.

⁵ Págs. 23 sig.; cf. 99 sig.

la única distinción capaz de separar dos secciones fundamentalmente diversas nos parece ser la que hemos adoptado como criterio: la del particularismo y el universalismo, que respectivamente caracterizan, según nuestra convicción, lo natural y lo espiritual".⁶ "Denominamos *naturaleza* el conjunto de... entes sometidos a un régimen de particularismo... Lo 'natural' es que 'cada uno' obre y se determine según lo que ese 'uno' es, y así se comportan los entes naturales. Proceder de otro modo es antinatural; el espíritu, que es lo que se determina de otro modo, es la radical antinaturalidad... Denominamos, pues, *espíritu* a los sujetos y a los actos proyectados totalmente hacia objetividades, sin otro móvil por parte de los sujetos que el ponerse a lo otro (a lo existente o a lo valioso, según los casos)."⁷ La regresión del sujeto hacia sí mismo en la mera intencionalidad presenta un obvio carácter de particularismo individual. La objetivación es en el espíritu, por pura, tendiente a abarcar la totalidad de los objetos reales y posibles. Pero hay un proceso cósmico que puede llamarse de la universalización creciente por medio de la creciente individualización, hasta llegar a cierta meta. "El ente inorgánico, el orgánico y el intencional poseen 'campos' cerrados y parciales: sólo el ente espiritual posee un 'campo' abierto y universal, porque lo espiritual es una intención universalizante que se realiza o pugna por realizarse."⁸ "...Con el advenimiento del espíritu se cumple la conciliación de la particularidad individual —precisamente al extremarse— con la universalidad."⁹ "En nuestra opinión, la serie de los entes reales revela una marcha hacia la universalidad que culmina con el espíritu; pero ello no obsta a la plenitud singular de cada uno, y hasta pensamos que el robustecimiento de la singularización y de la individualización es el procedimiento mediante el cual van logrando el acceso paulatino a lo universal."¹⁰ "El progreso de la individualidad es... progreso de la particularidad, pero al mismo tiempo, y esto es lo paradójico y sorprendente, es un avance hacia la universalidad, hacia la liberación del encierro en lo particular. La contradicción se resuelve sin dificultad. La individualización creciente es potenciamiento del centro singular, concentración, paulatino autodomínio, iluminación del recinto psíquico y auge de los aparatos cognoscitivos; con esto aumenta el radio de acción del ente, que, al mismo tiempo que es más él mismo, intensifica su poderío, su capacidad de proyectarse por campos más varios y más extensos, con lo que va ampliando sucesivamente su trato con los seres y las cosas."¹¹

Mera intencionalidad y espíritu son lo propio del cuanto hombre. El hombre en cuanto tal es la dualidad de ambos. Materia muerta y vida y psiquismo preintencional¹² son prehumanas, aunque entren en el hombre, pues entran en éste en lo que no tiene de específicamente humano. Pero materia muerta, vida y mera intencionalidad integran la naturaleza, de la que se distingue el espíritu. La distinción de la naturaleza y el espíritu pasa, pues, por la mitad del hombre. Éste es dualidad de naturaleza y espíritu por ser dualidad de mera intencionalidad y espíritu. Tal concepción del hombre tiende a identificarlo con el espíritu, sin poder negar la humanidad a todo lo infraespiritual; de donde cierta oscilación en torno a la figura del "hombre natural". "El ser constituido sobre la estructura intencional, pero desprovisto de espíritu, no es un animal ni es en rigor tampoco un hombre en el entero sentido de la palabra. No es lícito, por otra parte, negarle terminantemente la condición humana; acaso podríamos decir que se le debe atribuir esa condición por la promesa de espíritu que late

⁶ Pág. 179.

⁷ Pág. 178.

⁸ Pág. 180. Sobre la universalidad del espíritu, cf. págs. 191 sig., 196, 209, 217, 230, 232, 296.

⁹ Pág. 98.

¹⁰ Pág. 88.

¹¹ Pág. 96; cf. págs. 88 y 98.

¹² Véase pág. 173.

en toda su intencionalidad. Tal ser ha existido sin duda en los estadios inferiores de la humanidad, acaso existe normalmente en las culturas ínfimas, y quizá perdura, en ejemplares aislados, en las superiores. Lo denominamos *hombre natural*, y lo caracterizamos... por la total ausencia del componente espiritual.”¹³ “No creemos que pueda dudarse de la existencia del hombre natural; la espiritualidad... supone la mera intencionalidad, la completa y la perfecciona: es lícito, por lo tanto, admitir en la humanidad una etapa o un estado en el cual existiera la intencionalidad, sin agregársele todavía el ingrediente espiritual. Acaso ocurra ahora lo mismo, en los remanentes actuales de la humanidad primitiva. Lo probable es que un rudimento de espiritualidad aparezca en toda cultura un poco evolucionada, apenas discernible de las formas superiores de la naturalidad y cooperando con ellas. En las grandes culturas históricas, el espíritu se hace presente sin falta y es lo que les otorga su evidente preeminencia. Cuestión difícil de resolver es la de si dentro de los conglomerados humanos superiores es posible la existencia del hombre puramente natural. Es innegable que muchas actitudes del hombre, de todo hombre, son estrictamente naturales, en cualquier época y lugar, pero la naturalidad del yo sólo existe cuando la privación de espíritu es total en él, esto es, cuando nunca se ha comportado espiritualmente y carece de toda inclinación para asumir la postura espiritual. Es indiscutible que el complejo social-cultural, apenas rebasa los grados más elementales del primitivismo, se halla transido de esencias espirituales, y que la conducta humana se encuadra en estos complejos, de los que recibe directa o indirectamente el hálito del espíritu.”¹⁴ “El hombre que conocemos y al que atribuimos los caracteres que definen la especie, es el hombre con espíritu, sin que excluyamos por eso en absoluto la existencia de hombres carentes de espiritualidad. El hombre logrado y completo, no como ficción o imagen idealizada, sino como realidad histórica, es el que se nos muestra como un complejo en el cual la mera intencionalidad y el espíritu alternan y se conjugan. El hombre permanentemente desprovisto de espíritu puede subsistir en las capas más humildes de la especie, en el seno de las culturas embrionarias o alojado esporádicamente en las culturas medias y superiores. De cualquier modo, es indispensable en alguna medida el espíritu para que reconozcamos aquello que en sentido propio denominamos lo humano en el hombre.”¹⁵

La relación de grado o nivel entre materia muerta, vida, mera intencionalidad y espíritu está concebida esencialmente por medio del concepto de forma o legalidad, que se especifica principalmente como temporalidad, por un lado, y como trascendencia, por otro. “En el fondo, nuestra concepción entera de la realidad se inclina al estructuralismo y el actualismo. La distinción que hacemos... entre materia y forma, entre contenido y legalidad, se refiere a la manera de darse lo real, a lo entitativo y lo funcional, y no obsta a la final resolución de lo entitativo en momentos actuales... los cuatro grados o escalones de lo real componen dos géneros, el género de los entes tempo-espaciales y el de los temporales, cada uno con dos especies. Lo que denominamos materia es idéntico en cada uno de esos géneros, pero la legalidad y la forma difieren de especie a especie.”¹⁶ “La temporalidad asigna a la realidad su carácter más general e importante.”¹⁷ Por lo que el tiempo no puede ser forma, como en Kant,¹⁸ sino que necesita tener una realidad y una función metafísicas, sobre las que se volverá más adelante. Con las que entra en una relación sobre la que también se volverá más adelante, con la trascendencia, de la que el concepto es el dominante, por fundamental, de la filosofía de Romero y, por tanto, de la obra objeto de esta reseña. Cada uno de

¹³ Pág. 146.

