

X HUGO RODRIGUEZ ALCALA

X La obra filosófica de Francisco
Romero



ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

Crítica del Racionalismo. Parménides, Descartes

La filosofía nació como racionalismo dogmático. Al plantearse el problema de la sustancia la realidad fué escindida en dos planos: el mundo sensible y el mundo inteligible. El primero nos era dado por los sentidos y constituía mero engaño, pura fantasmagoría. El segundo era el mundo verdadero y, su única vía de acceso, la razón. Descalificado el testimonio de los sentidos—reflejo de lo fenoménico, aparential—, restaba la razón como forma exclusiva y valedera de conocimiento. La razón, se creía, penetraba en la entraña misma de la realidad, en lo en sí, allende la ilusión de los sentidos. Sin rival como poder cognoscitivo, tenía así completa libertad para imponer sus demandas.

"Desde el primer instante" —escribe Romero— "hallamos que hay una exigencia de la razón que nos salta a la vista y se nos impone como su más enérgico imperativo: precisamente aquello que informa el capital principio lógico, la identidad." (1) La identidad es una exigencia que aparece bajo varias formas, ya como homogeneidad o identidad simultánea; como identidad de lo uno y lo otro, con o sin prescindencia del tiempo; ya como estabilidad, fijeza, permanencia, en procesos en que intervienen la duración y el cambio. Dicho de otro modo: en virtud de la exigencia mencionada, la realidad era concebida como idéntica a sí misma. No se operaba en ella trascendencia alguna; antes

(1) Romero. "Sobre los problemas de la razón y de la metafísica", en **Papeles para una filosofía**, Pág. 101.

bien, todo en ella permanecía idéntico a sí propio, inmanente, fijo, inmutable.

"Parménides, el racionalista ejemplar de la Antigüedad" —afirma Romero— "y acaso el único racionalista consecuente de toda la historia de la filosofía, llama a juicio al ser ante el tribunal de la razón, pero de una razón estricta, intransigente. Como sólo lo racional es real, despoja al ser de cualquier atributo inaceptable para la razón; y decreta que el ser no ha tenido comienzo ni tendrá fin, que es homogéneo, inmutable, indivisible, inmóvil". (2)

El ser así aparece como un conjunto de negaciones, de privaciones antes que de positivas determinaciones. La razón dogmática y despótica inicia de este modo su prolongado predominio metafísico desterrando de la realidad todo lo que se agolpaba en la experiencia inmediata de los sentidos, esto es, la riquísima multiplicidad de lo fenoménico. Ahora bien: esta exigencia de identidad en la racionalidad estricta era inaceptable por su misma radicalidad. La absoluta inmanencia decretada por la razón tenía por fuerza que ser más tarde relativizada, atenuada. Cualquier cambio sufrido por la realidad no podía menos de entrañar aunque fuera un mínimo dejar de ser ella misma, un mínimo trascender de sí misma. Y el radicalismo parmenideo hacía imposible el paso del mundo inteligible al mundo sensible. Su tentativa de omnimoda inmanentización tenía, pues, que ser rechazada, y lo fué. Pero aquella tentativa del filósofo de Elea, máxima avilantez racional, constituirá desde entonces algo así como un inconfesado **desideratum**, un paradigma al que el racionalismo posterior miraría para siempre con nostalgia, como un renuente monarca constitucional evocaría los tiempos mejores del absolutismo.

Era preciso, pues, salvar el abismo entre los dos planos en que la realidad se había escindido. Esta iba a ser la hazaña de Descartes. La solución consistió en la incorporación del movimiento al ser y fué un compromiso entre la exigencia de identidad absoluta y la necesidad de dar razón del mundo fenoménico. El ser inmóvil se hizo movedizo, admitió en sí el cambio. Pero este cambio era sólo un **cambio impuesto**: la realidad, en rigor, quedaba idéntica a sí mis-

(2) Romero. "Sobre la razón y el racionalismo", en **Filosofía de ayer y de hoy**, Pág. 47.

ma. A la postre se reconocía únicamente una alteración en los conjuntos. Las partes permanecían inmanentes, ajenas al trascender de la totalidad. En suma: el movimiento era un cuasi-cambio.

Este compromiso se llamó **mecanismo**. "La ciencia nueva" —escribe Romero— "había sometido ya las cosas al régimen mecánico, pero la constitución de un gran mecanismo filosófico es obra de Descartes. . . . Durante largo tiempo no ha sido concebible una interpretación segura de las cosas, sobre base diferente. La dignificación metafísica del movimiento, su introducción en la intimidad del ser físico, es uno de los grandes méritos de Descartes, y significa la más importante ampliación de aquel racionalismo extremo que representó Parménides en la Antigüedad. No era sólo la movilización de la inmóvil realidad de Parménides, sino la posibilidad de pasar de las determinaciones cuantitativas del ser a las cualidades dadas en la percepción". (3)

No obstante, esta dignificación metafísica del movimiento no era otra cosa más que un necesario oportunismo, una atenuación del "programa máximo de la razón" trazado por Parménides y, en rigor, constituyó sólo un **modus vivendi** de lo racional en el movedizo mundo de los fenómenos. (4) Abandonada en parte la existencia de racionalizar omnímodamente el ser, se racionalizaba al máximo el ser-fenómeno. He aquí el supremo logro del mecanismo en su afán de salvar la inmanencia. Porque racionalizar es inmanentizar, negar toda irracional transcendencia; en suma, mecanizar.

Otra exigencia de la razón es, según Romero, la de claridad, entendida ésta como transparencia. La máxima inteligibilidad se opera, para la mirada racionalista, sobre aquello que, además de ser idéntico a sí mismo, es también transparente: "Que el anhelo de transparencia es consustancial con la razón extrema, con el funcionamiento libérrimo de la razón, no me parece discutible. Recuérdese que los cuerpos naturales elegidos por la primera especulación para elevarlos a la dignidad de sustancia única, el agua y el

(3) Romero. "Descartes en la filosofía y en la historia", **Cursos y Conferencias**, Vol. XXVII, núm. 219, año XIX, junio, 1950, Págs. 99-100.

