

HOMBRE Y CULTURA EN FRANCISCO ROMERO

MARIO A. PRESAS*

RESUMEN

Según Danilo Cruz Vélez, con Romero "en nuestra América se comenzó a vivir en la normalidad filosófica." Romero creía en las metas infinitas de la humanidad moderna y trabajó en consecuencia para que estas se implantasen en el ámbito latinoamericano. *Teoría del hombre*, obra fundamental de Francisco Romero, plasma su intuición central de que "ser es trascender" y plantea una antropología filosófica en una dimensión vertical, al contrario del enfoque, en dimensión horizontal, de los "existenciaristas" de Heidegger.

* Universidad Nacional de La Plata, Universidad de Buenos Aites y CONICET, Argentina

Palabras leídas el 27 de junio de 1991, en la Academia Argentina de Letras de Buenos Aires, en el acto conmemorativo del centenario del nacimiento del gran pensador americano Francisco Romero, muerto en 1962.

Edmund Husserl, cuya prosa no se caracteriza precisamente por el uso de figuras retóricas, sino más bien por el despojamiento y la precisión, caracteriza el comienzo histórico de la filosofía diciendo que surgió en un lugar y un momento precisos: en los siglos VII y VI a.C. "a partir de unos pocos tipos raros" que vivían en Grecia, y que decidieron transformar radicalmente su existencia y su entera circunstancia cultural conformando un nuevo tipo de humanidad, la que "desde entonces simplemente quiere y puede vivir en la libre configuración de su ser según ideas de la razón, esto es, según metas infinitas." ¹

La "rareza" de esos griegos alude a la ruptura que implica el comienzo del filosofar: ruptura con lo establecido, con las creencias habitualmente vigentes, y búsqueda de un camino por el cual recuperar la certeza. Así pues, bien puede resumir Ortega -deudor en sus primeros tiempos del método fenomenológico de Husserl- dicha situación en los siguientes términos:

"La filosofía nace y renace cuando el hombre pierde su fe o sistema de creencias tradicionales, y por tanto cae en la duda al tiempo que se cree en posesión de una nueva vía o método para salir de ésta. En la fe se está, en la duda se cae, y en la filosofía se sale de ésta al universo."²

1. HUSSERL, Edmund: *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserl. VI, Den Haag: Nijhoff, 1962, p. 336.

2. ORTEGA Y GASSET, José: *La idea de principio en Leibniz*, Buenos Aires, Biblioteca de la Rev. de Occidente, Emecé Editores, 1958, p. 349.

La fenomenología habría de ser el "primer momento" del método filosófico que también adoptará don Francisco Romero; y consiste por de pronto en la convicción de que los problemas filosóficos no han de surgir de las disputas escolásticas, de los propios sistemas, sino de *las cosas mismas*, descritas primero con tal precisión que pueda lograrse una intuición esencial de ellas.³

Romero seguramente habrá recibido las primicias de la fenomenología del propio Ortega, en ocasión de la primera visita de éste a la Argentina, cuando sus conferencias tuvieron tal adhesión de público que Alberini, irónicamente, pudo decir que con Ortega "la filosofía salió a la calle..., por lo menos a la de Florida".⁴ Es muy singular el hecho de que ello sucediera cuando Romero tenía unos 25 o 26 años; justamente la edad que tenía Ortega cuando, en Marburgo recibió la fenomenología no como una filosofía sino como "una buena suerte" -son sus palabras-, que lo liberó tanto a él como a su amigo Nicolai Hartmann -que también influiría decisivamente en Romero- de la opresora construcción del sistema neokantiano. Veintiseis años -dice Ortega recordando su "conversión fenomenológica", su salida al universo- "es la edad decisiva en que el hombre comienza a no ser meramente receptivo en los grandes asuntos."⁵ Don Francisco Romero, a esa edad, no sólo recibe el regalo de la fenomenología, sino que, como aquellos "tipos raros" de Grecia, decide el salto a la fundamentación racional de

3. Cfr. HUSSERL, Edmund: "Philosophie als strenge Wissenschaft", en *Logos*, 1910, I, p.340. Cfr. PRESAS, Mario: "Ortega, el abandono de la fenomenología".