¹⁷ Pág. 176.

¹⁴ Págs. 153 sig.

¹⁸ Pág. 274.

¹⁵ Pág. 240.

¹⁶ Pág. 163.

los cuatro grados del ser real es un orden de trascendencia, pero de la materia muerta al espíritu es la respectiva trascendencia cada vez mayor. Mayor que la del espíritu no sería, por lo demás, posible. En la del espíritu se cerraría, pues, el ciclo de la realidad: "El sujeto espiritual es, pues, un foco de puras trascendencias; en él alcanza el trascender el más alto grado posible. El ímpetu animador de toda la realidad logra así su triunfo y funciona con total autonomía, libre ya de cualquier residuo de inmanencia. Este funcionamiento consiste en extenderse sin ataduras ni coacciones sobre el conjunto; en volverse especialmente sobre sí mismo, en cuanto principio informador de la realidad, en aprehenderse cognoscitivamente y en hacerse éticamente solidario consigo mismo."¹⁹ "Con la intencionalidad aparecieron en el universo los únicos entes que realmente son, porque son en sí y para sí, y de este modo cumplen la perfección del ente; apareció también, como germen y como realidad, el espíritu, mediante el cual el ser se vuelve y proyecta conscientemente sobre sí mismo en intención de universalidad, con lo que la realidad entera se completa, se redondea y celebra el final encuentro consigo misma."²⁰ Es que el trascender sería la esencia misma de la realidad universal: "El elemento positivo de la realidad, lo que la dinamiza, acaso su ser mismo, es la trascendencia."²¹ "El elemento positivo de la realidad es, como se ha sentado, la trascendencia, y así como dice Hegel que la verdad del ser es la esencia, podríamos aventurar esta otra afirmación: la verdad del ser es la trascendencia; en efecto, la trascendencia es para nosotros el ser mismo en su verdad, en su vida."²²

Lo anterior no da, a pesar de las citas, sino el más somero esquema de la teoría del hombre de Romero y del sistema filosófico que con ella se articula. En la obra está el esquema relleno y revestido con una riqueza de que no es hacedero dar ni idea en el espacio disponible. Hay que contentarse con el siguiente índice. En la primera parte, la descripción de "la conciencia intencional" (en el capítulo I) se expande en la de "la comunidad humana como comunidad objetivante" (en el capítulo II) y de "la cultura" (en el capítulo III). Estos dos capítulos representan sendos esbozos de una filosofía de la sociedad y una filosofía de la cultura, o de una fundamentación de la sociedad y de la cultura en la estructura esencial del hombre. El tema de la cultura se relaciona con los dos anteriores centralmente por medio del concepto de objetivación: si la conciencia intencional es, por ser esto, objetivante, y la comunidad humana es comunidad objetivante, la cultura no consiste sólo en la "vida cultural", que en cuanto integrada por actos intencionales sería objetivante, sino que llega a "la objetivación cultural" (a la que se dedica un aparte del capítulo) en los llamados productos de la cultura. Es de notar que para Romero no es la cultura exclusiva del espíritu, sino manifestación y producto ya de la mera intencionalidad, lo que no es sino lógica consecuencia del lugar y función de mera intencionalidad y espíritu en la constitución del hombre.²³ La primera parte termina con un capítulo dedicado propiamente al hombre natural, o más particularmente, a la forma en que se constituyen y despliegan en su correlación el yo y el mundo de este hombre. La descripción del espíritu hecha en los dos primeros capítulos de la segunda parte, "El espíritu en general" y "Peculiaridad y significación del espíritu", conduce, en un tercer capítulo de la parte, a una exposición acerca de "los valores" que es también el esbozo y fundamentación de una teoría de los valores. La tesis que a la vez inserta la teoría del valor en la del hombre y en la metafísica total y es fundamento de la teoría axiológica que se esboza, es: "El valor viene a ser la medida de la tras-

¹⁹ Pág. 209.²⁰ Pág. 296.²¹ Pág. 206.²² Pág. 213.²³ Cf. págs. 116, 123.

endencia y, por lo tanto, de la efectiva realidad del ser; en cada instancia —entidad o actividad— es la dignidad que le corresponde por la trascendencia que encarna.”²⁴ Esta tesis da a la axiología dominada por ella una situación singular entre el formalismo y el “materialismo”. Romero es partidario declarado de la concepción material, objetiva y emocional de los valores; pero el valor concebido como dignidad correspondiente a la trascendencia de la entidad o actividad, no puede ser sino una forma gradual dignitativa de la materia constitutiva de la entidad o actividad, e incluso la forma de una forma, pues que la trascendencia misma viene a ser una forma gradual de la intencionalidad específica de la entidad o actividad. Este formalismo se manifiesta singularmente en ciertos sentidos del término trascendencia, según se señalará más adelante. Por último, la tercera parte, dedicada al hombre en cuanto tal, o en su esencial dualidad, en general tema del primer capítulo de la parte, se propone desarrollar este tema tratando ciertos temas más especiales: “Hecho fundamental del hombre y de la cultura, la dualidad se hace presente en casi todos los comportamientos humanos. La hallaremos en los fenómenos de enmascaramiento y justificación, en la relación social, en la constitución y proyección históricas del hombre, y en los problemas del sentido de la existencia humana.”²⁵ Sin embargo, de esta declaración programática, desborda mucho del estricto desarrollo del tema de la dualidad el contenido efectivo de los otros cuatro capítulos de la parte, “Enmascaramiento, justificación y conciencia de sí”, “Sociabilidad”, “Historicidad”, “Sentido”, que desarrollan las consideraciones de las partes anteriores sobre los mismos temas y añaden amplias nuevas, como las relativas al enmascaramiento y justificación y el sentido. La fenomenología —que tal es— de las formas del enmascaramiento y justificación es particularmente rica en *aperçus* interesantes. El último capítulo del libro hace del sentido una fenomenología —asimismo peculiarmente “formal”, a pesar del final sobre “las tres mayores culturas de que tenemos conocimiento, la de la India, la china y la occidental”, que “han sabido encontrar las fórmulas— acaso las tres únicas posibles —para que el hombre— sienta su vida dotada de sentido”.²⁶

El propio autor declara de su concepción del mundo: “Historicista es el bosquejo metafísico expuesto en el apartado 3 del capítulo vi de este libro”²⁷ apartado que lleva por título “El espíritu en el cuadro de una metafísica de la trascendencia” y es el lugar que expone esta metafísica más temáticamente, no el único, ni mucho menos, que se refiere a ella. Apenas menos frecuentes ni extensas serían las referencias a la historicidad y el historicismo. No sólo en el capítulo dedicado expresamente a la historicidad en la tercera parte. Ya antes: al “enunciar las principales razones que nos apartan” de “unas cuantas interpretaciones sobre el ser y origen de lo humano”, entre ellas “la que sostiene que el hombre carece de índole fija, y se resuelve en su acontecer, en su historia”,²⁸ al tratar de la comunidad humana como objetivante;²⁹ en el apartado “Crítica de otras divisiones de la realidad, último del capítulo dedicado al espíritu en general, al criticar la división en naturaleza e historia”,³⁰ al contar, entre las “notas del espíritu” que son objeto del primer apartado del capítulo siguiente, la de la historicidad.³¹ Esto sólo, para no citar sino lo único posible, no las numerosas menciones puramente incidentales, sino pasajes de referencia más directa y extensa. A los cuales hay que agregar, en cambio, un par de pasajes relativos al tiempo y no incluidos en los citados.³² Es que Romero es bien consciente de la significación del tiempo y la historia en la filosofía actual: “La atribución de papel metafísico al tiempo es

²⁴ Págs. 213 sig.