(4) Romero. "Sobre la razón y el racionalismo", **Filosofía de ayer y de hoy**, Pág. 34.

aire, son cuerpos transparentes; recuérdese el ser de Parménides y la sustancia-espacio de Descartes". (5)

Como la opacidad es rebelde a la inteligibilidad, dos son los arbitrios de que la razón se ha valido para penetrar aquélla con la mirada a fin de transparentarla. El primer arbitrio: "purificar" la realidad; el segundo: acribillarla de agujeros. "La primera solución" —asevera Romero— "es la de Parménides y la segunda es el atomismo. Este último arbitrio, comenta ingeniosamente el filósofo, "fué al mismo tiempo una arbitrariedad". (6)

No podemos ni soslayar aquí el cúmulo de sugerencias contenidas en los enfoques críticos del pensador argetino. Bástenos subrayar los puntos principales de esta apretadísima síntesis: la aseveración de que racionalizar es inmanentizar, la caracterización del mecanismo como **modus vivendi** para verificar el paso de lo inteligible a lo sensible; y la concepción del atomismo como un medio de lograr la transparencia exigida por la razón.

El racionalismo de la Edad Moderna será el ejercicio tres veces secular de las dos exigencias más perentorias de la razón. En el positivismo mecanicista, atomista, doctrina vigente aún en la Argentina cuando Romero inicia su carrera, culminará el afán inmanentizador cuyo secreto el filósofo pugnará por descubrir. Este secreto actuante en el corazón del positivismo no es otro que el secreto de la razón: la razón "quiere algo que no se atreve a confesar: anhela que lo real sea en última instancia el espacio neutro, la relación o el número, el vacío, la nada". (7)

De aquí que el método de la razón sea el análisis. Y analizar es partir, diseccionar, descomponer, pulverizar. En suma: el análisis racional volatiza el complejísimo ser de la realidad. "No se conoce sino lo que se deshace" viene a decir el racionalismo, que, sin sospecharlo, aspira a la total destrucción del ente, a su identificación con la nada. (8)

En esta crítica del analitismo racionalista Romero está en total acuerdo con Ortega y Gasset, tal como el filósofo de la razón vital lo enfoca en su ensayo "Ni vitalismo ni

(5) Romero, **Papeles**, Pág. 104.

(6) **Ibid.**

(7) **Ibid.**, Pág. 108.

(8) **Ibid.**

racionalismo". Ahora bien, no está demás una advertencia que la podemos hacer parafraseando al mismo Ortega cuando éste define su actitud frente al racionalismo: La ideología de Romero no va contra la razón sino contra el racionalismo. (9) Romero no preconiza el irracionalismo. Lo que él postula es que la razón deponga su soberbia, reconozca sus limitaciones para que, en vez de deformar la realidad, sea capaz de apresarla en su riquísima complejidad. Esto supone un empirismo más cabal y cauteloso y un racionalismo que admita lo irracional. (10)

Racionalismo y Temporalidad.

"Para un Descartes, por ejemplo, la realidad temporal, la multiplicidad riquísima de la experiencia inmediata, importaba muy poco, la miraba de soslayo, en el afán de que transparentándose, permitiese ver la sustancia. . . ." Aquí Romero se refiere a la "refinada hipocresía" de Descartes cuando, al examinar un pedazo de cera recién salido de la colmena —en el cual las cualidades secundarias se manifiestan en toda su frescura y lozanía—, parece interesarse en la cera misma, con su dulzura de miel y su perfume de flores. **Sumamus, exempli causa, hanc ceram: numperrime ex favis fuit educta; nondum amisit omnem saporem sui mellis; nonnihil retient odoris florum ex quibus collecta est; ejus color, figura, magnitudo, manifesta sunt. . .** (11)" Farsa, farsa evidente de quien no tiene ojos más que para lo uno que presiente tras lo diverso; para lo inmutable y perenne que adivina —o anhela— tras lo cambiante y perecedor".

En efecto, la razón en Descartes niega en la sustancia física toda determinación positiva; la irrealiza decretando que ésta sea mero espacio: "Mas he aquí" —dice Descartes—, "que mientras estoy hablando, acercan (la cera) al

(9) Cf. *Papeles*, Pág. 108 y *Filosofía de ayer y de hoy*, Págs. 103-105.

(10) Sobre el "nuevo empirismo" que postula Romero, véase: "Índice de Problemas", en *Filosofía de ayer y de hoy*, Págs. 202-203; "Dos concepciones de la Realidad", en *Filosofía contemporánea*, Págs. 62-69; "Enrique José Varona", en *Filosofía y problemas*, Págs. 32-33; sobre el "nuevo racionalismo", véase el citado ensayo "Dos concepciones de la realidad", Pág. 79.

(11) Descartes, *Meditaciones de prima philosophia*. París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1946, Meditatio II, Pág. 30.

fuego; lo que quedaba de sabor se exhala, el olor se evapora, el color cambia, la figura se pierde..." (12)

He aquí a la razón en su tiránico ejercicio de unificación, arrastrada por esa tendencia monista de ver en lo diverso y complejo, lo uno e idéntico. Ahora bien, ¿qué actitud asumirá la razón ante el tiempo? Lo temporal es pura trascendencia, inaprehensible irracionalidad. Pues las exigencias racionales de identidad y transparencia funcionarían consecuentes consigo mismas: se imponía la necesidad de racionalizar aquella fluencia trascendente, e inmanentizándola, quedó espacializada:

"La metafísica de Parménides, la de la sustancia extensa de Descartes, son confesadamente espacialistas... El racionalismo parece condenado a buscar paradigmas sumos en el espacio o en la idealidad... la racionalización estricta se logra únicamente recurriendo al espacio vacío y a la idealidad, formas ambas de esa **transparencia** que la razón anhela... el espacio puro es por su estatismo pura inmanencia, y cada una de sus porciones imaginables no puede pensarse sino como inmanente a sí misma". (13)

El análisis racional, pues, inmanentiza el tiempo destruyéndolo, atomizándolo. Así la razón logra una abstracción dócilmente manejable y aquella rebelde ininteligibilidad queda al fin domesticada. Espacio y tiempo han sido "purificados", homogenizados, y ahora la razón puede dominarlos geométricamente. En el último caso, en el de la temporalidad, la culpa era del tiempo mismo que, después de todo, ni era claro ni distinto...