4. CORIOLANO, Alberini: *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*, La Plata, Instituto de Estudios Sociales y del Pensamiento Argentino, Dpto. de Filosofía, Facultad Humanidades, UNLP, 1966, p. 127; cfr. p.139.

5. Estas observaciones están en las páginas que escribió Ortega con vistas a la publicación de la traducción alemana de sus obras, que luego quedó sin efecto en esos momentos por cuestiones políticas. Fueron publicadas como "Prólogo para alemanes", en: *Obras completas*, Tomo VIII, Madrid, Alianza Ed. y Rev. de Occidente, 1983, p. 35 y p. 42. Allí dice Ortega que los sucesos políticos de 1934 "le repugnaron tanto" que telegrafió al editor alemán prohibiendo su publicación en la Alemana nazi. Quizá no esté demás recordar este incidente al final de nuestro trabajo, cuando hablemos de Romero y su silencio con respecto a Heidegger en *Teoría del Hombre*.

su propia existencia: pide su retiro del ejército para dedicarse con exclusividad al estudio y a la enseñanza de la filosofía. Supongo que no es arriesgado sostener que también pesó en el ánimo del joven oficial del ejército la convicción de que hay dos modos de "ponerse a la cabeza de los demás" -como dirá más tarde aludiendo a su maestro Alejandro Korn-: "por el mando o por la orientación y el ejemplo"; Korn -prosigue (nosotros diríamos: "Romero")- "asumió sin buscarla y por derecho propio una de las más altas dignidades que le sea dado alcanzar al hombre: la de guía y maestro (...) la que tiene su raíz y su razón de ser en sí misma, sin que intervengan contingencias exteriores; supone una espiritualidad que desborda cualquier cerrada especialización."⁶

No creo, por lo demás que el joven Romero compartiera la idea de un país gobernado por la fuerza; no estaría esto de acuerdo con el desarrollo posterior de sus ideas y de su persona, que no titubeó en renunciar a la cátedra universitaria e ir a un exilio interior de diez años mientras hubo un régimen de tendencias totalitarias en el poder. Para algunos había sonado en la Argentina "la hora de la espada"; para Romero, por el contrario, la hora de cambiar la espada belicosa por la profundización de los argumentos que pudieran llevar a su irrenunciable ideal: en el plano individual, el derecho a pensar y decidir por sí mismo; en el plano colectivo, la instauración de una fraternidad abiertas entre los hombres.

"Toda coyuntura de crisis individual o colectiva -escribe unos años más tarde, en 1936- en cuanto conmoción y quebrantamiento de un estado de cariz más o menos filosófico, ya que la filosofía, por su esencia, es problematicidad, esto es, pensamiento en crisis."⁷

6. ROMERO, Francisco: *Alejandro Korn, filósofo de la libertad*. Buenos Aires, Ed. Reconstruir, 1956, p.17.

7. "Sobre sociología de la filosofía", trabajo de 1946, incluido en *Filosofía de ayer y de hoy*, con prólogo de Antonio Rodríguez Huescar. Madrid, Aguilar, 1960, p. 276. Por lo demás, una página antes se encuentra una de las escasas y parcas alusiones a Heidegger, pero sólo para decir que "Jaspers (...) produce el más notorio sistema existencialista después del de Heidegger" p. 275.

Por su propio oficio y por su decidida vocación de certidumbres, el filósofo es el enemigo declarado de todo fanatismo y de toda consigna de ciega obediencia, pues conoce muy bien los propios límites del saber.

"Mi oficio -dirá don Francisco Romero- no es dogmatizar, ni acostumbro a dar por seguridad mis posibilidades. No pienso renunciar nunca a un derecho que para mí es uno de los más indudables del meditador, y que no excluye ciertas incomodidades: el derecho a la duda."⁸