²⁵ Pág. 261.

²⁶ Pág. 358.

²⁷ Pág. 307, n. 2.

²⁸ Págs. 22 sigs.

²⁹ Págs. 109 sigs.

³⁰ Págs. 186 sigs.

³¹ Págs. 196 sigs.

³² Págs. 175, 204.

uno de los hechos capitales de la filosofía actual, y acaso su más radical originalidad... importante es consignar el carácter temporalista y aun historicista de las mayores tentativas metafísicas de nuestros días, de aquellas que con mejor derecho aspiran a ofrecernos una imagen de la realidad en sus raíces y procesos, que resulte satisfactoria."³³

A esta significación piensa Romero hacer por su parte justicia con la concepción que puede resumirse en las tesis siguientes. "La cuestión de la historicidad se halla indisolublemente ligada con la del tiempo. La negación o desvalorización del tiempo, o su concepción como un carril neutro que lo mismo puede ser recorrido en un sentido que en otro, elimina de antemano cualquier tipo de interpretación historicista. La historicidad sólo puede ser atribuida a realidades para las cuales la temporalidad sea una componente efectiva. La efectividad del tiempo no se satisface con que el tiempo palpite en instantes aislados o en trayectos separados, sino que requiere, para que sea verdadera, que las series enteras sean recorridas por una vibración temporal continua, porque la historicidad no sólo exige una adscripción actual al tiempo, sino una conformación temporal del ente, esto es, que su realidad se amase con tiempo: este tiempo concreto en la entraña del ente no puede ser concebido como instantaneidad, sino como algo que cuaja en registro del acaecer temporalizado, en viva acumulación del pasado. Hay historicidad para cada instante de un ente cuando puede decirse con razón que el pasado no ha transcurrido para él en vano."³⁴ "La atribución de historicidad a toda realidad nos parece una hipótesis justificada... Y no sólo nos decidimos por la historicidad de la realidad en cuanto fenómeno, sino también en cuanto realidad última o fondo metafísico de las cosas, porque creemos que si hay una experiencia metafísica posible y válida, ella, según los testimonios filosóficos de mayor peso en nuestra hora, confirma tal hipótesis y se contrapone a la adversaria."³⁵ Ya antes: "En nuestra opinión, la historicidad, lejos de caracterizar diferencialmente un sector de la realidad, es ley general y fundamental de toda ella."³⁶ Por otra parte, las siguientes restricciones. "Pero distinguimos entre el hecho general de la historicidad, y las formas que la historicidad asume en cada uno de los grandes apartados de la realidad. En nuestra opinión, hay un principio común o superior a la historicidad, que es el trascender universal; este ímpetu, en las instancias reales, se realiza o actualiza temporalmente, históricamente... La historicidad, consecuencia del encauzamiento temporal del trascender, no es una procesualidad uniforme ni altera por sí sola y directamente sus ritmos y modos, sino que se regula y diversifica según la índole de las estructuras en que ocurre, sin que a ello obste que éstas sean a su vez creación de la historicidad o del originario trascender."³⁷ A pesar de esta última concesión, el sentido de las restricciones anteriores no es el de que una historicidad radical se especifique, sino el de que un trascender radical se especifica y se historiza en una historicidad especificada por las especificaciones del trascender radical. Es lo que confirman otros pasajes inequívocos y decisivos. "El hombre es ente histórico, pero no en el sentido de que todo en él se resuelva por el indeterminado flujo de la historicidad, de que su ser sea en cada instante su puro acaecer y nada más."³⁸ "La historicidad humana depende de la estructura intencional, de la espiritualidad y de la conjunción de estas dos instancias, esto es, del hecho —capital para el hombre pleno— de la dualidad."³⁹ "En el individuo humano hay una notoria historicidad, porque las objetivaciones se le acumulan y también porque él mismo se modifica al realizarlas... Esta historicidad, por decirlo así, privada, aumenta

³³ Pág. 307.

³⁴ Pág. 303.

³⁵ Pág. 309.

³⁶ Pág. 186.

³⁷ Pág. 309.

³⁸ Pág. 313.

³⁹ Pág. 314.

notablemente para la comunidad y para el individuo en cuanto integrante de ella, por el incremento de la masa comunizada de las objetivaciones . . . es sobre todo el hombre occidental el que ha llegado a cobrar conciencia de ese agrandamiento dinámico y continuo . . . que hoy lleva a algunos a sostener la radical historicidad del hombre, la extrema resolución de la índole humana en su devenir histórico, desconociendo que esa indudable historicidad no se sostiene por sí sola, sino que se constituye sobre la estructura objetivante y depende de ella.”⁴⁰ “La historicidad del espíritu . . . El espíritu tiene origen histórico, surge en determinada sazón, probablemente cuando ya la mera función intencional se ha consolidado. Los actos espirituales lo son absolutamente, esto es, o poseen sus rasgos distintivos, o no son tales actos; pero su “habitualidad”, su frecuencia es sin duda conquista histórica.”⁴¹ “En el orden de los hechos el espíritu encarna una historicidad del grado más alto, porque lleva en sí la imposición de espiritualizar la realidad, de imprimir sus módulos en ella. Aspira a la perfección lingüística, a que todo pueda ser dicho; a la perfección en lo estético, esto es, a que sean realizadas todas las posibilidades en el plano de las artes; a la perfección cognoscitiva, ética, etc. Y estas aspiraciones comportan tareas, operaciones en el tiempo.”⁴² En suma, hay esencias⁴³ que se historizan, por tanto anteriores a la historización, que ellas determinan, en el triple sentido de originar, especificar y regular: “todas las prolongaciones y consecuencias necesarias de la objetivación pertenecen a la índole humana, aun cuando tarden o no lleguen a darse, por ser el hombre un ser que explicita históricamente, temporalmente, todo lo que está implícito en su esencia.”⁴⁴ “Nace como hombre cuando aparece la estructura intencional, en la que se halla incluso la proclividad espiritual, y ambos hechos cavan el cauce por el cual su historicidad circula, un cauce determinado en su forma y dirección, que impone al fluir temporal las condiciones generales que lo definen y peculiarizan como procesualidad humana . . . Podría decirse que el cauce de la imagen que hemos utilizado es como el de un río sujeto a cambios notables en su caudal . . . Las posibilidades de variación son muchas, pero, en lo fundamental, pocas cosas son más permanentes que el itinerario de un río. Lo mismo ocurre con el curso de la historicidad humana, severamente encauzado por la estructura esencial del hombre . . .”⁴⁵ Por todo ello, desde un principio se anticipó: “Si el hombre fuera un puro devenir, ese devenir reconocería ciertas normas y encaminamientos o carecería de ellos; si los tuviera, ellos serían, aun como meras orientaciones de un proceso dinámico, la esencia del hombre, y en el caso contrario, el devenir mismo resultaría impensable por su confusión y arbitrariedad. Por nuestra parte, sostenemos la historicidad del hombre, pero sometida a las normas y encaminamientos que le prescribe la específica contextura humana, es decir, la estructura intencional. Tal historicidad no es, pues, algo indefinible, sin ley ni esencia. . .”⁴⁶ Ahora bien, no es seguro que cualquier concepción de la historicidad del hombre que la haga, en definitiva, accidente, o modo necesario, de una esencia o sustancia, sea historicismo en el mismo sentido que la concepción de la historicidad del hombre como constituyendo la esencia o sustancia misma del hombre, “hasta donde se pueda hablar de esencia” o sustancia en semejante concepción. Quizá conviniera distinguir, incluso terminológicamente, entre ambas concepciones cardinales —y aun más: también, dentro de la segunda, entre concebir la historicidad como contingente o como determinada con necesidad lógica, según parece sería el “historicismo” hegeliano. Otra cosa sería la cuestión de si un heraclitismo historicista es más real o más concebible que el heraclitismo criticado en el *Teetetes*.