El intemporalismo de la razón atendía a las esencias inteligibles. Fascinada por lo intemporal, la razón exaltaba las esencias y menospreciaba las existencias. El racionalismo estricto es inexistencialista, porque las existencias, instancias concretas perecederas, carecen del prestigio de lo universal y de lo intemporal. De aquí el desdén racionalista hacia el mundo histórico y su sobreestima del mundo natural, tal como aquél lo concebía. Esta desestima de lo histórico obstaculizaba una sistematización de los valores —racionalmente inaprehensibles—, los cuales se descubren y realizan en la historia. En suma: el racionalismo se muestra-

(12) Romero. "Actualidad de la ontología". *Filosofía contemporánea*, Pág. 193

(13) Romero. "Temporalismo". *Filosofía contemporánea*, Pág. 51.

ba impotente para estructurar una teoría adecuada de la historia, del valor, de la cultura y del hombre. (14)

Y es que el racionalismo, aferrado al dogma de que razón y realidad coinciden, no podía advertir el que aquella coincidencia fuera sólo parcial y que, por lo tanto, existiese una zona de irracionalidad inaccesible para él —los valores, por ejemplo, cuya captación no es racional sino emocional.

El tramontar del racionalismo permitió que volvieran del exilio filosófico o se liberaran de servidumbres metafísicas varios temas de la filosofía actual. Por ejemplo, el tiempo. "Es verosímil por lo menos" —afirma Romero— "que la temporalidad sea dimensión y atributo de lo que es realmente..." (15)

El Positivismo.

"Est-il possible —pregunta M. Gilson refiriéndose a Descartes y al escolasticismo— de bien comprendre un philosophe si l'on ignore une doctrine que ce philosophe avait constamment présente à la pensée qu'il élaborait la sienne?" Lo mismo debemos preguntarnos nosotros con respecto a Francisco Romero y al positivismo. Esta fué la doctrina que el filósofo argentino tuvo de continuo presente en su pensamiento mientras elaboraba él el suyo propio.

En la ya vasta obra romeriana las caracterizaciones y refutaciones del positivismo son numerosísimas. Nosotros no tenemos espacio aquí para entrar en pormenores y nos vemos obligados a soslayar tan sólo algunos puntos de la polémica del filósofo con la doctrina cuya superación se le imponía.

Romero distingue una **etapa** de un **movimiento** positivista. El positivismo como etapa es una época de la espiritualidad de Occidente que transcurre desde 1830 a 1880 más o menos. El positivismo como movimiento no tiene adscripción en el tiempo, esto es, no es una época sino una actitud. Constituye una vieja tendencia del espíritu humano —acaso, permanente—, que se manifiesta en una postura naturalista frente al universo.

La etapa positivista, por el contrario, está adscrita al

(14) *Ibid.*, Pág. 52.

(15) *Ibid.*, Pág. 54.

siglo XIX, **dura** unos cincuenta años, tiene un clima peculiar y manifiesta preferencias y puntos de vista propios. Ahora bien, etapa positivista no significa **grandeza y decadencia del Positivismo estricto**; no significa tan sólo la preponderancia de las doctrinas de un Comte, un Mill, un Spencer. Comprende también un positivismo de sentido más elástico que abraza el materialismo histórico de Marx, el naturalismo romántico de Nietzsche, el mecanismo biológico de Darwin, el racismo de un Gobineau, el científicismo de un Strauss. Es por eso por lo que Romero afirma que la etapa positivista fué positivismo más materialismo. En cuanto al positivismo verdadero, esto es, el de Comte, su fundador, y el de sus grandes campeones ingleses, fué una modernización ochecentista del empirismo de los siglos XVII y XVIII. El científicismo materialista, por otra parte, era en rigor la ciencia coetánea que se arrogaba el papel de metafísica. Dicho de otro modo: el mecanismo de herencia cartesiana convertido en interpretación de la realidad total.

Tanto el positivismo como el científicismo aparecen al alejarse la marea del movimiento romántico que invade a Europa a comienzos del siglo. Ambos recurren a las ideas del pasado mediato para combatir las del inmediato. Se reivindica la herencia "barroca" e iluminista. Porque si el Romanticismo fué una época de revolución contra lo **moderno**, el positivismo fué restauración del **ancien régime** ideológico. Pues bien, esta restauración reentroniza —en el positivismo estricto—, no sólo el empirismo sino el racionalismo. Comte introduce en su sistema mucho contrabando cartesiano y establece una alianza de empirismo y racionalismo. Mas como toda restauración supone compromisos, la **philosophie positive** admite "más de un ingrediente romántico"... (16) Aquí, con ciertas reservas, Romero traza una síntesis histórica fundada en una noción de acción y reacción en la dinámica de las ideas: el Renacimiento reacciona contra la Edad Media; el Romanticismo contra la Ilustración; la etapa positivista, contra el Romanticismo.

El científicismo arraigaba en el materialismo del siglo XVIII, como ya se dijo, y era además un racionalismo que se ignoraba, pues, profesando limitarse a los resultados de

(16) Romero. "El positivismo: etapa y movimiento", en **Filosofía de la persona**, Pág. 100.

la experiencia científica, en rigor excogitaba, con gran entusiasmo metafísico y escasa cautela empírica, las últimas conclusiones del mecanismo cartesiano de la **res extensa**. (17)

En las obras de Comte, Mill, Spencer, Darwin, Buchner, Strauss, Taine, etc., la etapa positivista expone su ideario, esto es, por un lado, el positivismo verdadero; por otro, el cientificismo materialista. Restauración de la Edad Moderna, el positivismo-etapa representa la culminación de la concepción mecánica del mundo. El mecanicismo de Galileo y Descartes llega al clímax con la hazaña de Darwin, el cual impone la mecanización al orbe biológico. La inmanentización omnímoda de la realidad tocaba a su fin. La Edad Moderna celebraba su total triunfo en la restauración positivista: ésta cumplía cabalmente un programa postulado por el Renacimiento y delineado por el Barroco. (18) Este programa no era otro que el de negar, superar, subsistir el trascendentismo medieval. He aquí en síntesis la historia del gigantesco esfuerzo de inmanentización iniciado desde la aurora de la Edad Moderna y culminado en Darwin.