Por cierto, "incomodidad" es un modo suave de decir las cosas: los tábanos aguerridos de la filosofía no son tampoco cómodos para los poderosos, como bien lo pudo experimentar el padre modelo de todo filósofo, Sócrates, que tuvo que llevar sobre sí la "incomodidad" de saberse al mismo tiempo el más sabio y el más ignorante de los hombres, y la "incomodidad" de incomodar a los regentes de la *polis*.. En tiempos más recientes, Hitler por un lado, y los congresos del partido comunista por el otro -para no citar sino algunos téticos ejemplos-, se lanzaron despiadadamente contra la casta de los intelectuales, "esos individuos desarraigados de la comunidad" -como decía el primero- a los que hay que excluir del nuevo *Reich* milenario, para que no conmuevan sus cimientos de granito con "sus eternas dudas y sutilezas, que hacen todo inseguro y vacilante, siempre en movimiento y nunca firme", según un discurso programático de Hitler en junio de 1933 -citado por Danilo Cruz Vélez⁹, quien muestra hasta qué punto Hitler, antes de alcanzar el poder, se vuelve con furia incontenible, más que contra los judíos, contra los intelectuales-; un poco antes, el Partido Comunista decretaba en Alemania: "entre nosotros no hay intelectuales, entre nosotros no hay más que obreros", según la divisa de Lenin: "a los intelectuales hay que agarrarlos con puño de hierro". Los dos extremos negadores de la convivencia democrática sabían muy bien

8. "Persona y trascendencia", ensayo publicado primero en Montevideo, en marzo de 1937, en la revista *Ensayos*; reunido luego en *Filosofía de la persona*, Buenos Aires, Losada, 1944, p.49.

9. CRUZ VELEZ, Danilo: "El ocaso de los intelectuales en la época de la técnica", cap. XIX de su libro *Tabula rasa*, Bogotá, Planeta, 1991, p. 268 y ss.

cuál había sido la meta de los intelectuales desde el derrumbe monolítico del Estado medieval -concluye Danilo Cruz Vélez-: "construir mediante la razón un Estado basado en la justicia y en la ley, por las cuales los hombres tienen que luchar permanentemente con todas las armas de la inteligencia, expuestas siempre al peligro de que se deterioren o se desvanezcan, para ser reemplazadas por la fuerza, la mera autoridad o las creencias irracionales."

Por ello, como decíamos, en el plano colectivo Romero aspira a "el único modelo concebible de enlace entre los hombres": "el de una libre fraternidad con todos los requisitos de igualdad, vivo afecto y constante auxilio mutuo que una depurada fraternidad supone."¹⁰ Como dirá en otra ocasión, podríamos agregar que, entre Fausto y el escepticismo de Sánchez o el de Descartes, Romero opta por la duda y la búsqueda de un método. En efecto, Fausto, agobiado por un saber disociado del contacto con la humanidad concreta, insatisfecho, vencido, se resigna a la famosa confesión "*Drum habe ich mich der Magie ergeben*" "... (por ello me he entregado a la magia); el hombre que quiere permanecer libre, por el contrario, lucha por desterrar la irracionalidad mágica y parte en busca de un nuevo rumbo; "la consigna de estos instantes parece ser: "Hacia un nuevo *Discurso del Método* ." ¹¹

De este modo, hemos mostrado indirectamente los dos primeros momentos del método filosófico, que Romero ejercita siguiendo de un modo muy peculiar consignas de Nicolai Hartmann, esto es, un primer momento descriptivo que respeta las cosas y las reconoce como ellas mismas son, en su derecho propio; les permite aparecer y mostrarse: un paso *fenomenológico* por tanto; y un segundo momento que persigue en esas mismas

10. ROMERO, Francisco: *Teoría del hombre*, Buenos Aires, Losada, 1952, p.239.

11. ROMERO, Francisco: "Fausto, Sánchez, Descartes", en *Sobre la historia de la filosofía*, Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, UNT, 1943, p. 94. El ensayo concluye con estas observaciones: "Fausto, que idealmente puede situarse medio siglo antes que Sánchez, parece ostentar la divisa de César Borgia: "Todo o nada". Sánchez se contentaría con algo firme, tiende a unas cuantas seguridades, otea el horizonte. Cuando en la línea del horizonte surge Descartes, trae consigo estas seguridades y, con ellas, el secreto del porvenir", p.99.

