

NOTAS Y COMENTARIOS

TEORIA DEL HOMBRE (*)

1. — El pensamiento del autor, orientándose en la dirección fenomenológico-axiológica y espiritualista de Husserl, Scheler, Hartmann y también de Ortega, quiere alcanzar una visión propia del hombre; bien que por la misma limitación del método fenomenológico adoptado, su indagación se detenga casi exclusivamente en la actividad y manifestaciones del hombre, en su *aparecer* más que en su *ser* estrictamente tal.

He aquí, resumida suscintamente, la obra.

Lo que constituye al hombre es la *intencionalidad*: la polaridad *sujeto-objeto*. Tal carácter intencional se revela ante todo en el conocimiento y, dentro de éste, principalmente en el juicio. La intencionalidad volitiva o afectiva se estructura bajo la dirección de la intencionalidad cognoscitiva, a la que Romero confiere la supremacía.

A medida que se perfecciona la intencionalidad, se acrecienta también la individualidad, hasta alcanzar en la intencionalidad del hombre la conciencia de sí.

Esta intencionalidad, pre-espiritual, propia y constitutiva del hombre, no es salida o trascendencia perfecta, pues siempre encierra un regreso al operante: es un éxodo para retornar al sujeto.

En este punto R. retoma uno de sus temas favoritos: la *cultura*, que se constituye también por la intencionalidad, pero en función no de objeto sino de realización de *valores*. La cultura no es sino la modificación del ser natural por la actividad intencional valorante. R., se detiene en largos análisis sobre la intencionalidad cultural individual y social y sus relaciones, en la dirección de H. Freyer y M. Scheler, aunque siempre buscando elaborar una explicación propia.

Toda esta intencionalidad constitutiva del hombre, sin excluir la cultural, no es necesariamente espiritual, aunque el espíritu sea el término conatural de la misma. De lo cual concluye R. que el hombre es tal aun antes y prescindiendo de su vida espiritual; vale decir, que el hombre es hombre y, como tal, irreductible al animal aun antes y con prescindencia de la vida espiritual, por su sola vida psíquica intencional. Con lo cual se está admitiendo otro psiquismo pre-intencional, o de intencionalidad oscura y apenas esbozada, propia de los animales. En síntesis, que tendríamos en orden

(*) TEORIA DEL HOMBRE, *Francisco Romero*, Losada. Bs. As., 1952.

de intencionalidad ascendente: una intencionalidad psíquica crepuscular, propia de los animales y de la vida sensitiva del hombre, una intencionalidad estrictamente humana: intelectual, volitiva y cultural, pre-espiritual, y, finalmente, una intencionalidad estrictamente espiritual.

El *espíritu* se superpone a la intencionalidad como connatural y pleno desarrollo, pero es superior e irreductible a ella: es la intencionalidad total y perfecta. En la intencionalidad infraespiritual, no hay una salida o entrega total al objeto y valor, una perfecta "*trascendencia*", antes bien, este mismo éxodo del sujeto al objeto, es siempre en vista de retornar al sujeto para enriquecerlo. Podría decirse que tal intencionalidad no está aún exenta de *egoísmo*. En cambio, el espíritu es siempre una salida o "*trascendencia*" total al objeto, es generoso. Desde luego que el sujeto no ha desaparecido, al contrario, mantiene aquilatada la conciencia, pero su actividad espiritual se entrega enteramente al objeto. Se caracteriza precisamente porque en él ha desaparecido ese dejo de *egoísmo* o retorno al sujeto, que caracteriza la intencionalidad infra-espiritual, constitutiva del hombre.

Propio de esa intencionalidad pura del espíritu es abarcar, por eso mismo, la totalidad de los *objetos*, que R. toma en el sentido de la fenomenología, con independencia de la realidad en sí, como la considera la Filosofía tradicional.