⁴⁰ Págs. 109 sig.

⁴¹ Pág. 196.

⁴² Pág. 335.

⁴³ Págs. 78, 88.

⁴⁴ Págs. 102 sig.

⁴⁵ Pág. 313.

⁴⁶ Págs. 25 sig.

El conocedor de las filosofías de nuestros días ve en seguida cómo la resumida en lo anterior está más cerca de algunas de las restantes, sin dejar de ver lo que la diferencia precisamente de ellas. Sin duda son filosofías como las de Hartmann y Rickert en el orden de la ontología y axiología y como la de Scheler en el orden de la antropología y metafísica de las que más cerca está la de Romero, y sin embargo, pueden reconocerse como justas las diferencias entre unas y otras señaladas por el propio Romero y aun otras no señaladas por éste. Para poner un solo ejemplo, pero el más importante, el de las divergencias entre Romero y Scheler:

Las notas que definen el espíritu: en vez de las tres de Scheler, Romero considera la objetividad absoluta, la universalidad, la libertad, la unidad, la historicidad, el respeto y el interés ("Notas secundarias, pero de ninguna manera insignificantes"), la responsabilidad, la conciencia de sí y la absoluta trascendencia,⁴⁷ y en aquellas en que coincide con Scheler, difiere de éste Romero en puntos importantes, como el de considerar que "la conciencia de sí no es atributo exclusivo de la espiritualidad. En la intencionalidad no espiritualizada hay autoconciencia apenas el sujeto se constituye firmemente como un yo".⁴⁸

La concepción de lo no espiritual y lo espiritual en el hombre, en general: "Max Scheler . . . pone sin más el componente no espiritual del hombre en el plano vital o psico-físico (porque para él no hay vida sin psiquismo, y desconoce la absoluta originalidad del psiquismo intencional)",⁴⁹ es decir, para Scheler no habría más que los dos órdenes de la vida-psyque y del espíritu, no los tres de la vida, la psyque meramente intencional y el espíritu.

En especial, es notable la discrepancia en punto a la inteligencia y la razón, por lo original de la manera de concebir éstas y su relación. "Aceptamos provisionalmente las conclusiones de Max Scheler sobre el psiquismo animal, en lo concerniente al impulso afectivo . . . , al instinto y a la memoria asociativa. No compartimos sus opiniones respecto a lo que él llama inteligencia práctica. Contra su parecer de que la inteligencia práctica es semejante en los animales y en el hombre, de modo que . . . hay sólo una diferencia de grado, creemos que la diferencia —o la primera diferencia— entre el hombre y el animal debe buscarse por este lado, sin que ello implique negar que sea el espíritu lo que completa y perfecciona la índole humana."⁵⁰ Es que para Romero "La noción de inteligencia es más amplia que la de razón . . . por razón se entiende cierto orden ideal implantado en el campo de la inteligencia, un sistema rígido de marcos o normas que constriñe la inteligencia y pretende valer como su régimen debido y perfecto", pero la verdad es que "la inteligencia envuelve a la razón y se revela capaz de pensarla, de criticarla, de problematizarla, de proponer modelos de razón distintos de la clásica, que la completan o que acaso la reemplacen en cierta medida".⁵¹ Ello depende a su vez de la opuesta relación de la razón y la inteligencia con lo real, con lo objetivo: "La estricta racionalidad identificadora no coincide . . . con lo real; la inteligencia —mucho más comprensiva y elástica que la razón estricta o eleática— comprueba este desacuerdo, es capaz de juzgar separadamente y en mutua confrontación lo real y la racionalidad, y de indagar en qué coinciden y en qué difieren. Parte considerable del trabajo filosófico de nuestros días consiste en una crítica de la razón a la luz de comprobaciones de este orden."⁵² El "abrirse a lo objetivo es precisamente lo que confiere a la inteligencia su más alta significación y la pone en cierto modo por encima de lo que se suele denominar 'la razón'. La inteligencia es una función efectiva, un hecho; la razón

⁴⁷ Págs. 190 sigs.

⁴⁸ Pág. 97; cf. 199.

⁴⁹ Pág. 245.

⁵⁰ Pág. 12.

⁵¹ Págs. 228 sig.

⁵² Pág. 207.

es un ideal, el conjunto de las exigencias o normas en que se ha creído ver el cumplimiento de las supremas demandas de la inteligencia. Mientras que la inteligencia se define ante todo por su admisión de lo objetivo, por su capacidad de plegarse a lo que es, no se puede dar de la razón una definición única, porque el haz de exigencias ideales que la componen se ha concebido muy diversamente: hay una razón parmenídea, una razón cartesiana, una razón kantiana, una razón husserliana, una razón vital... es la inteligencia la que, a lo largo de la marcha del pensamiento filosófico, ha construido estas varias imágenes de la razón —imágenes de sí misma en su anhelada perfección y pureza— y es igualmente la inteligencia la que ha afrontado los enigmas contradictorios de la irracionalidad”.⁵³ Los filósofos han solido concebir las respectivas razones como rectificadoras o superadoras de las razones de los anteriores: Romero pretende con su inteligencia rectificar o superar toda razón —en una posición cardinalmente opuesta a la de la crítica bergsoniana de la inteligencia, si es que Bergson no entendía por inteligencia lo que otros filósofos por razón. En todo caso, dada la alta idea que Romero tiene de la inteligencia, no puede extrañar que recabe para ésta el atributo que a otros parecería más especial del espíritu, aunque pueda extrañar que lo recabe hasta para las formas ínfimas de la inteligencia: “la captación de esencias no es atributo especial del espíritu, como pensaba Scheler, sino condición de toda inteligencia, aun de la atendida a los más humildes menesteres prácticos”.⁵⁴ Interesante fuera puntualizar las relaciones entre la inteligencia concebida como queda indicado y el espíritu definido por las notas enumeradas anteriormente.

La discrepancia en punto a la carencia o la posesión de una fuerza propia por el espíritu es quizá más importante aún, porque radica en otra que versa sobre la manera de concebir el fondo metafísico mismo de la realidad, a pesar de la comunidad de idea fundamental entre ambos filósofos en este punto. Según Romero, “el parecer de Scheler, por lo menos en sus pasajes más explícitos”, “es que el espíritu carece de fuerza propia, como la vida; si toma su fuerza prestada a la vida, es porque la vida tomó antes la suya igualmente en préstamo de la capa inorgánica. Podría concluirse que el único escalón con fuerza intrínseca es el de lo material, vasto receptáculo que iría proveyendo de energía a los estratos superiores de la realidad. Véngales de donde les venga originariamente su fuerza a las capas ultramateriales —vida, psiquismo intencional, espíritu—, sería lícito atribuirles autonomía ontológica, porque lo determinante y capital no es en ellas el oscuro impulso que aprovechan, sino su legalidad y estructura propias, que conforman en cada una ese impulso en manera peculiar e incomparable, como vida, intencionalidad y espiritualidad. Pero hay más. La identificación del impulso primario con el que se da en la materialidad, la asimilación de ese poder a las fuerzas físicas, no nos parece justificada. Así como ese impulso adquiere caracteres especiales según las estructuras y legalidades de lo vital, lo intencional y lo espiritual, creemos que también su condición anterior de potencia física depende de ciertas estructuras y legalidades, y de ningún modo de su índole primigenia y original; esto es, que la impulsividad física es ya una especialización o conformación —la más sencilla y elemental— del ímpetu originario, ajeno en sí a cualquier forma especial que revista, si bien se realiza en sus intenciones más genuinas en la forma superior y postrera que asume después de pasar por las otras: en la etapa espiritual... este impulso es para nosotros la trascendencia, que vendría a coincidir en cierto modo con ese fondo último y común de todas las cosas de que habla Scheler, del cual, según él, brotan como dos troncos distintos o irreductibles del orden psico-físico y el espiritual. Para nosotros... la espiri-

⁵³ Pág. 73.