mostraciones y en la frecuentación de la propia historia de la filosofía, los residuos inextinguibles de problematicidad de la realidad: un momento *aporético*. Es muy interesante marcar en la dimensión fenomenológica del método -como recientemente lo ha hecho Adolfo Carpio¹² -la vinculación que establece Romero con la noción de *respeto*, que es una de las notas o caracteres del espíritu, en cuanto "conjunto de los actos psíquicos superiores y *desinteresados*, esto es, que no atienden a los intereses subjetivos del agente, sino que se regulan objetiva y universalmente". Luego de la orientación fenomenológica en la geografía de la realidad, deslindados los inexpugnables cotos aporéticos, el filósofo -según Romero- ha de ensayar ordenar sus reflexiones en una *teoría* -último momento del método-: "una metafísica explicativa, interpretativa, de carácter eminentemente hipotético", según el ya citado Carpio.

Si de acuerdo con Bergson (al que tanto aprecio tuvo Romero), dijéramos que un filósofo, por muchos libros que escriba, no intenta sino expresar *una única verdad* que ha sido *su* revelación, tendríamos que concluir que la verdad de Romero afirma que "**ser es trascender**" - como postulaba ya su temprano "programa de una filosofía"- y que esa trascendencia culmina en forma pura en el acto espiritual.¹³

12. CARPIO, Adolfo P.: "Francisco Romero; filósofo de la problematicidad", en *La Nación*, Buenos Aires, 16 de junio de 1991. Cfr. también allí Eugenio Pucciarelli, "El filósofo y la teorización", muy importante para valorar la obra de Romero -entre otros aspectos- en relación con lo que veremos luego: la instauración de una profesionalidad de la filosofía entre nosotros, la "normalidad filosófica".

13. "Programa de una filosofía" se publicó en *Sur*, Buenos Aires, octubre de 1940, No.72 y luego en *Papeles para una filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1945. Sobre las dificultades de encontrar una definición clara del término "trascendencia" en toda la obra de Romero, cfr. FRONDIZI, Risieri: "Valor y trascendencia", en ARDAO, CAPPELETTI y otros: *Francisco Romero. Maestro de la filosofía latinoamericana*, Caracas, Sociedad Interamericana de Filosofía, 1963, pp. 57 a 84. Concluye Frondizi que "hay que pensar, por lo tanto, en la posibilidad de una omisión (de la definición de trascendencia) impuesta por la propia doctrina (...) pues al intentar encapsularla en una definición, la inmanentizamos (...) Como la trascendencia es temporal, cualquier intento de conceptualizarla corre el riesgo de reducirla a lo que no es", p.75.

Al organizar en *teoría* esta intuición central, Romero sigue en cierto sentido la tendencia de una descripción estratificada de la realidad, como la de la ontología de Nicolai Hartmann. Hay una realidad física, una vital, una psíquica y una espiritual. Es propio del ente en cada una de estas esferas trascenderse, "salir a cada instante de sí mismo, irradiar su acción y propagar su influjo. Sólo la palabra 'trascendencia' me parece capaz de englobar las múltiples maneras de actividad irradiante que se manifiestan en la realidad y constituyen su funcionamiento, desde las acciones físicas hasta los actos espirituales. La realidad se autorrealiza al realizar progresivamente la trascendencia; esto es, va creando centros cada vez más activa capaces de trascenderse, focos en los cuales funciona una trascendencia más activa y más perfecta. Los cuatro órdenes de la realidad señalan grados y modos de intensificación sucesiva en el trascender. La realidad vital u orgánica es más trascendente que la física; la realidad psíquica lo es más que la vital, y la espiritual lo es más que la psíquica".¹⁴

La *Teoría del hombre*, -además de encuadrarse en esa visión estratificante propia de la época- apunta a destacar lo esencial del ser humano precisamente en la misma dirección en que la planteaba la célebre disertación de Max Scheler, "El puesto del hombre en el cosmos", de fines de la década del veinte. Es decir, se intenta hacer una antropología filosófica en una dimensión *vertical* -como indica José Gaos-, una antropología filosófica "de los grados del ser" superpuestos en el hombre, o de los integrantes "materiales" del hombre, cuerpo vivo, psique intencional, espíritu.¹⁵ Cabría, por lo demás, otro modo de poner la cuestión del hombre -aunque se niegue que sea el hombre el motivo y fin de la investigación-; éste sería

14. "Sobre el lugar y la significación de la persona en la realidad", trabajo de 1952 publicado en *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1960, p. 90.

