

la vida humana, no llega a comprenderla debido a haberse ocupado sólo de las relaciones entre las diversas esencias abstraídas de la vida misma. Además, cuando Heidegger cree ocuparse de la relación con los demás —como en la relación de “solicitud”—, no se trata de ninguna relación esencial, “puesto que no coloca la esencia de un hombre en relación directa con la de otro sino, únicamente, la ayuda solicita de uno con la deficiencia del otro, menesteroso de ayuda”. Por eso considera la existencia de Heidegger como una existencia monológica. La preocupación y la angustia del hombre en Kierkegaard, nacían de la falta de relación con Dios. En Heidegger, en cambio, la preocupación es por llegar a ser “uno mismo”.

Scheler ha sido, sin duda alguna, el filósofo que mayormente ha trabajado por una antropología filosófica en sentido estricto. En este entendido, Buber debió haber señalado con mayor energía la originalidad de su pensamiento en esta materia. Pero, tanto en la parte expositiva como en la crítica, se limita sólo a determinados aspectos, lo que no le permite calar en el rico meollo de su pensamiento. Es interesante sí el que Buber haya contemplado con bastante cuidado su teoría del espíritu y del ímpetu —relacionándolos con los atributos de Spinoza—, ya que no sólo su antropología sino todo su pensamiento giran en torno a tales ideas.

En las *Perspectivas* que ofrece al final del libro, a manera de reflexiones antropológicas personales, Buber trata de superar tanto las posiciones individualistas como las colectivistas. “El individualismo no ve al hombre más que en relación

consigo mismo —escribe—, pero el colectivismo no ve al *hombre*, no ve más que la ‘sociedad’. En un caso el rostro humano se halla desfigurado, en el otro oculto”.

Piensa Buber que el hecho fundamental de la existencia no puede ser ni el individuo en cuanto tal, ni la colectividad en cuanto tal. Es la trabazón del hombre con el hombre, en cuanto que e buscan en un afán de comunicación recíproca. Esto da lugar al nacimiento de una esfera común a ambos, pero que los sobrepasa. “Esta esfera —dice Buber—, que ya está planteada con la existencia del hombre como hombre, pero que todavía no ha sido conceptualmente dibujada, la denomino la esfera del ‘entre’”. “La vida humana tiene un carácter esencialmente dialógico, y es merced a éste carácter que llega a tocar con lo Absoluto. Los momentos de la dialógica, son eso sí, muy difíciles de aprehender. “Más allá de lo subjetivo —nos dice—, más acá de lo objetivo, en el ‘filo agudo’ en el que el ‘yo’ y el ‘tú’ se encuentran se halla el ámbito del ‘entre’”. Por eso él cree que sólo podremos aproximarnos a la respuesta de la pregunta *¿Qué es el hombre?* “si acertamos a comprenderlo como el ser en cuya dialógica, en cuyo ‘estar-dos-en-recíproca-presencia’ se realiza y se reconoce cada vez más el encuentro del ‘uno’ con el ‘otro’”.

MANFREDO KEMPF MERCADO.

*Francisco Romero. TEORÍA DEL HOMBRE.* Ed. Losada, Buenos Aires, 1952, 362 págs.

El nombre de Francisco Romero se ha hecho familiar a los estudiosos de filosofía. No sólo dentro del campo de la

llamada filosofía americana, sino en el más ancho y fecundo de la filosofía contemporánea. Por ello parece innecesario al escribir estas notas —como suele hacerse cuando se “descubre” algún valor nuevo— referirse a sus antecedentes biográficos o bibliográficos. Es un pensador nuestro —americano—, pero cuya obra pertenece ya al acervo de la cultura ecuménica.

Su *Teoría del Hombre* es la culminación de una antropología filosófica que venía perfilándose en sus escritos desde algún tiempo atrás (véanse, “Programas de una filosofía” y “Trascendencia y valor”, en *Papeles para una filosofía*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1945, así como *Filosofía de la persona*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1944); pero, que nos ofrece ahora, con el sabor del fruto en sazón, de la obra madurada sin prisa y acabada con todos los detalles técnicos que le añaden jerarquía formal a la categoría material ya asegurada.