"El cartesianismo es la inmanentización del saber; el protestantismo es la inmanentización del creer; el derecho natural es la inmanentización del poder". (19) Conocimiento, creencia y soberanía se desplazan de su sitio trascendentista y se los inmanentiza en el individuo, al que la Edad Moderna proclama "fuente, origen o depósito" de los tres.

José Ferrater Mora ha indicado que el pensamiento de Romero "conduce a una filosofía de la historia basada en la distinción entre las épocas de predominio de la trascendencia o de la inmanencia... que, al ejercer una crítica de la modernidad como época orientada por su racionalismo hacia la total inmanentización de la vida, permita comprobar los rasgos del tiempo presente ya preparados desde el romanticismo, y en los cuales, a semejanza con la Edad Media, predomina el impetu trascendente". (20) Esta aclara-

(17) Romero "Itinerario de la filosofía contemporánea y la crisis", en **Papeles**, Pág. 126.

(18) Romero. "Programa de una filosofía", en **Papeles**, Págs. 20-2.

(19) *Ibid.* Pág. 21.

(20) J. Ferrater Mora. **Diccionario de filosofía**, México, Editorial Atlante, 1944, Pág. 604. Cf. Romero, **Papeles**, Pág. 27.

ción del meditador barcelonés, transcripta acaso con excesiva anticipación, podría sin embargo alumbrarnos el camino hacia una más cabal comprensión de las ideas de Romero. De modo que recapitulemos en pocas palabras lo ya dicho:

Contra el racionalismo de la Edad Moderna, reacciona el Romanticismo. Esto es lo que el filósofo argentino llama revolución. A esta revolución sigue el positivismo, es decir, restauración. Esto supone dos épocas inmanentistas con un intervalo opuesto. Pues bien: ese intervalo, digámoslo ahora, fué trascendentista. Cabe preguntarnos entonces, ¿qué es nuestro tiempo? Romero nos responde así: tras la restauración positivista, se inició la normalidad, esto es, la filosofía actual, en que predomina una orientación trascendentista. Pues la gigantesca fábrica construída sobre la concepción mecanicista del mundo, comenzó a agrietarse, a amenazar ruina y a desplomarse por fin sobre el umbral de nuestro siglo. Y fué tarea de nuestro tiempo el acarrear hacia el pasado los escombros del positivismo para reedificar la filosofía sobre cimientos echados, décadas atrás, por geniales románticos.

Trascendentismo y estructuralismo.

El Romanticismo vislumbró en la idea del devenir un trascendentismo consustancial al proceso cósmico. La tesis de Heráclito secularmente había sido considerada como una herejía filosófica. Ya Platón se había pronunciado contra ella en la Antigüedad. Y en el otoño de la Ilustración, "la idea de la trascendencia" —escribe el neokantiano Francisco Larroyo—, "...fué sentenciada a muerte" por Kant. "La **Crítica de la razón pura** es el documento memorable de este histórico juicio". (21) Por eso, Romero, en su poema "Heráclito" —filósofo cuya doctrina le atrajo desde su juventud y a quien dedicó los últimos versos que de él conocemos—, decía en 1933 al gran heterodoxo de Efeso:

(21) Francisco Larroyo. **Exposición y crítica del personalismo espiritualista de nuestro tiempo. Misiva a Francisco Romero.** México, Ediciones "Logos" de México, 1941, Pág. 114.

Tú, de Tales a Kant, fuiste el único hereje...

El Romanticismo revisó al fin el fallo adverso de Platón contra el devenir heracliteo y la idea de evolución triunfó definitivamente con Hegel. La subsecuente restauración positivista, no pudiendo prescindir de esta noción, la aclimató a la época, esto es, la mecanizó, la inmanentizó. Y así el evolucionismo cósmico de Spencer y el evolucionismo biológico de Darwin fueron dos traducciones parejas de la idea del devenir romántico al lenguaje inmanentista del mecanismo.

Otra gran intuición romántica fué la noción de estructura. "El concepto de estructura es afín —sin que con ella coincida— a la concepción organicista, de venerable antigüedad en la interpretación filosófica de la realidad... Pertenec... al grupo de temas que constituyen el magnífico hallazgo romántico, intuiciones de incalculable porvenir que el Romanticismo apenas aprovecha aunque las exhiba con entusiasmo —como quien desentierra un tesoro y sólo atina a extasiarse con la recién allegada riqueza, que luego crecerá en manos de sus herederos". (22)

El estructuralismo será la noción llamada a superar el atomismo. El atomismo fué, como ya se ha dicho, un arbitrio — y una arbitrariedad— empleado por la razón en su voluntad de transparencia. "La teoría de que la materia consiste en átomos— escribe Bertrand Russell—, esto es, en pequeñas partículas indivisibles, se debe a los griegos, pero en ellos sólo fué una especulación... la teoría en sí, en su forma asumida en el siglo XIX, se debe a Dalton. Se descubrió que había un número de "elementos" y que otras sustancias eran compuestos de estos elementos. Se vió que las sustancias compuestas se componían de "moléculas", que cada molécula estaba compuesta de átomos... Se supuso, hasta que se descubrió la radio-actividad, que los átomos eran indestructibles e inalterables". (23)

(22) Papeles, Pág. 9.

(23) Bertrand Russell. *Philosophy*. New York, Norton & Company, 1943, Pág.

Estos elementos indestructibles e inalterables —átomos descubiertos en la química— constituyeron la clave de interpretación no sólo del mundo físico sino del mundo del hombre y la vida. El asociacionismo de Hume es el caso ejemplar de la aplicación de una interpretación de la realidad física a la realidad psíquica.