En la actividad cultural, el espíritu se manifiesta como intencionalidad desinteresada y generosa, ordenada toda ella a la realización de *valores* teóricos, éticos o estéticos *absolutos*.

El espíritu se diferencia de la naturaleza por su entera liberación del retorno al sujeto, que caracteriza a aquélla aun en su realización más elevada: la intencionalidad. De aquí que ésta, cuando es infra-espiritual, pertenezca aún a la naturaleza.

En fin, la última y fundamental trama del espíritu reside en un absoluto "*trascender*", en una entrega o salida total al objeto y al valor.

A este propósito y para ubicar la realidad del espíritu, R. esboza —solamente esboza— una metafísica del ser en general, que consistiría en un puro *trascender* o éxodo de sí; el cual, a medida que asciende en la escala ontológica se va polarizando más y más en los términos sujeto-objeto de la intencionalidad, primero puramente *psíquica*, luego *humana* y finalmente *espiritual*. En el espíritu el *trascender* se realiza en toda su pureza, pues ha desaparecido toda referencia o retorno del movimiento al sujeto, y sólo queda la entera entrega al objeto o valor. Tal "*trascendencia*", como trama definitiva de la realidad, no dista mucho —sí es que no es lo mismo— del "*devenir*", de la "*duración*" o "*temporalidad*", en que la colocan las diversas corrientes vitalistas, historicistas y existencialistas actuales; y si bien R. otorga una supremacía a la actividad intelectual, que estas corrientes no le confieren, sin embargo, en última instancia, aun la intencionalidad o *trascendencia* intelectual, estaría determinada en R. desde más abajo por impulsos o *trascender* irracional.

A la luz de la intencionalidad y del espíritu, R. concluye su obra con un intento de elaboración de una teoría sobre el hombre. Este se manifiesta como dualidad, no de materia ni de naturaleza y espíritu, sino de *intencionalidad* y *espíritu*, entendiendo que el espíritu no hace sino continuar y perfeccionar a aquélla, orientándola totalmente hacia los objetos y valores absolutos, sin volverlos al sujeto. Fruto de estas notas son las restantes,

que R. describe y analiza en sendos capítulos: *enmascaramiento, justificación y conciencia de sí, sociabilidad, historicidad y sentido*.

2. — Tal el denso contenido de esta obra, en que R., después de muchos años de elaborar trabajos de carácter eminentemente histórico sobre la Filosofía, intenta esbozar una síntesis original sobre el hombre.

El libro está meditado y escrito con seriedad. No se trata de una improvisación fácil, sino del fruto de una larga y ardua maduración, realizada en el estudio de otros sistemas, preferentemente de los ya mencionados de Husserl, Scheler, Hartmann, Ortega y también de Dilthey. Analizando críticamente estas diversas concepciones, R. llega así a elaborar su propia concepción antropológica. R. no se ha dejado tentar por las fáciles vías de cierta filosofía en boga, más literaria que filosófica y ha buscado descifrar la realidad del hombre, en prolijos análisis sobre su actividad. Por eso, aunque no se esté con R. en todas sus tesis y menos en sus conclusiones, debemos reconocerle la seriedad de su esfuerzo y la hondura de su meditación.

Elo lo ha inducido a ver con claridad y afirmar con vigor la irreducibilidad del hombre, sobre todo del espíritu, a lo puramente psíquico animal; a captar bien el carácter intencional del conocimiento y de la vida específicamente humana; y a afirmar la primacía del conocimiento, de la inteligencia en especial, sobre las demás actividades intencionales.

Mesurado también se muestra el autor en cuanto a la nota histórica del ser del hombre, que si bien subraya con fuerza, advierte, sin embargo, no absorbe totalmente a éste, no lo reduce enteramente a historicidad.

Todos estos y otros valores del libro están, además, enaltecidos por una prosa ceñida y cuidada, que transmite con limpidez y ayuda a la comprensión del pensamiento del autor.