⁵⁴ *idem*.

tualidad no arraiga directamente en el fondo último, sino que es el más elevado ramaje del gran tronco en que la trascendencia asciende y se diversifica, pero con la salvedad de que introduce un cambio capital de índole y sentido... que se opone a cualquier interpretación naturalista del espíritu, y, por ende, de la totalidad".⁵⁵ Esta larga cita le resultará justificada al lector por todo lo que ilustra: no sólo el punto en cuestión ahora, sino retrospectivamente la concepción de los órdenes de la realidad y por anticipado lo que a continuación se va a decir de la trascendencia.

La mayor originalidad de Romero se encuentra en este concepto, tan de moda en la filosofía de nuestros días —que ha enseñado cómo las modas no son fenómenos frívolos por superficiales e injustificados. En otras filosofías de nuestros días se presenta el concepto con cierta riqueza de acepciones, mas parece que esta riqueza sube de punto en la filosofía de Romero. Parece posible, en efecto, distinguir en el uso que en ella se hace del concepto las siguientes acepciones:

1) 1) La trascendencia como género de las trascendencias especiales, superiores y subordinadas, de cada uno de los cuatro órdenes de la realidad: "La trascendencia es una en cuanto condición general de los entes de salir de sí, de expandirse en medida diversa a partir de un foco, y múltiple en sus formas, de acuerdo a los distintos planos de la realidad; el monismo del trascender se diversifica en el pluralismo de los distintos regímenes de trascendencia, según los cuatro órdenes de la realidad, y, dentro de estos órdenes, en maneras especiales, como, por ejemplo, la trascendencia cognoscitiva, ética, estética, etc., en el ámbito de lo espiritual."⁵⁶ Según esto hay:

a) La trascendencia especial dentro del orden físico, llamada "trascendencia gravitatoria" en algún lugar: "acaso en un extremo se halle la masa como foco de la trascendencia gravitatoria".⁵⁷

b) La trascendencia especial dentro del orden biológico: "En el plano físico es donde la trascendencia es menos visible... En la vida la trascendencia es ya evidente. Los seres vivos son activísimos focos de trascendencia en cuanto individuos, en cuanto especies y sobre todo en cuanto integran conjuntamente el curso total de la vida, proliferando sobre el plano inorgánico y colonizándolo, sucediéndose y reemplazándose en la serie de las generaciones, en las cuales se trascienden los progenitores y parecen seguir trascendiéndose aun después de desaparecidos, en la continuidad de un mensaje vital concediéndose aun después de desaparecidos, en la continuidad de un mensaje vital consignado a remotas lejanías de tiempo."⁵⁸

c) La trascendencia especial dentro del orden de la mera intencionalidad: "En el psiquismo intencional el trascender es todavía más patente: la intencionalidad consiste precisamente en la trascendencia hacia el objeto."⁵⁹

d) La trascendencia especial dentro del orden del espíritu: dadas las relaciones anteriormente indicadas entre intencionalidad y espíritu, la trascendencia espiritual es la intencional hacia el objeto sin regreso del sujeto hacia sí. (*Passim*) Especie subordinada y singular de ésta parece la del "trascender el espíritu en la reflexión hacia sí mismo".⁶⁰

El hombre nace desnudo, le cuesta toda riqueza. La riqueza de las acepciones anteriores parece a punto de costar algo. La trascendencia como relación de gravitación de una masa hacia otra, como relación de generación de los descendientes por los progenitores y como relación de intencionalidad psíquica de un

⁵⁵ Págs. 248 sig.

⁵⁹ *idem*.

⁵⁶ Págs. 210 sig.

⁶⁰ Pág. 204.

⁵⁷ Pág. 211.

⁵⁸ Pág. 208.

sujeto con el objeto que conoce, ama o quiere, se acercan mucho a dejar al género trascendencia, relación, el solo sentido de la metáfora del "expandirse en medida diversa a partir de un foco" y aun del "salir de sí".

2) Con la distinción de las acepciones anteriores, que pudieran llamarse "materiales", parece cruzarse otra de índole "formal": "Dos nociones han llegado a ser inevitables para pensar la realidad: la de estructura y la de evolución o desenvolvimiento. Ambas rectamente entendidas, suponen la trascendencia; ambas muestran al ente saliendo fuera de sí, trascendiendo. La estructura es un todo que importa novedad respecto a sus partes; tal novedad no puede concebirse sino admitiendo que las partes se trascienden al componer estructura, rebosan de sí y se funden en una síntesis original. El desarrollo, la evolución en cuanto cabal desenvolvimiento, es un trascender en la dirección del tiempo, un derramarse del ente hacia adelante. Todo lo real es actuante, y todo actuar es trascender... Cualquier cambio pleno y verdadero, cualquier efectiva mutación implica trascendencia, salida de sí."⁶¹ Trascendencias, pues, estructural y evolutiva, o activa, o mutativa.

II) Todas las trascendencias anteriores pertenecen al mundo de lo real. Pero hay trascendencias pertenecientes a un mundo ideal: "La trascendencia, según sostenemos, es un principio universal en pleno sentido. Rige, por tanto, en la totalidad, de la cual la realidad es parte... En nuestras indicaciones sobre el trascender en general... Omitimos toda referencia al trascender en las esferas no reales, pero ya hicimos hace tiempo una sucinta anotación tocante a la trascendencia en la idealidad..."⁶² Esto haría de la trascendencia un género superior a la trascendencia como género de las trascendencias especiales de cada uno de los órdenes de la realidad y a la trascendencia como género de la trascendencia en la idealidad.

III) 1) La trascendencia de la verdad como relación de conformidad de la proposición ideal con lo mentado por ella: "para una tesis impersonal la trascendencia consiste en la proyección hacia la situación objetiva que pretende reflejar, que se cumple absolutamente si las tesis son verdaderas, y relativamente cuando se aproximan a la verdad sin alcanzarla. La tesis totalmente errónea es inmanente a sí misma, no logra salir de sí y enlazarse con la situación a que debe referirse..."⁶³ Cabría, empero, la duda de si no habría que distinguir entre la mención de algo tanto por la tesis falsa cuanto por la verdadera y la conformidad o disconformidad de la tesis con lo mentado por ella, y, a ser fundada la distinción, de si en el primer sentido no sería tan trascendente la tesis falsa como la verdadera, aun cuando no lo sean en el segundo.

2) Parece haber fenómenos análogos en el orden ético. "El acto se define como ético en vista de su intención y no de su logro; mantiene su valor aunque falle en su propósito, si la intención es trascendente, y, si la intención no es trascendente, no será acto ético aunque el logro en sí lleve el sello de la eticidad, de la colaboración con la trascendencia."⁶⁴ Pero parece haber una diferencia importante: mientras que la tesis totalmente errónea era inmanente a sí misma, el acto malogrado puede ser trascendente, por la intención; la trascendencia sería de la intención así en el orden de la verdad como en el de la eticidad, pero en el primero dependería del logro de la intención, hasta el punto de que el malogrado de ésta —la tesis totalmente errónea— anularía la trascendencia, en el segundo no, hasta el punto de haber logro sin intención de trascendencia. Por eso parece justificado distinguir también estas dos trascendencias. Por lo demás, con éstas se

⁶¹ Pág. 206.