El propósito de Romero está encaminado a una descriptiva general del hombre. Para lograrla, moviliza un enorme caudal de elementos científicos, culturales y conceptuales, extraídos de prolijas descripciones fenomenológicas. No parte de supuesto metafísico alguno —y no por *horror* a la metafísica—, sino que llega a éstos por los caminos que va abriendo la imagen antropológica que persigue. A medida que dicha imagen se ensancha por el enriquecimiento logrado a través de las estructuras que describe, se va cargando de sentido metafísico hasta llegar a una total plenitud de ser. La idea del hombre a que finalmente arriba, contrasta por ello con la insegura imagen que del mismo se han formado los filósofos

de las diversas corrientes existencialistas de presente.

Romero comparte con Scheler —aunque provisionalmente, como declara— sus ideas relativas al psiquismo animal (impulso afectivo, instinto y memoria sociativa), pero rechaza de plano sus conclusiones sobre la llamada “inteligencia práctica”. Había sostenido Scheler (*El puesto del hombre en el cosmos*) que la inteligencia práctica es común en el hombre y en los animales superiores, reconociendo que entre un chimpancé listo y Edison —tomado éste como técnico— sólo hay una diferencia de grado.

Romero acota una serie de casos tomados de las más recientes experiencias realizadas en animales (Köhler, Katz, Thorndise, etc.) , para demostrar lo infundado de tal equiparación. Admitiendo, desde luego, la existencia en dichos antropoides de una inteligencia práctica, la limita a meros “estados” psíquicos, sin carácter intencional ni dirección objetiva.

La inteligencia humana, por el contrario, es siempre una conciencia intencional que transforma los “estados” en objetos. Esta función objetivadora de la conciencia, acompañada de la facultad de nominación, por la que se fijan y transmiten tales objetivaciones, es lo propio y exclusivo del hombre y lo que lo distingue del animal dentro del plano de la inteligencia. Además, en el psiquismo preintencional vive el individuo obscuramente sus estados y sin referirlos a una subjetividad, a una conciencia, la que sólo logra organizarse como tal en el psiquismo intencional: un sujeto opuesto a un mundo de objetividades. Hace resaltar Romero, de otro lado, la precedencia y primacía de lo intencional cog-

noscitivo sobre lo emotivo y volitivo intencionales, frente a algunas actividades irracionalistas de la psicología contemporánea que postulan la preponderancia de estos últimos.

Si bien en el plano de la inteligencia ya encontramos una acusada diferencia entre el hombre y el animal, por encontrarse limitada ésta en el segundo a un oscuro psiquismo preintencional, mientras que en el primero hay siempre una conciencia intencional objetivadora, con la aparición del espíritu se agudiza aún más la separación entre ambos.

Dentro del cuadro que de una metafísica de la trascendencia nos da Romero, el espíritu ocupa el lugar más alto. Paralelamente se manifiesta un incremento de la trascendencia conforme se va pasando de un plano inferior a otro superior. Estos planos de la realidad son cuatro y se organizan en forma escalonada. En primer lugar, tenemos el plano físico o inorgánico, luego el de la vida, el del psiquismo intencional y el del espíritu. Cada uno de estos planos "es soporte del siguiente, que en él surge, de él se alimenta y lo supera". La trascendencia, que en el plano físico es escasamente notoria, ya en la vida se manifiesta abiertamente y se expande con la mayor fuerza tanto en los individuos como en las especies que se proyectan y proliferan sobre el plano inorgánico. Pero es en el psiquismo intencional donde la trascendencia se muestra más patentemente: "la intencionalidad consiste precisamente en la trascendencia hacia el objeto". En la naturaleza, todo es o puede ser blanco de objetivaciones de parte del sujeto. Sin embargo, la trascendencia no rige plenamente. Hay como una referencia

hacia sí de sus actos de parte del individuo intencional. El sujeto es a la vez punto de partida y punto de llegada de tales actos.

Esta atadura de los actos hacia el individuo intencional, se disuelve en el plano del espíritu. Aquí el sujeto ya no es punto de llegada sino punto de partida de los actos. "La trascendencia espiritual señala el ápice y no tolera un escalón más alto, es trascendencia absoluta y total" —dice Romero.