3. — Sin embargo, con la misma lealtad vamos a señalar algunos serios reparos que nos presenta esta antropología de R. En primer lugar, R. comienza por aceptar como una cosa obvia y *sin crítica*, que la intencionalidad es fruto de categorías *a priori*, que desde la vida inconsciente elaboran y dan objetividad a impulsos, etc. Es decir, que, sin crítica, se excluye desde un comienzo la solución realista y se busca una explicación del conocimiento como de algo enteramente elaborado por y desde el sujeto, idealista, por ende, sin intervención alguna de una realidad trascendente. Con ello, se deforma realmente la misma realidad del conocer, y la intencionalidad, tan vigorosamente asentada y descripta, queda *a priori* invalidada desde el comienzo, como reducida que está a algo puramente trascendental.

La triple distinción entre vida psíquica animal, intencionalidad y espíritu es inaceptable. Entre una vida psíquica —y, como tal, esencialmente intencional— animal o sensitiva y una vida intencional todavía no espiritual —como lo es la constitutiva del hombre, según R.— no cabe diferencia esencial alguna, sino simplemente de grados accidentales: se trata de una vida psíquica inmaterial, desde luego, como toda vida psíquica, pero *orgánica* a la vez, en ambos casos. No se ve en qué pueda consistir esta zona intermedia entre la vida psíquica sensitiva y la vida espiritual, en que R. ubica la vida intencional específica del hombre. Lo que sucede es que la vida intencional humana se diferencia esencialmente de la psíquica sensible —común al hombre y al animal— porque es espiritual. La vida intelecti-

va y la vida cultural que constituyen la intencionalidad propia del hombre sin alcanzar la del espíritu, según R., no se explican *realmente* sin la independencia total de la materia, es decir, sin la espiritualidad. *La verdad* es que R. ha escindido lo que realmente es la vida espiritual en dos partes: una que llama intencional —intelectiva y cultural— y que cree infra-espiritual aunque supra-psíquica sensitiva, y otra espiritual, en que la intencionalidad especulativa y práctica se desarrolla plenamente sin reversión sobre el sujeto. En efecto, ¿cómo podría no ser espiritual la inteligencia del *ser* de las esencia, de las *relaciones*, la aprehensión e intención de realizar los *finés* o *valores*, objetos o términos de la intencionalidad enteramente *inmateriales* y *trascendentes* a la órbita psíquico-material?

Hay, pues, dos psiquismos o vida intencional o conciencia: 1) una *psíquico-sensible* —inmaterial, pero dependiente de la *materia*— común al hombre y al animal; y 2) otra esencialmente superior, *psíquico-espiritual*, exclusiva del hombre, que es la vida intelectivo-volitiva, que comprende el orden *teorético* o contemplativo de la *verdad*, el orden *práctico* o moral de la realización del *bien* específicamente humano y el orden *artístico-técnico* o de la realización de la belleza y de los bienes *útiles*. En una palabra, la vida espiritual comprende toda la actividad intencional centrada en el *ser trascendente*, como *ser* o *verdad* —inteligencia o actividad teorética— *bondad* —actividad moral— y *belleza* y *utilidad* —actividad artístico-técnica—. Todo ese ámbito de la actividad y de objetos trascendentes absolutos: *verdad*, *bondad* y *belleza* y *utilidad* —que, en última instancia, son *Verdad*, *Bondad* y *Belleza* del Ser de Dios— constituyen el dominio propio de la vida espiritual. Mas para llegar hasta ahí era preciso no deformar la realidad del conocimiento con los *a priori* trascendentales, admitiendo la auténtica transcendencia del conocimiento, en cuyo acto inmanente comienza a existir el ser trascendente distinto —y *en cuanto distinto*— de aquél, es decir, como *objeto*, con una existencia inmaterial propia del acto. Desde este hecho inicial, respetado en su auténtica realidad, ahondando en sus causas, no hubiese sido difícil al autor llegar a la conclusión de que los grados de perfección del conocimiento y de la cognoscibilidad objetiva dependen de los grados de inmaterialidad del ser, hasta alcanzar en el hombre la *espiritualidad*.