"El positivismo —afirma Alfred North Whitehead— se apropió el atomismo de Hume, con el mismo Hume como líder". Hume había enunciado "la doctrina de que los últimos elementos, dados subjetivamente en la actividad cognoscitiva, eran las impresiones o sensaciones, que se precipitaban por el flujo de la experiencia, asociadas como memorias, suscitando emociones y expectativas". (24)

El átomo de la química pasaba así a la epistemología, a la psicología. "En el fondo —dice Romero— el mismo paradigma servía para comprender la vida psíquica en la psicología de Hume a Wundt; la constitución de las sustancias en la química, y el sistema del mundo en la cosmología de Newton. En esta concepción universal, sin duda de una gran elegancia intelectual, todo se construía utilizando dos únicos tipos de ingredientes: unidades sustanciales y fuerzas. Unidades sustanciales y fuerzas son los protagonistas del drama cósmico en el mecanicismo, concepción que no se contentó con ser una versión de la realidad física, sino que pretendió dar cuenta en última instancia del hombre, de la sociedad, de la historia". (25)

La noción de estructura desplaza ahora la interpretación atomística, aditativa de la realidad. "El anterior positivismo —asevera Ernest Cassirer— fué superado por un nuevo principio que podemos llamar estructuralismo". (26)

Ahora bien, ¿qué es estructura? El profesor Brightman, en un excelente estudio sobre el filósofo argentino, dice: "Por estructura, Romero parece entender un todo, una totalidad orgánica, una entidad compleja tal que sus propiedades como un todo no se pueden deducir de las propiedades

(24) Alfred N. Whitehead. **Adventures of Ideas**. New York, The Mcmillan Company, 1943, Págs. 159-160.

(25) Romero. "Dos concepciones de la realidad". **Filosofía contemporánea**, Pág. 61.

(26) Ernst Cassirer. **An essay on man**. New Haven, Yale University Press, 1948, Pág. 122.

de sus partes". (27) Esta es la nota fundamental de la estructura: su irreductibilidad. Romero, que considera ser este concepto una categoría fundamental —filosófica y científica—, advierte que es tarea de nuestro tiempo y aun lo será de los tiempos venideros, el estudio de la estructura en sí, de sus especies, de su funcionamiento, de sus relaciones con las categorías tradicionales.

Atengámonos, pues, a considerar la estructura como un todo irreducible a sus componentes, lo cual supone que la estructura entraña peculiaridad, novedad, trascendencia de las partes en la constitución del todo, pues si en el todo aditivo, atomístico, se afirmaba la inmanencia, en la totalidad estructural se afirma la trascendencia.

"Entre el agua y las porciones de oxígeno e hidrógeno que la componen —arguye Romero—, hay un abismo: el abismo entre los momentos de inmanencia, y el puente de la trascendencia que los une tendido sobre el vacío. Sólo trascendiéndose componen agua el oxígeno y el hidrógeno. La razón, ignorando el puente y saltando sobre el vacío sin verlo, pasa tranquilamente de $H_2 + O$ a H_2O sin notar el tránsito... Propíñese $H_2 + O$ a un sediento y él se encargará de hacernos ver la distancia más que astronómica que separa a $H_2 + O$ del agua..." (28)

Como se ve, las nociones de trascendencia y de estructura se articulan íntimamente en el pensamiento de Romero. Al aplicar ambas categorías a la interpretación de la realidad total, el pensador argentino llega a esta conclusión, ya bien atrás anticipada: "Ser es trascender". Rechazada la estricta exigencia racional de identidad, que, como se ha dicho, lleva forzosamente a la inmanentización, saltan a la vista dos postulados romerianos operantes en su crítica del racionalismo:

El primero: no hay coincidencia perfecta entre razón y realidad; el segundo, que la trascendencia no "entra en los marcos racionales". (29)

La noción de evolución prohibida por el Romanticismo y adulterada por el positivismo al ser sometida a la meca-

(27) Edgar S. Brightman. "Structure and transcendence of the thought of Francisco Romero", *Philosophy and phenomenological research*, Vol. IV, núm. 2, december, 1943, Pág. 136.

(28) Romero. *Papeles*, Pág. 26.

(29) *Ibid.*, Pág. 25.

nización de Spencer y Darwin ha sido desenmanentizada en nuestro tiempo. De aquí que en las filosofías novecentistas la evolución de un Bergson sea creadora y en Simmel aparezca como trascendencia vital.

Monismo Trascendentista y Pluralismo Ontológico.

"La serie cuerpo físico, ser vivo, psique, espíritu, muestra un crecimiento del trascender, y este crecimiento llega al máximo posible en el espíritu. Lo físico, lo vivo, lo psíquico, lo espiritual, son como etapas de la trascendencia, cada una superior a la que le precede, y en la última el trascender se hace total, absoluto". (30) En esta jerarquía de los entes que Romero establece desde el punto de vista del trascender, no se afirma que el escalón más bajo sea de total inmanencia. Antes por el contrario, la realidad física es trascendencia en potencia, invisible pero posible. Ella, según Romero, "parece una trascendencia dormida, el haz de las trascendencias posibles en cuanto no actualizadas". Pero como esa posibilidad no es patente, y la apariencia de lo inmanente se impone en lo físico como segura evidencia, el atomismo mecánico ve en la realidad física la "realidad" conforme a cuyo patrón se inmanentizarían las demás realidades. Por eso esta interpretación realizada **desde abajo**, juzgaría aparente la trascendencia **visible** de los entes de rango superior en la jerarquía ontológica. Tal sucedió en el biologismo mecánico del darwinismo. Bergson corregirá esta interpretación **desde más arriba**, y su teoría del **élan vital** será un enérgico vitalismo trascendentista. En el rango de lo psíquico, la teoría de la conciencia como intencionalidad afirmará la trascendencia desde el escalón inmediato superior. Romero afirma la trascendencia desde lo espiritual y la postula en el rango más bajo, el de lo físico. De aquí su teoría de un monismo de trascendencia y de un pluralismo ontológico. En suma: Ser es trascender.

John H. Hershey, resumiendo el trascendentismo romeriano, escribe: "The highest possible realm is that of spirituality, absolute values, essences. The spirit transcends the psychical; the psychical, the living; the living the psy-

(30) Ibid., Pág. 14.

chical. Transcendence is least visible in the physical and is completely manifest in the spiritual". (31) Y traduce el párrafo de Romero que, en el original, dice:

"El ímpetu trascendente circula dentro de cada plano, lo agita como una marea y a veces como un temporal, ensaya dentro de su contorno todas las posibilidades —él mismo parece posibilidad pura que va cuajando en realizaciones. De pronto halla una brecha, un resquicio para el escape, y sin abandonar su tarea en el territorio conquistado, asciende a otro plano por el cual puede moverse con mayor libertad". (32).