15. Cfr. GAOS, José: "La *Teoría del Hombre* de Francisco Romero", en *Homenaje a Francisco Romero*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1964, p. 115. Este volumen estaba destinado a festejar los sesenta años del filósofo, en 1961, pero recién pudo ser publicado luego de la inesperada muerte de Romero, en su viaje de regreso de su tierra natal, España, a la Argentina, en octubre de 1962.

el caso de Heidegger: un enfoque en dimensión horizontal de los "modos de ser", de los "existenciaristas", de las estructuras "formales", pero no estáticas, sino dinámicas, que se cruza con la anterior concepción de Romero y de Max Scheler.

Aquí yo desearía expresar mi perplejidad que también se nota en la reseña de Gaos, por momentos dura, pese a todos los elogios, de la *Teoría del hombre* de Francisco Romero. Esta obra de madurez de Romero se publica en 1952, o sea veinticinco años después de *Sein und Zeit*, y es obvio que Romero conocía muy bien esta obra de Heidegger a la que alude expresamente en el "Programa de una filosofía" de 1940 y que Gaos será el primero en traducir si no me equivoco, a una lengua extranjera (la primera edición española se publica en 1951).

Ahora bien, lo enigmático reside precisamente en el hecho de que *Teoría del hombre* no tome en cuenta esta obra de Heidegger, fundamental para la concepción actual del hombre pues Gaos sabía que Romero no podía pecar aquí de simple ignorancia, dado que "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."¹⁶ ¿Por qué entonces este "arcaísmo" -"el arcaísmo que puede 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"? -se pregunta Gaos.

La perplejidad se acentúa si se toma en consideración el hecho de que Romero, consecuente con su propia teoría de la trascendencia, necesariamente ha de examinar la temporalidad y la historicidad del hombre, y es innegable que nadie como Heidegger ha iluminado estas dimensiones de la existencia. Romero, en cambio, se detiene en Bergson, "a quien -dice- le estaba reservada la hazaña filosófica de llevar la temporalidad viva al corazón del ser, y aun de convertir el ser mismo en viva

16. GAOS, J: *Ibidem*, p. 155.

temporalidad"¹⁷, con lo que se inaugura un historicismo metafísico.

Es realmente sorprendente que Romero eluda toda referencia expresa a Heidegger en estas páginas -entre tantas otras- en que llega a decir que "la atribución del papel metafísico al tiempo es uno de los hechos capitales de la filosofía actual, y acaso su más radical originalidad..." Y ello exige -continúa- "un arreglo de cuentas entre la razón y ciertos aspectos ontológicos que parecen ir contra ella, entre los que figura el tiempo en primera línea."¹⁸ Si en algún momento la bella expresión "brillar por su ausencia" tuvo sentido, es justamente aquí: en efecto, para quien conoce algo de la filosofía de fines de los años veinte en que se está moviendo ahora Romero, en estas páginas, en que jamás aparece su nombre, Heidegger "se hace presente" por el silencio mismo a que se lo condena: **brilla por su ausencia** ¡frase que, por lo demás, le encantaría al propio Heidegger!

A mí se me ocurre una interpretación *ad hominem*, por así decirlo, de este curioso silencio; interpretación que no excluye la propiamente filosófica que da Gaos, pero que puede quizás aportar un ingrediente "humano, demasiado humano" (y en este caso muy *romeriano* a la cuestión). No olvidemos que Romero se retira del ejército poco después de la ruptura de la legalidad constitucional de 1930; que en 1946 renuncia a la Universidad y vive en un exilio interior hasta la caída del peronismo, en 1955. ¿Será entonces erróneo conjeturar que en su obstinada negación a nombrar a Heidegger haya pasado el hecho de que este filósofo había sido rector nacionalsocialista de la Universidad de Friburg, y que en ocasión de asumir esas funciones pronunció un discurso que Croce, muy conocido y apreciado por Romero, comentaba así en una carta del 9 de septiembre de 1933 dirigida a Vossler:

17. ROMERO, Francisco: *Teoría del hombre*, p. 245.

18. *Ibidem*, p. 246. Es inexcusable una confrontación con el Heidegger de *Sein und Zeit* -aunque sea para refutarlo- si uno escribe, por ejemplo, que "la historicidad humana es peculiar, irreductible a cualquier otra y condicionada por la estructura básica del hombre", *ibidem*, p.248.