La división entre intencionalidad humana y espíritu conduce a R. a la constitución del hombre como dualidad de intencionalidad y espíritu, en lugar de la tradicional de cuerpo y espíritu y, mejor todavía, de *cuerpo* y *alma espiritual*, a que se llega, si partimos de la división clásica y ajustada a las exigencias de la actividad del hombre: de psiquismo *sensitivo* y psiquismo *espiritual*.

También resulta incomprensible cómo en un análisis —aun puramente fenomenológico— del hombre se haya podido silenciar casi del todo la actividad religiosa, exclusiva y propia del hombre. Me inclino a creer que, tratándose de un tema tan grave y delicado y difícil de tratar, el autor haya preferido pasarlo por alto antes que abordarlo sin sentirse lo suficientemente preparado para ello. De todas maneras, una exposición de la vida espiritual específica del hombre, sin referencia a la vida religiosa, resulta trunca y defectuosa: se ha suprimido una dimensión del espíritu, la que nos pone en contacto con el Ser absoluto, la actividad que el mismo Max Scheler no ha dudado en colocar en el ápice del espíritu.

Pero sea de esto lo que fuere, en su raíz, así en la de las anteriores desviaciones mencionadas, está la *limitación*, a que a Romero condena su exposición inicial *crítico-crista* y *fenomenológica*, que lo priva de antemano de alcanzar la realidad profunda del *ser del hombre y del ser*, en general, y lo encierra en una antropología puramente descriptiva de fenómenos —en el sentido restrictivo del término— que no le permite ver claro aun en este sector, ya que la misma actividad humana no tiene sentido sin el *ser real en sí, inmanente y trascendente* a él, y, en definitiva, sin el Ser trascendente de su Razón suprema de ser, su Causa eficiente primera y final última. Esta limitación que ciega la visión del ser substancial real, trascendente e inmanente, hace que R. se quede en un puro “*trascender*” —sin *ser* que trascienda o cambie— como última trama de la realidad; lo cual ni sentido tiene, pues un puro “*trascender*” o devenir sin ser se diluye en la *nada* y en lo *impensable*. El ser no se explica como “*solidificación*” del devenir o trascender, como pretende R., sino exactamente al revés: el devenir se funda y no puede ser sin el ser, como ya lo advirtió Aristóteles contra Heráclito, cuando afirmaba que el puro cambio resulta imposible sin el ser, pues para que se dé el *llegar a ser*, algo debe permanecer; de lo contrario sólo habría la destrucción de un fenómeno y la aparición de otro, pero no el devenir, el cambio.

A este respecto hacemos notar cómo R., tan erudito en el conocimiento y cita de los autores modernos, no lo es tanto en el de los griegos y desconoce por completo el pensamiento medioeval, el tomista sobre todo. (Baste decir que una cita que hace de la tradicional definición de individuo: *Id quod est indistinctum (indivisum) in se et distinctum (divisum) a quolibet alio*, —que creo es la única de la filosofía medioeval—, la interpreta en un sentido negativo que evidentemente no tuvo en sus autores).

4. — Con las reservas que acabamos de hacerle y ubicada en el estrecho ámbito de la analítica fenomenológica, la obra de R. conserva todo su valor. La antropología ontológica tradicional, que le ofrece a R. un fundamento firme y más profundo, precisamente porque es *metafísica*, que él no alcanza, para cimentar sus auténticas contribuciones, puede enriquecerse a su vez con éstas. El dicho de Gilson de que la *Metafísica* tradicional puede enriquecerse con la *Fenomenología*, a la vez que ésta ahondar y fundamentarse con las verdades absolutas de aquélla, aplicado a la antropología, encuentra en este libro de R. cabal cumplimiento.