En este párrafo de Romero el ímpetu trascendente recuerda la fraseología bergsoniana del **élan vital**, doctrina que Alejandro Korn ha explicado en la Argentina con la metáfora del gran río Paraná despeñándose desde el trópico en fecunda corriente de vida. (33) Pero el ímpetu trascendente es más comprensivo que el ímpetu vital en Bergson y que la Voluntad de Schopenhauer según el mismo Romero nos lo dice al afirmar que la metafísica es posible y que hay una categoría capaz de aprehender el dato metafísico:

"Hay en mí entender una categoría de realidad que puede ser la suprema e idéntica con la realidad misma, que, aplicada sobre las metafísicas nombradas (la de Bergson y la de Schopenhauer) las comprende y encierra en sí en buena medida: la de trascendencia, válida tanto para la Voluntad de Schopenhauer y para el **élan** bergsoniano, y que relativiza a ambas como modos suyos. La Voluntad es un modo de trascender, como lo es el ímpetu vital, pero con ellos no se agotan las maneras del trascender, que comienzan en la realidad física y culminan en los actos espirituales, cima del ser real; en lo ético y lo cognoscitivo ante todo, actos en los que el ente (el sujeto se opone radicalmente a lo que no es él, en postura de pleno y definitivo trascender". (34)

Lo determinante en la trascendencia no es la duración bergsoniana. Esta significativa diferencia de puntos de vis-

(31) John H. Hershey. "The philosophy of Francisco Romero". *The Journal of Liberal Religion*, Vol. V, núm. 1, Summer, 1943, Págs. 14-17.

(32) Romero. *Papeles*, Pág. 16.

(33) Alejandro Korn. *Obras completas*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1949, Pág. 425.

(34) Romero. "Sobre los problemas de la razón y la metafísica". *Papeles*, Pág. 109.

ta entre Bergson y Romero acaso se deba al hecho de que el bergsonismo carga el énfasis sobre lo biológico, y el trascendentismo del pensador argentino, sobre lo espiritual. "En las actitudes espirituales típicos —dice Romero en "Temporalismo"—, lo capital es el trascender, no el durar. En mi opinión... la noción de trascendencia admite en sí la de duración como una de las vías del trascender; la noción de trascendencia me parece más amplia que la de duración, y capaz de utilizarse para comprender el fondo o condición universal de la realidad. Forma visible, dinámica y viva del trascender, la duración se impone de modo más evidente que otras maneras de la general trascendencia. La filosofía de Bergson, por su parte, sienta la duración y en ella insiste... (35)

Filosofía de la Persona. Lo Individual y lo personal.

En el hombre, lo que es orientación subjetiva, tendencia inmanente, utilitaria, egoísta —o específica— es el **individuo**. Contrariamente, lo que es orientación objetiva y universal, tendencia, trascendente, desinteresada, altruista, es la **persona**. Individuo y persona son, pues, instancias opuestas, antagónicas.

En la escala ontológica, el individuo es la psique; la persona, el espíritu. El espíritu "vive y se alimenta sin duda de la psique, pero es irreductible a ella; como la psique vive sobre la vida, sin que sea identificable con la vida misma; como la vida aparece y prospera sobre la sustancia inerte, pero nunca se confunde con ella". (36) Como la llama sobre el cirio, así el espíritu y la psique. Lo más característico del espíritu es la **excentricidad**, esto es, el poder de salir fuera de sí, de ponerse a lo que es y a lo que vale; en suma: la objetividad. Lo característico del individuo-psique, por lo contrario, es la **centricidad**, la orientación inmanentista.

"El individuo es centralizador en provecho propio; crea un campo de fuerza centrípeta a su alrededor... El espíritu, el ente personal que lo encadena, es expansivo, centrífugo; va hacia las instancias que se le presentan o que pre-

(35) Romero. *Filosofía contemporánea*, Pág. 44.

(36) Romero. *Filosofía de la persona*, Pág. 10.

siente —individuos, personas, valores, cosas—, con interés limpio de cualquier afán de apropiación. . . .

"El individuo atrae a sí todos los objetos que entran en su zona de influencia; procede como esas hormigas que construyen un embudo con el vértice en la boca del hormiguero, por el cual se deslizan fatalmente sus víctimas. Desconoce o desprecia las personas, somete o intenta someter a sí los individuos, desprecia los valores o los trueca a su placer, ve en todo lo demás materia utilizable". (37)

Romero subraya que su distinción de individuo y espíritu no tiene referencia a ningún supuesto teológico. Se trata de una interpretación estrictamente filosófica, que pugna por evitar toda desfiguración o simplicación de los **hechos**. Porque el espíritu es una realidad que no puede ser negada, si bien, cronológicamente, constituye la realidad más reciente, la más inestable.

Deber de conciencia y deber de conducta.

¿"Qué es este espíritu cuya presencia en el **animal** le otorga primacía? —se pregunta Eliseo Vivas en un libro reciente—. . . .Scheler expresa que lo que distingue al hombre de los animales inferiores a él no es su posesión de inteligencia, ya que ha sido demostrado que la actividad animal a veces exhibe actos auténticos de inteligencia, actos que no son meramente instintivos. Lo que el animal inferior al hombre demuestra no tener y lo que constituye una diferencia de **clase**, no de grado, es el principio que los griegos llamaron "razón", pero que Scheler prefiere designar con el término más amplio de "espíritu". Las notas del espíritu son **libertad, objetividad, y autoconciencia**". (38)

Esta es la doctrina que Romero acepta en su **Filosofía de la Persona**. "El hombre —según Romero— objetiviza su contorno, lo convierte en "mundo", le otorga significación propia e independiente, ajena a cualquier influjo que de él pueda recibir. No se contenta con averiguar cuál es el modo de ser de las cosas en relación con él, sino que pretende saber cómo son en sí las cosas, por ellas mismas, en su última in-

(37) *Ibid.*, Págs. 47-48.