⁶² Pág. 309, n. 1.

⁶³ Pág. 221.

⁶⁴ Pág. 234.

propende a definir el espíritu, no sólo por una *consistencia intencional*, sino por *libres intenciones* trascendentes o inmanentes, en una especie de kantismo que, extremado, haría depender el ser espíritu del ejercicio de la libertad.⁶⁵

En todo caso, la trascendencia de la verdad es trascendencia del orden ideal al real cuando la proposición ideal mienta algo real. Entonces podría ser dudosa la inclusión de esta trascendencia entre las de la realidad, de la intencionalidad o del espíritu, aun cuando mueve a esta inclusión la circunstancia de que en la trascendencia del sujeto hacia el objeto por medio del acto intencional de conocimiento se inserta la proposición ideal con su trascendencia.

IV) La trascendencia como "ímpetu originario" o "fondo último y común de todas las cosas", según los términos de cita anterior, que quizá sea fondo no sólo de las cosas reales, sino también de las ideales.

V) Cada uno de los pasos de un orden a otro, desde el físico hasta el espiritual, ¿no será una trascendencia, incluso en el más propio de los sentidos de este término? Es curioso que esta trascendencia esté más implícita en toda la concepción del mundo de Romero que explícita en esta obra. El ímpetu constitutivo del fondo de las cosas no sería menos trascendencia por pasar de un orden a otro que por ser estos órdenes de sendas trascendencias. Por lo demás, ese ímpetu, que recuerda el *élan vital* de Bergson y el *Drang* de Scheler, ¿deberá entenderse en la sustancialización que sugiere toda la manera de hablar de él, sustancialización a pesar de tratarse de una actividad pura, por distinta de sus especificaciones, o deberá entenderse justo como no distinta de éstas, o más bien que como fondo de ellas, como puro género de las mismas, sin realidad más que en ellas? . . . En todo caso, quizá se pueda concebir el paso del ímpetu de cada orden al superior por medio del concepto de trascendencia estructural o evolutiva, si, por un lado, cada orden superior informa con forma peculiar de él la materia del inferior (con su peculiar forma), y, por otro lado, los pasos han sido sucesivos en el tiempo.

La trascendencia en este último y más propio sentido daría su último paso y más propio en la cuestión del sentido de la vida, con el examen de la cual termina la obra. ". . . El sujeto no puede concebirse sin sentido, pero puede concebir su vida como carente de él, en un acto de juzgamiento y sentencia que es, como todo acto, un acto con sentido."⁶⁶ Prescindiendo de si aquí no hay una trascendencia del sujeto a su vida, reducible a alguna de las anteriores o irreducible a todas ellas, "el verdadero sentido de su vida 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",⁶⁷ ya "el gran todo" de "la cultura tradicional de la India", ya "el complejo social" de "la cultura clásica de la China", ya "el espíritu en marcha, en su forma personal, colonizando la naturaleza, realizándose en manera cada vez más amplia y perfecta", de "la cultura de Occidente".⁶⁸ Y resulta notable que una filosofía de la trascendencia concluya con la mención de estas tres instancias de inmanencia —ya entrañada en el "afirmarse como algo superior a ella misma" en vez de "afirmar algo superior a ella misma"— sin mayor referencia, ni siquiera crítica, a una trascendencia como la del teísmo, por la cual, o por correlación con la cual, no se ha dejado, precisamente, de pretender definir al hombre, ni en tiempos más lejanos o más cercanos a nuestros días, ni en estos mismos. Mas quizá ello tiene que ver con algo de lo que aun va a decirse.

Con todo, 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 ontológico-metafísicos del sistema que en el género de éstos. Es lo que

⁶⁵ Cf. págs. 220-222, 224, 234 sig.

⁶⁶ Pág. 356.

⁶⁷ Pág. 358.

⁶⁸ Pág. 359.

resulta corroborado por la relación —negativa de la filosofía de Romero con otras de nuestros días, que no dejará de sorprender al conocedor de éstas. Y para reducir lo más posible el tema, se reducirá a la confrontación con la filosofía más representativa entre estas otras, como antes se redujo la confrontación con unas primeras filosofías de nuestros días a la hecha con la de Scheler.

Filosofemas de Heidegger son los criticados, sin nombrar al filósofo, cuando muy al principio se procede a enunciar las principales razones que apartan de las interpretaciones, opiniones o tesis a las que se oponen las propias sobre la índole humana, y se incluye entre ellas “la que aduce que el trato práctico o manual con las cosas es el originario y la condición principal para que aparezca la concepción de un mundo objetivo”.⁶⁹ A lo largo de la lectura de la exposición de la intencionalidad como objetivación según la cual lo primario es el “ser ante los ojos”, para decirlo en términos inspirados por los heideggerianos, se recuerdan repetidamente los análisis fenomenológico-existencialistas exhibitorios de la primacía del “ser a la mano” y de la derivación del “ser ante los ojos” —pero en este punto precedieron siquiera tres páginas de crítica (26 a 29) y hay por lo menos otras tantas de conclusión opuesta (65 a 67). Mas al tratar del sujeto y el objeto (*passim*), pero singularmente al sentarse una afirmación como la de que “apenas se resta al sujeto y al objeto su condición de tales, el conocimiento se suprime por imposible”;⁷⁰ al tratar del lenguaje como órgano de la intencional objetivación;⁷¹ de la comunidad como objetivante;⁷² del yo y el mundo del hombre natural;⁷³ de las relaciones de cada uno con los otros, en el capítulo del enmascaramiento, la justificación y la conciencia de sí,⁷⁴ y del abrirse el hombre al mundo y el ser en el mundo del hombre, de las “distintas instancias subjetivas” de “el yo”, “los yos”, el “nosotros”, el “tú”, el “otro”, los otros, el “él”, los ellos⁷⁵ y de la soledad y la compañía,⁷⁶ en el capítulo de la sociabilidad; al tratar de la historicidad y temporalidad del espíritu,⁷⁷ de la distinción entre naturaleza e historia,⁷⁸ de la historicidad en todo el capítulo dedicado a ella⁷⁹ —no se puede dejar de echar de menos, no ya toda referencia expresa, sino incluso toda alusión a los correspondientes análisis heideggerianos, a pesar de la innegable identidad de tema en todos los casos y hasta de terminología en algunos de ellos. Y no se puede dejar de echar de menos tales referencias o alusión siquiera por un par de razones. Los análisis heideggerianos pretenden exhibir lo que resulta ignorado o “contrariado” por las consideraciones de Romero: ¿cómo no hacerse cargo de tamañas objeciones— previas? Pero mucho más profunda y decisiva es la otra razón. Acaban por llamar la atención las veces en que Romero deja expresamente de tratar más o menos un tema. “La insistencia en los problemas concernientes al orden especial del conocimiento nos apartaría de nuestro fin principal, la dilucidación de la idea del hombre.”⁸⁰ “Sin entrar a considerar el gravísimo problema de las relaciones entre inteligencia y razón, anotemos únicamente...”⁸¹ “Este tema nos lleva a otro, de extraordinaria importancia, y que nos contentaremos con plantear: la relación entre inteligencia y razón... No podemos intentar aquí una caracterización de la razón...”⁸² El tema es, sin embargo, capital y reiterado en la obra, decisivo para una teoría del hombre de la orientación de la de Romero. “El problema filosófico que aquí se nos aparece no puede ser más grave e incitante; no nos es lícito detenernos en él.”⁸³ Se trata de la cuestión de la materia y la forma que le plantea la relación entre los órdenes de la realidad, de los que

69 Pág. 23.

70 Pág. 217.

71 Págs. 60 sigs.

72 Págs. 99 sigs.

73 Págs. 145 sigs.

74 Págs. 254 sig.

75 Págs. 285 sigs.

76 Pág. 295.

77 Págs. 164 sig., 196 sig.

78 sig.