La trascendencia es así considerada como el elemento positivo de la realidad, razón por la que llega a afirmar que "*la verdad del ser es la trascendencia*". Y si el espíritu, que es pura trascendencia, "se detuviese ante cualquier posibilidad de trascender, se autonegaría, parcialmente por lo menos".

Enlazada con sus ideas antropológicas, desarrolla también Romero, aunque en forma esquemática, una teoría de los valores. Divide éstos en espirituales y no espirituales, llamando a los primeros absolutos y relativos a los segundos. La absolutidad de los valores espirituales la funda en el hecho de no tolerar otros más altos. Tanto los valores cognoscitivos como los éticos —que son los únicos de que se ocupa— adquieren el carácter de absolutos en tanto que corresponden a actos eminentemente espirituales y, por lo tanto, trascendentes.

Toda la obra de Romero está animada por la idea de la trascendencia, ligada inextricablemente a su concepción del espíritu. En la tercera y última parte de su *Teoría del Hombre*, trata de la dualidad, el enmascaramiento y la justificación, la sociabilidad, la proyección histórica del hombre, y los problemas del sen-

tido de la existencia. En tales secciones, de suma importancia antropológica, se afirma esta manera de interpretar la realidad humana.

Sin duda alguna que constituye un mérito indiscutible de Romero, el haber logrado superar en la obra que comentamos las distintas posiciones inmanetizadoras de la vida. Su filosofía se presenta, además, como un significativo esfuerzo por abrir nuevas vías al pensamiento filosófico, para encaminarlo a buscar al hombre en su más alto sitio: el del espíritu.

MANFREDO KEMPF MERCADO.

*Nicola Abbagnano. INTRODUCCIÓN AL EXISTENCIALISMO.* Ed. Fondo de Cultura Económica; México, 1955, 180 páginas

Tres años después de publicar, en 1942, su obra capital "La estructura de la Existencia", Nicola Abbagnano da a la publicidad, en Turín, esta "Introducción al Existencialismo", síntesis de los motivos principales contenidos en aquélla. Desde el año mencionado hasta la fecha, y mientras entrega sus nuevas aportaciones, "Filosofía, religión y ciencia" (1947) y "Existencialismo positivo" (1948), la obra es traducida a otros idiomas y alcanza en su país de origen numerosas ediciones. Considerado como pensador eminente y el más representativo de la filosofía existencial italiana, Abbagnano tiene una significación propia, cuya resonancia internacional es ajena a toda ruidosa espectacularidad o concomitancia con acaeceres fortuitos. No es el menor de sus méritos haber precedido, en la elaboración de su doctrina, a muchas de las recientes experiencias de rebeldía, al

fijar sus personales puntos de vista frente a las corrientes filosóficas tradicionales y a las demás corrientes existencialistas.

Un análisis de los nexos que ligan la filosofía de Abbagnano con la de Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Chestov, Barth o Unamuno rebasaría los límites de ésta; tampoco es posible detenerse, aquí, en la consideración de sus precedentes en Italia, que pueden descubrirse en Leopardi o un Pirandello. Con todo, al menos, que no podemos compartir la opinión del escritor argentino V. Fatome, que ve en el problema de la verdad el punto de partida del pensar de Abbagnano, a diferencia de lo que ocurre con Heidegger y Jaspers, cuyas meditaciones desembocan en dicho problema. Creemos, por el contrario, que el móvil originario de las reflexiones del filósofo italiano es el ser, en el proceso de su propia búsqueda y complementación.

Para Abbagnano filosofar es un acto de existencia por el cual el hombre, cada hombre, afronta su destino propio y establece la necesaria relación consigo mismo, con los demás hombres y el mundo; acto que tiene el alcance de una respuesta a los llamamientos del ser individual convertido en problema de sí mismo. Manifestación primera de este acto es la "decisión". Se trata, en efecto, de un acto existencial que implica una "indeterminación real" y, por ello, un "riesgo"; de la presencia de una fundamental problematicidad a la base de todo acto existencial. En su forma de decisión "auténtica", este acto funda la "unidad" de lo que es "anterior" al acto y lo que es-tá "más allá" de él, y que "debe ser"; soldando, así pasado y porvenir a través de una posibilidad indeterminada, pro-