(38) Eliseo Vivas *The Moral Life and the Ethical Life*. Chicago, The University of Chicago Press, 1950, Pág. 332.

timidad". El animal, por el contrario vive sin "mundo", esto es, habita en un medio de facilidades o resistencias, herético, ciego, para todo lo que en ese medio no sea ocasión o freno del disparo biológico. El ser espiritual, abierto al mundo, trasciende hacia las esencias, hacia los valores: "Los valores —dice Romero— son ciertas calidades cuya esencia consiste puramente en valer, en mostrar cierta dignidad, objetivamente y sin referencia a lo que en cada caso satisface el impulso natural, a nuestro deseo individual y transitorio". (39)

Actividad, actualidad pura, conjunto unitario de actos espirituales, la persona no es sustancia ni ente productor de esos actos, antes bien, es esos actos mismos, en su unitaria totalidad. En tanto que unidad, "es también voluntad de unidad, de coherencia, de consecuencia; unidad como propósito y designio. La unidad es conexión estricta y referencia a un centro. La persona es autoposesión, autodomínio, imperio del centro ideal con el que, en cierto modo, la hemos identificado". (40)

Ahora bien, ese **centro ideal** a que Romero alude es anteriormente mencionado por el filósofo como un poco de irradiación de las actitudes espirituales. La identificación de la persona al imperio de este centro tiene la reserva romeriana del "en cierto modo". Esto motivó una observación del profesor Brightman según la cual el filósofo argentino parece dudar entre afirmar "una estructura o un alma-átomo; una conciencia sistematizada por un propósito o un "centro ideal". La conclusión del personalista de Boston es que en Romero prevalece la noción de la persona como sistema intencional, esto es, como "purposive system" (41) Funda esta conclusión el profesor Brightman en el hecho de que la idea capital de nuestro filósofo se clarifica con la de vida personal como programa y decisión, idea a que el pensador argentino consagra un capítulo especial.

Agreguemos, pues, otra nota fundamental: la del programatismo, "el necesario futurismo de la existencia humana". (42) Las tres notas apuntadas por Scheler y la **unidad**

(39) Romero. **Filosofía de la persona**, Págs. 10-11.

(40) **Ibid.**, Pág. 14

(41) Brightman, **op. cit.**, Pág. 137.

(42) Romero. **Filosofía de la persona**, Págs. 25-29.

del espíritu, Romero las reduce a la trascendencia. La noción de estructura es clave de la persona.

De la unidad que es la persona emanan el **deber de conciencia** y el **deber de conducta**. El deber de conciencia es un imperativo más amplio que el socrático "Conócete a ti mismo". El autoconocimiento entraña un conato de saber omnímodo, una tensión del ente finito hambriento de un infinito y, por tanto, imposible conocimiento. Ciencia y filosofía son, en última instancia, un afán incondicionado de saber irreductible a una interpretación utilitaria.

Si el deber de conciencia es autoposesión en el conocimiento, el deber de conducta es autoposesión en la acción. Obrar espiritualmente es determinarse por objetividades, encarnar valores en actos. De aquí que la persona sea programa, constituya un papel. "La persona es el papel que desempeñamos, una conducta delineada de antemano, una sucesión de actitudes previstas o previsibles. El individuo concreto, el actor, obedece al papel, lo desempeña. En cuanto a buen actor, anula sus propias reacciones individuales y deja hablar por su boca al personaje. Pero la persona no es sólo el papel impuesto al individuo, sino que es también el autor que crea el papel, el sujeto que libremente se elige una conducta coherente. Y con esto se replica a cualquier conato de tachar de insincera la actitud personal porque va contra la espontaneidad primaria del individuo. Individuo y persona son dos entes distintos aunque conexos. Representan o encarnan nuestra doble naturaleza, la ambigua condición humana, en la que un polo afirma la individualidad empírica y la contingencia vital, y el otro la voluntad de valor y de absoluto". (43)

La **objetividad** del espíritu consiste en la capacidad de ponerse a lo que es y a lo que vale. En el ponerse a lo que vale hay dos momentos: reconocer y el realizar el valor. La realización del valor es la afirmación plenaria de la espiritualidad. De aquí que lo ético sea lo básico y preeminente y articule a la persona con los demás valores.

(43) *Ibid.*, Pág. 27.

El Drama Cósmico. El Hombre, ser para el valor.

En el inmanentismo mecanicista vimos que, según Romero, los protagonistas del drama cósmico eran las unidades sustanciales y las fuerzas. Veamos ahora qué sea ese drama en el trascendentismo del pensador argentino. Transcribimos una página del ensayo "Temporalismo", página en que se reencuentran el filósofo y el poeta:

La estructura y funcionamiento del mundo suponen el juego acorde y conexo de lo temporal y de lo ideal, órdenes que mantienen cada uno su peculiaridad irreductible, su naturaleza jamás asimilable a la del otro, pero que mutuamente se necesitan no sólo para llegar cada uno a su plenitud, sino aun para su cumplimiento, para realizar su propia índole, hasta el extremo de que cada orden de éstos, tomado aparte, reclama al otro para asumir su ser verdadero. Las idealidades (esencias inteligibles y valores) por sí solas, componen un orbe astral, helado, sin sentido —aunque de ellas fluya todo sentido. Lo temporal concreto trasparenta el esqueleto ideal, el núcleo esencial, y sólo así es concebible. Temporalidades e intemporalidades tienden las unas hacia las otras, se compenetran, a veces establecen tensas relaciones de atracción o repulsión. Y acaso el drama cósmico consiste en la adecuación, laboriosísima en ocasiones, de los dos órdenes. La función más conmovedora de lo temporal y lo ideal sucede entre el espíritu, forma última y suprema de la jerarquía de los entes, y el valor; la solidaridad de lo que es temporalidad en su entraña misma y lo que planea por encima del tiempo, reviste aquí aspectos impresionantes. El espíritu, en sus modos más propios y puros, se dispara hacia el valor, parece renunciar a su índole temporal para ponerse todo él al valor, para asimilarse a la intemporalidad válida. Hay como una transfiguración, como una extraña trasmutación: la realidad concreta se adelgaza y torna sutil, se volatiliza hasta coincidir con la validez. Y al valor le ocurre lo mismo, en sentido inverso. Al penetrar en la zona existencial, pierde su indiferencia y su reposo, irradia y mueve: así un aerolito, tras de vagar solemne y helado durante milenios por los espacios siderales, se incendia al entrar en la atmósfera terrestre. El fin de las existencias parecería ser la actualización del valor; el destino del valor parecería ser su inclusión en las existencias.