"He leído por completo el discurso inaugural de Heidegger, que es una cosa estúpida y al mismo tiempo servil. No me sorprende el éxito que tendrá por algún tiempo su filosofar: lo vacío y genérico siempre tiene éxito; pero no genera nada."¹⁹

Esa carta respondía a una de Vossler, del 25 de agosto de 1931, en la que éste expresaba: "Heidegger, y con él Karl Schmitt, autor de libros de derecho público y político, discípulo hasta cierto punto de George Sorel, se van revelando como los dos desastres intelectuales de la nueva Alemania", a lo que Croce respondió el 30 del mismo mes y año manifestando su temor de que España cayera bajo la influencia de esas ideas, "puesto que Alemania se va idiotizando con Heidegger."

Por otra parte, Romero quizá se había enterado también en 1949 -año del triunfal Congreso Nacional de Filosofía organizado por el gobierno peronista- que *The New York Times* había publicado la noticia de que Heidegger había recibido un "llamado" de la Universidad de Buenos Aires. Ahora acabamos de enterarnos de que Heidegger, en su correspondencia con Jaspers, recién editada, aclara que se trata de una noticia totalmente falsa y que él mismo hizo publicar un desmentido en un diario alemán... a lo que Jaspers le responde diciéndole -a un Heidegger hasta cierto punto desnazificado- que él (Jaspers) en realidad se alegraba de que Heidegger no fuera a Buenos Aires, a esa "gran sociedad nazi" ("*in der grossen Nazi-Gesellschaft*", carta del 17 de agosto de 1949).²⁰

19. *Epistolario Croce-Vossler. 1899-1949*, prólogo de Gherardo Marona, trad. de Elsa Manassero, Buenos Aires, Ed. Kraft, 1956, p. 271. Cfr. Mario A. Presas, "El filósofo y la seducción del poder: más en torno al "caso Heidegger", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, mayo 1991, No. 491, pp. 109-117.

20. HEIDEGGER, Martin / JASPERS, Karl : *Briefwechsel 1920-1963*. Hrsg. von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt, Klostermann/München,Zürich, Piper, 1990, p.182. Jaspers parece aludir a los nazis que habrían encontrado refugio en la Argentina, aunque la expresión es ambigua y puede aludir al régimen imperante aquí en general. No deja de ser irónico que Jaspers le diga esto a Heidegger, luego de la desgraciada aventura de éste con el nazismo y su negativa a una pública retractación. En estas cartas, por primera vez, encontré una "confesión" de Heidegger, cuando le expresa a Jaspers que "se avergüenza" de lo sucedido, cfr. carta del 7 de marzo de 1950, p.196.

Ahora bien, más allá de esta cuestión menor, si se quiere, lo cierto es que la metafísica hipotética de Romero acentúa el optimismo que bien podemos llamar ilustrado, y rehuye toda caída en filosofías o *Weltanschauungen* que, a su criterio, (incluida la de Heidegger, como puede inferirse indirectamente acentúan la náusea de la existencia o lo absurdo del mundo. "En suma -confiesa Romero- estoy contra las voces agoreras que predicán la disolución del hombre y profetizan el caos, unas veces por desgano y aun pavor ante la extrema complejidad de la faena que ahora afronta el hombre -precisamente por hallarse, por primera vez en su historia, en condiciones de tomar a su cargo su destino-, y otras por una especie de moda, en gran parte literaria, que se complace morbosamente en lo peor."²¹ Este credo está expuesto bajo el título "Ideas sobre el humanismo", y es del año 1954.