78 Págs. 186 sigs.

79 Págs. 303 sigs.

80 Pág. 46.

81 Pág. 73.

82 Pág. 228.

83 Pág. 162.

cada uno de los tres superiores informa con una peculiar forma el inmediato inferior como materia. "No entra en nuestras miras actuales un examen detenido de este género de historicismo; nos hemos de contentar con algunas observaciones sueltas."⁸⁴ Se trata del historicismo rechazado en favor de otro historicismo según se expuso en pasaje anterior. Otras declaraciones semejantes se encuentran en las páginas 163 acerca de "la cuestión metafísica de la libertad; 197 acerca de las maneras de que redime el espíritu, 214 acerca de la teoría de los valores, 255 acerca del choque entre los componentes de la dualidad del hombre, 279 acerca de la cuestión de si el autoconocimiento es un elemento capital del hombre, 290 acerca de la "cuestión de si la experiencia del tú es anterior a la del propio yo", 319 acerca de "la historicidad comunal", 350 acerca de las situaciones en que el sentido de un acto es el que puede tener éste en cuanto tomado por el sujeto como acto suyo, 353 sig. acerca del problema de si la cuestión del sentido gravita más bien sobre el sujeto o sobre los valores. Y no deja de haber pasaje en que el dejar expresamente de tratar, más o menos, temas, parece haber acabado por llamar la atención del propio autor: "Debe tenerse presente que de esta materia, en su mayor parte de cariz social, y cuyo estudio profundizado incumbe por lo tanto a la psicología social y a la sociología, sólo tomaremos en consideración los puntos que nos parecen necesarios para la comprensión del hombre. De la misma manera hemos procedido cada vez que nos hemos visto obligados a tomar en cuenta o rozar ciertos asuntos que parecen rebasar el estricto planteo antropológico."⁸⁵ De las "dejaciones" de la especie de las anteriores se refieren la gran mayoría sin duda a temas accidentales o incidentales, derivados o secundarios, y consisten en dejar los detalles, y sólo una pequeña minoría quizá a temas capitales o fundamentales y consisten en dejar lo esencial. En cambio, en esto parecen consistir la mayoría, si no la totalidad, de las de la otra especie, las referentes a los temas de que se hubiera tratado, a no haber hecho caso omiso de los heideggerianos señalados. Ahora bien, la mayoría de las de aquella especie se justifican inmediatamente por el propio carácter de los temas dejados, tanto más cuanto que algunas declaraciones o insinuaciones del autor hacen esperar publicaciones de desarrollo especial de los más importantes entre tales temas. Mas para las de la otra especie resulta difícil encontrar una explicación. Hay que desechar desde luego la de la ignorancia. Todas las publicaciones de Romero prueban que éste es una de las personas mejor informadas del mundo entero acerca de la filosofía de nuestros días —y de mucho más. ¿Se tratará de que no estima digna de consideración alguna, ni siquiera crítica, o de más consideración y crítica que la de aquella media docena de páginas del principio, las aportaciones que a la teoría del hombre ha hecho el existencialismo en general? . . . Sería un desdén demasiado injustificado, ante el reconocimiento general, positivo y *negativo*, de la significación de tales aportaciones. Y acaba por ocurrirse otra explicación.

Teorías del hombre como las de Scheler y Romero y teorías del hombre como la de Heidegger podrían diferenciarse como sendas Antropologías filosóficas: la primera, de la dimensión vertical de los "grados del ser" superpuestos en el hombre, o de los integrantes "materiales" del hombre, cuerpo vivo, psique intencional, espíritu, en Romero; la segunda, de la dimensión horizontal de los "modos de ser", de los "existenciaros", de las estructuras "formales", pero no estáticas, sino dinámicas, que se cruza con la anterior. La definición del hombre por la dualidad de la pura intencionalidad y el espíritu, con todo lo conflictivo de ella, y la definición del hombre por la "existencia" entendida como "comprensión" de un ser que "le va" al ente cuyo es y como "proyección" de tal ser por "adve-

84 Pág. 312.

85 Pág. 285.

nidero", etc., difieren radicalmente, en un sentido que no parece inexactamente aprehendido conceptuándolas con los conceptos de "material" y "formal" respectivamente. Heidegger niega expresamente, y todo *El Ser y el Tiempo* pretende ser una fundamentación fenomenológica de ello, que el hombre sea radicalmente un cuerpo, más un alma, más un espíritu. Mas tal diferencia respondería a otra más profunda: por más metafísicas que puedan ser las definiciones de la índole de la primera, serían menos ontológicas que las de la índole de la segunda si el *ser* no es tanto una esencia "material", psíquica, o espiritual, o compleja de ambas, cuanto la forma de una "procesualidad" en cuanto tal forma... Esto podría ser el trascender de Romero, descrito por su forma misma más que por sus especificaciones por las materias informadas. Pero no se trata simplemente de la diferenciación de dos Antropologías. Se trata de la relación entre las respectivas teorías del hombre. Se trata de cómo afecten a la intencionalidad y al espíritu de la dimensión vertical las formas existenciales de la dimensión horizontal de la temporalidad. En Romero todo parece reducirse a que aquéllos se desarrollan en el tiempo. Heidegger plantea expresamente, por medio de una referencia a Hegel, el problema de cómo pueda "caer el espíritu en el tiempo", de cómo pueda temporalizarse —historizarse— el espíritu. En Romero, lo dramático del hombre viene del conflicto entre la mera intencionalidad y el espíritu; pero hasta qué punto no se reduzca este conflicto a desenvolverse en el tiempo, sino que radique en la temporalidad que afecta a la intencionalidad y al espíritu, es problema que no se desarrolla. De lo provisorio, precario, contingente incluso del espíritu *por obra de la temporalidad*, no se encuentra, pues, ni la crítica. Y sin embargo, tal afectación de la razón misma por la radical contingencia parece la instancia de más alcance alzada por el existencialismo contra la pretensión de hacer de la Razón lo necesario, lo Absoluto, de que el hombre participa y en que se salva, pretensión suma de la filosofía. El hacer caso omiso de todo esto, es precisamente lo que hay que explicarse.

El diferenciar teorías del hombre de la índole de las de Scheler y Romero y teorías del hombre de la índole de la de Heidegger como sendas Antropologías filosóficas va en contra, por lo menos, de lo que piensa declaradamente Heidegger, para quien las primeras son la Antropología filosófica, mientras que la suya es una Ontología fundamental —fundamental no sólo, por un lado, de la Ontología del ser en general, sino también, por otro lado, de la Antropología filosófica, precisamente. Si se aceptase esta distinción heideggeriana, constandingo, de otra parte, por los propios términos de Romero, que éste concibe su teoría del hombre como una teoría al par filosófica y antropológica, resultaría justificado el hacer caso omiso de los temas de Ontología del ser del hombre, para moverse en lo que puede llamarse la zona intermedia entre la de esta Ontología y la de las disciplinas que especifican y desarrollan los temas de tal zona, como la Teoría de los Valores, la Sociología, la Teoría de la Cultura, etc. A esta explicación puede ocurrirse un reparo: que Romero pretende, incluso expresamente en alguno que otro pasaje, hacer la teoría de la esencia del hombre. Pero a tal reparo cabe esta réplica: que la diferencia entre las dos clases de teorías del hombre podría formularse muy justamente como la que hay entre poner la esencia del hombre en las repetidas esencias "materiales" o en la "existencia" que se pretende concebir como tan distinta de toda esencia, que hay que convertir en muletilla la frasecita "hasta donde se puede hablar de esencia" en semejante concepción —hasta dónde ésta es concebible efectivamente...; y que según lo que se tome por esencia del hombre, ésta sería objeto de la Antropología filosófica o de la Ontología del ser del hombre. En conclusión, se trataría, en último término, de la cuestión del concepto

mismo de "teoría del hombre", de qué sea ésta, en qué consista, cuál sea su lugar. Mas esta cuestión ni siquiera se plantea.