Esta interacción de las temporalidades y las intemporalidades tal como la concibe Romero, lleva al filósofo argentino a corregir la tesis de Heidegger según la cual el hombre es un ser para la muerte. El ímpetu trascendente va allende la limitación de la existencia y le salva de la muer-

te refugiándole en la intemporalidad de los valores. El hombre, pues, no es ser para la muerte sino ser para el valor.

El trascendentismo de Romero se inclina de este modo a establecer una unidad del ser y del valer. Y ésta parece una conclusión ineludible de su metafísica. Si ser es trascender y si el ímpetu trascendente es una ascensión en la escala de los entes orientada hacia el valer, es lícito preguntarse "si el valor recae sólo sobre los actos trascendentes personales, o si se adjunta también a cualquier dosis de trascendencia que ocurra en los entes". (44)

Antagonismo de vida y espíritu.

Varias han sido las tentativas de resolver el antagonismo de vida y espíritu. Algunas soluciones exaltan el primado de la vida; otras, el del espíritu. El cristianismo y el culturalismo moderno se han decidido por el espíritu. Nietzsche, el vitalismo, el pragmatismo, los totalitarismos contemporáneos, se han decidido a favor de la vida. Al filósofo argentino no le satisfacen las conclusiones de Scheler y Hartman —filósofos a quienes **admira**—, que postulan una solución del conflicto en virtud del triunfo final y definitivo del espíritu sobre la vida. Romero acepta el conflicto; no trata de resolverlo, lo considera necesario:

ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

Como pura actualidad que es el espíritu, como acto y nada más, existe sólo en cuanto golpea contra él algo a lo que se opone, en cuanto vence una resistencia. Si la resistencia desaparece, él mismo se anula con ella. Es únicamente actividad, proyecto, intención. Es una tensión, no un logro; una aspiración, no un fin. De aquí que se proponga siempre tareas infinitas. Cuando se caracteriza el espíritu, se atiende de ordinario a la objetividad, pero se descuida otra esencial nota suya: la exigencia de infinitud. (45)

No tratemos, pues, de anular ese antagonismo; seamos voluntad de valor, adhesión personal al valor, temporalidad disparada hacia la intemporalidad valiosa. Defendamos, propiciemos, alentemos la personalidad, la espiritua-

(44) Romero. **Papeles para una filosofía**, Pág. 44.

(45) Romero. "Ideas sobre el espíritu". **Filosofía contemporánea**, Págs. 170-172.

lidad, asegurando la libertad, dimensión que hace posible el vuelo hacia el valor:

Toda sociedad, todo Estado no tienen fin más alto que preservar y fomentar la personalidad creando un clima favorable. Y un ingrediente esencial en este clima en que la personalidad amanece, se desenvuelve y afianza, es la libertad. La libertad es indispensable a la persona, es su derecho primario, porque la persona no es sino la libre afirmación del valor. (46)

Preocupado por la libertad que amenaza en el mundo contemporáneo, Romero propone una fórmula —consciente él de las dificultades que plantea—, para resolver el conflicto de libertad y planificación:

Las soluciones totalitarias son brutales y directamente negadoras del ser del hombre; curan la enfermedad matando al paciente. Las naciones democráticas ensayan un compromiso entre ambos términos, pero bajo la compulsión de la necesidad, por lo general con un oportunismo de vuelo corto y con referencia casi exclusiva a lo económico. (47)

Según Romero el conflicto habría de resolverse atendiendo a la esencia del hombre, determinándose, desde este punto de vista, qué pueda ser planificable y qué deba quedar exento de toda socialización. Con lo dicho, ya puede adivinarse el contenido de la fórmula del personalista argentino: lo que en el hombre es **individual**, psíquico, caerá dentro de la planificación; lo que es **personal**, espiritual, quedará fuera de ella.

Esta fórmula se ofrece sólo como una hipótesis de trabajo a fin de que se investiguen exhaustivamente las complejas dificultades que suscita; a saber: dónde acaba el individuo y dónde comienza la persona; cómo deslindar los planos de uno y otra...

Filósofo de la trascendencia, Romero rechaza la concepción de la sociedad como un todo integrado por **átomos** humanos. Lo social debe ser considerado **estructuralmente**.

(46) Romero. *Filosofía de la persona*, Pág. 40 y "La filosofía, la cultura y el hombre", en *filósofos y problemas*, Pág. 151.

(47) Cf. Romero. "Reflexiones sobre la libertad política", en *Ideas y Figuras*. Buenos Aires, Editorial Losada, 1949. Cf. la breve crítica de Romero de las tentativas de superar el individualismo en nuestro tiempo en *Papeles*, Pág. 28.

El individualismo, doctrina atomística de lo social- político, debe ser superado. Mas como la libertad es derecho primario de la persona esa superación debe consistir en su afirmación más completa y cabal. De aquí que el filósofo postule una fenomenología de la libertad y de las libertades; de aquí que incite a una rigurosa labor de dilucidación que evite precipitaciones y seudosoluciones y que salve, ante todas cosas, la libertad política. Porque el argumento de que sin esta libertad otras libertades son posibles, el filósofo contesta: "ninguna libertad, dentro de un Estado que no reconoce la libertad política, es libertad verdadera". (48)

Alejandro Korn, autor de **La libertad creadora**, tiene en Francisco Romero el continuador de lo más noble de su filosofía que es y debe ser, la filosofía de América.



ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

(48) Del citado ensayo "Reflexiones sobre la libertad política". El comité ejecutivo del Partido Socialista de la República Argentina envió una nota a Francisco Romero para felicitarlo con motivo de su designación como único representante de Hispanoamérica ante el consejo directivo de la Federación Internacional de Sociedades Filosóficas con sede en la Sorbona, en 1948. Esta nota, después de manifestar la congratulación del comité nombrado por el honor conferido al filósofo, agrega: "...es usted, sobre todo, un trabajador intelectual digno, porque ha sabido defender con decisión, entre nosotros, los fueros de la inteligencia, resistiendo las amenazas de los que desean y necesitan una inteligencia amaestrada y servil, mero instrumento para sus fines absolutistas. Si lo primero nos llena de satisfacción y compromete nuestro agradecimiento, su conducta moral enorgullece a todos los compatriotas que han hecho de la libertad la gran empresa argentina". Cf. "El profesor Romero felicitado". **La nueva democracia**. Nueva York, Abril, 1949, Pág. 21.