Y es aquí, a mi juicio, donde reside la máxima importancia de Romero para nuestro desarrollo filosófico latinoamericano. Por una parte, en la reafirmación decidida de una modernidad que postula como ideal "la producción, el afianzamiento y el triunfo de la persona, del individuo espiritual, entidad no sólo dotada de sentido en ella misma, sino que de reflejo, otorga sentido al cosmos de dos maneras; primero, porque su empresa no es privada, sino que aspira a imponer en el cosmos un orden espiritual, por su consustancial universalismo; y segundo, porque una mirada retrospectiva descubre en el cosmos un continuo y colosal proceso que desemboca en el espíritu, porque es un creciente trascender que tiende a culminar en el trascender pleno de la espiritualidad."²²

Romero, por otra parte, no sólo pensó en estas metas infinitas de la humanidad moderna: además trabajó incansablemente para sentar las bases de su efectivización en el ámbito latinoamericano. Libros, conferencias, empresas editoriales, su gran confianza en instituciones académicas y centros de investigación privados, no

21. ROMERO, Francisco: "Ideas sobre el humanismo", en *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual*, escrito de 1954, Buenos Aires, Losada, 1960, p. 101.

22. *Sobre el lugar y la significación de la persona en la realidad* (1952) Buenos Aires, Losada, 1960, p. 95.

sujetos a la tutela gubernamental -como fueron la Sociedad Kantiana de Buenos Aires y el Colegio Libre de Estudios Superiores-, una prolífica actividad como corresponsal con los patriarcas latinoamericanos y con todas las grandes figuras del pensamiento y los jóvenes principiantes de cualquier parte del mundo, entre otras cosas, fueron conformando en torno a don Francisco Romero los cimientos de *la normalidad filosófica*. Danilo Cruz Vélez sostiene que, sin duda, Francisco Romero es "el personaje más importante de la escena filosófica hispanoamericana en la primera mitad del siglo XX". Sin embargo -continúa "para amortiguar el tono hiperbólico" de ese aserto, hay que distinguir entre la filosofía como algo objetivo, integrada al mundo de la cultura que históricamente se ha constituido en Occidente; y la filosofía en cuanto vida, en cuanto una existencia que participa, penetra y difunde aquella filosofía objetivada en su propia historia. En el primer sentido, "se cometería una injusticia con el propio Romero si se pretendiera apreciar su labor como una contribución a la historia de la filosofía occidental (...) Su obra es más bien el testimonio de una vida entregada a la participación en la filosofía (...) Pero lo más peculiar de Romero es que pone esas formas de participación al servicio de su obra más importante, que es la incorporación de nuestra América a la vida filosófica normal". "Gracias a su gestión -expresa más adelante- la filosofía dejó de ser una actividad fantasmal al margen del cauce general de la cultura, cultivada por unas figuras solitarias y excéntricas". Esto es, con Romero "*en nuestra América se comenzó a vivir en la normalidad filosófica*".²³

Así pues, podemos abarcar en su exacta dimensión y en su enorme importancia la vida y la obra de don Francisco Romero. Sin desdeñarla porque algún europeo haya sido su modelo; sin convertir tampoco su figura en la de un santo patrono insuperable; en la exacta dimensión de su vida y de su obra, Francisco Romero fue la condición de posibilidad de que hoy hagamos aquí filosofía sin más, filosofía universal como cosa normal. Jorge Luis Borges, refiriéndose a Paul Groussac, expresa una extraordinaria y simple verdad que bien podemos aplicar a nuestro

23. CRUZ VELEZ, Danilo: "El legado de Romero", en *Tabula Rasa*, Bogotá, Editorial Planeta, p.105.

homenajeados: afirma allí primero que la inmortalidad de la obra de un creador supone la de la persona y las circunstancias que la produjeron, aun con sus equivocaciones. "Persiste -agrega- el hombre total o desaparece. Las equivocaciones no dañan: si son características, son preciosas. Groussac (Romero, glosamos nosotros), persona inconfundible (...), no puede no quedar. (...) La sensación incómoda de que en las primeras naciones de Europa o en Norte América hubiera sido un escritor casi imperceptible, hará que muchos argentinos le nieguen primacía en nuestra desmantelada república. Ella, sin embargo, le pertenece."24

24. BORGES, Jorge Luis: "Paul Groussac", en *Discusión* (texto de 1929), Buenos Aires, Emecé, 1964, p. 95.

RESEÑAS