Todo ello da a esta teoría del hombre una pátina de arcaísmo —del arcaísmo que pueda caber en un cuarto de siglo, que es el espacio de tiempo aproximadamente transcurrido entre la muerte de Scheler y la publicación de *El Ser y el Tiempo* y la aparición de esta teoría del hombre. Mas, en todo caso, en el nivel y en la zona en que se mueve, se mueve en forma suficiente para justificar una cuádruple valoración positiva de ella: por su arquitectura sintética, por su riqueza de contenidos, por las excelencias de su estilo y por las críticas que es capaz de suscitar. Sobre su arquitectura, superfluo añadir nada a la primera parte de esta reseña. A la riqueza de contenidos contribuye la erudición de Romero, que en puntos es de cosas ya tan raras como aquella de que da muestra, por ejemplo, en las páginas 48 y sigs. o en la nota de la página 245. Pero lo más notable de la misma riqueza son las vistas nuevas y agudas esparcidas por toda la obra, y que van desde simples detalles hasta largos contextos íntegros y desde las interpretaciones de otras filosofías hasta las descripciones de fenómenos nuevos —o que de tales parecen a fuerza de ser nuevas por perfectas. Además de las que habrán saltado a la vista del lector de esta reseña, he aquí una serie de meros ejemplos anotados al paso de la lectura: la interpretación de Leibniz;⁸⁶ el paradójico defender lo natural culturalizándolo y el ser el conocimiento la única función humana que no culturaliza el objeto a que apunta;⁸⁷ la no identificación de la oposición entre lo humano natural y lo espiritual con la distinción entre lo malo y lo bueno moral, aunque la moralidad absoluta pertenezca exclusivamente a la esfera del espíritu.⁸⁸ "Sobre el valor ético";⁸⁹ los modos de justificación;⁹⁰ los tipos expansivo y concentrado como concededores de sí;⁹¹ la parte que en la crisis actual es probable que tenga la decisión cada vez mayor del hombre de elaborar activa y aun planeadamente la historia;⁹² las derechas, izquierdas y centros como posturas tan permanentes que configuran tipos humanos;⁹³ toda la fenomenología del "sentido".⁹⁴ Saltando del extremo del fondo al de la forma, no es posible dejar de señalar las dos excelencias, a su vez extremas, de la terminología frecuentemente nueva y siempre feliz por lo apropiada en el doble sentido de lo castiza idiomáticamente y lo adecuada objetiva o fenoménicamente y rigurosa conceptualmente ("colonización", "ponerse a los objetos", "ponerse a sí"...), y de la elocución que concilia lo rico y lo sabroso con lo exacto y lo claro y que llega en más de un lugar a discurso de alta y bella elocuencia (ej., la aparición de la intencionalidad, en las páginas 82 sigs., particularmente la primera mitad de la 84). Finalmente: las obras maestras de la filosofía son aquellas que vienen dando pábulo a la polémica que es la historia de la filosofía, sin duda esencialmente y quizá eternamente.

Por todo, es, en definitiva, la *Teoría del Hombre* 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* (el *Essay on Man*) 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; y digna de emparejarse, dentro de la línea histórica del pensamiento hispanoamericano, con la sola *Filosofía del Entendimiento* de Bello, como señeras obras representativas de una original incorporación al pensamiento de lengua

⁸⁶ Págs. 30 sig.

⁸⁷ Págs. 119 sig.

⁸⁸ Pág. 152.

⁸⁹ Págs. 230 sigs.

⁹⁰ Págs. 270 sig.

⁹¹ Págs. 277 sig.

⁹² Pág. 320.

⁹³ Págs. 320 sigs.

⁹⁴ Págs. 338 sigs.

española de sendas etapas capitales de la filosofía universal del hombre y, en general, lo que asegura a la una el puesto de clásico eminentísimo que ya se ha asegurado la otra.

JOSÉ GAOS

Universidad Nacional Autónoma de México.

LA "LÓGICA DEL JUICIO JURÍDICO" DE EDUARDO GARCÍA MÁYNEZ

En esta publicación prosigue el Dr. García Máynez la obra iniciada con sus publicaciones anteriores *Introducción a la Lógica Jurídica* y *Los Principios de la Ontología Formal del Derecho y su Expresión Simbólica*. La obra es en conjunto de fundación de la Ontología y la Lógica formales del derecho. De "fundación", más aún que de "fundamentación": la fundamentación de una disciplina puede ser una nueva fundamentación de una disciplina ya fundada; la fundación de una disciplina implica el fundamentarla, por primera vez. La fundación se lleva a cabo en el presente caso por una doble vía: utilización de la Ontología y la Lógica formales ya existentes, pero con la intención de no quedarse en una mera aplicación de sus formas generales a la materia jurídica, sino de descubrir y precisar lo que desde luego parece haber en las formas jurídicas mismas de peculiar, si no de absolutamente irreducible a las de la Ontología y la Lógica generales, lo que puede reobrar sobre estas mismas; y utilización en particular de la Lógica matemática, con la intención también de no quedarse en la mera formulación lógico-matemática de la Ontología y la Lógica jurídicas, sino además de atender a las posibles repercusiones de la formulación sobre los dos términos envueltos en ella. La *Introducción a la Lógica Jurídica* trató de los principios lógico-jurídicos correspondientes a los lógico-puros y ontológico-puros de identidad, contradicción, tercio excluso y razón suficiente, o un tema que se sale del dominio de la Lógica para entrar en el de la Ontología. La *Lógica del Juicio Jurídico* es la primera parte de la Lógica Jurídica propia y completa, cuyas partes segunda y tercera son las correspondientes a la Lógica del Concepto y Lógica del Raciocinio (pág. 85), que es de esperar publique también García Máynez, para dar término cabal a la obra en marcha.

La *Lógica del Juicio Jurídico* puede dividirse en dos grandes partes: el estudio del juicio en general y de la norma de derecho en particular, pero a su vez también en general, o prescindiendo de la clasificación del juicio en general y de la norma de derecho desde los puntos de vista de la cualidad, la cantidad, la relación y la modalidad (capítulos I-III), y el estudio del juicio en general y de la norma de derecho desde estos cuatro puntos de vista (capítulos IV-VII). El capítulo VIII y último viene a ser un apéndice acerca de "la tesis de Kelsen sobre la estructura lógica de la norma de derecho".

El capítulo I se ocupa con la proposición y el juicio "desde el punto de vista de la lógica pura" y "desde el ángulo visual de la lógica jurídica", en sendas subdivisiones. La novedad capital aportada por la consideración bajo el ángulo visual jurídico a las tesis de la lógica pura aceptadas por García Máynez, que son principalmente las de Husserl y su escuela, está en distinguir en el tercero de los "planos" de las proposiciones, de los juicios y de los contenidos objetivos a que éstos se refieren, los dos "niveles" de los *hechos condicionantes* de las consecuen-