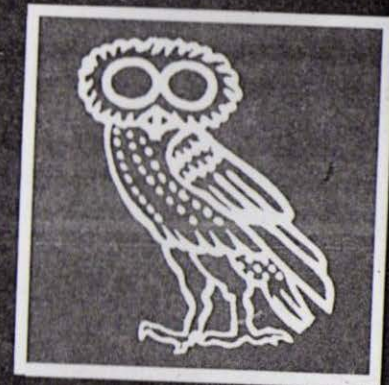


FRANCISCO ROMERO
MAESTRO DE LA FILOSOFIA
LATINOAMERICANA

Arturo Ardao - Angel J. Cappelletti - Risieri Frondizi
Jorge J. F. Gracia - Alain Guy - William J. Kilgore
Ernesto Mayz Vallenilla - Francisco Miró Quesada
Juan Carlos Torchia Estrada - Leopoldo Zea



12/67.314

SOCIEDAD INTERAMERICANA DE FILOSOFIA
SECRETARIA

Caracas, 1983

vínculo con ello que se manifiesta la también diferente interpretación que Romero hace de la inteligencia.

Para Scheler, lo inorgánico caía en el espacio y en el tiempo; lo bio-psíquico —identificaría la vida con la psique como dos cosas— sólo en el tiempo; del hombre el hombre, sí en el espacio.

LA IDEA DE INTELIGENCIA EN ROMERO

El juego, el mito, la religión, la ciencia, la moral, pero también, según el mismo Scheler, hasta productos tan directos de la manipulación de la materia como son las máquinas y las aristas, "es no sólo *supratemporal* sino también *supraespacial*", se halla situado "afuera" del mundo tiempo-espacial.

Arturo Ardao

Una doble reacción había llevado a este Hartmann. Por un lado, había otorgado una especialidad a lo orgánico, a biológico, a vital, cuando como en Scheler con la psique, por otro lado, devolvía la temporalidad al espacio, para así distinguirlo también, como Scheler, de lo que se desdualizaba, a la vez, en realidad. "Al fin, fuera del mundo real sino que por dentro lo penetra: tiene su propia temporalidad". Así, por una determinada instancia del curso trans-*real* del espíritu, en sólo del género, sólo del humano superior. Consecuentemente, el espíritu dejó de ser lo definido del hombre, se exenta metafísica, desde que "en la época temprana del quinto humano: la conciencia ha existido durante períodos geológicos enteros, sin el lujo del espíritu".



Pese a todos sus nexos histórico-dualistas, diferencias profundas oponen a ambos germanos en el plano ontológico. Puntualmente redoble sus respectivas representaciones de los estratos fundamentales del ser, y las relaciones que van estableciendo entre ellos y aquellas aludidas tensiones espacio y tiempo. Para Scheler, tales estratos fundamentales, en función de dichas condiciones, son tres: la materia inorgánica (espacio-temporal); la vida-psique (sólo temporal); el espíritu (incapacial e in-

Toda la concepción del hombre de Francisco Romero, tiene por supuesto una metafísica ordenada por la idea de trascendencia, en la peculiar manera en que él enuncia y maneja a ésta: idea de un constante desenvolvimiento intrínseco de la realidad, que lleva a todo ente a sobrepasarse a sí mismo, a salir fuera de sí, pero en el marco, siempre, de la experiencia concreta. Idea, pues, ajena a la de trascendencia en el sentido teológico-metafísico tradicional; equivalente, en cambio, o por lo menos afín, a la relativamente reciente de emergencia, en el seno de la inmanencia empírica.

No está fuera de lugar, por lo tanto, considerar a dicha idea ontológica como una idea clave de su pensamiento antropológico, tal como llegó a sistematizarlo en su obra principal, *Teoría del hombre*. Así lo sugiere el título de uno de sus apartados centrales: "El espíritu en el cuadro de una metafísica de la trascendencia". Sin embargo, tomado el concepto de clave como hilo conductor a los pliegues más íntimos, no ya de su general doctrina del ser, sino de su particular doctrina del hombre, acaso haya que apelar a otras ideas; y entre ellas —también acaso— ninguna más decisiva que la de inteligencia, idea ante todo gnoseológica pero cargada de implicaciones ontológicas.

Por supuesto, en el plano antropológico no se podría restar nada de su significación a la idea misma de espíritu, reelaborada por Romero con rasgos originales. En definitiva, es en el espíritu que culmina, no sólo el hombre, sino la realidad entera, en lo que toda ella tiene de tras-

cendencia; o, dicho de modo más incisivo, en lo que toda ella es trascender, y el espíritu, en particular, "absoluto trascender". De ahí el ancho sitio que en el conjunto de la obra se reserva a la noción de espíritu. Para la comprensión, empero, de su exacto alcance en la misma, a la vez que de las dificultades en que desemboca, resulta privilegiada la idea de inteligencia, tal como opera en la base de la teoría. Más firme Romero, a nuestro juicio, en esta base, ofrece allí algunos de sus aportes más fecundos. Entre ellos, la plausible insistencia en el distingo —sea comparable o no el criterio con que lo hace— entre inteligencia y razón; distingo no frecuente en el pensamiento contemporáneo, pero con antiguos antecedentes filosóficos, aparte de su profundo arraigo en la conciencia natural y el lenguaje corriente.

—oOo—

Al cerrar su prólogo a la versión española de *El puesto del hombre en el cosmos*, en 1938, declaró expresamente Romero su devoción por "la doctrina del espíritu" contenida en la obra. En un escrito recogido en volumen en 1945, reiteró tal devoción en estos términos lapidarios: "Max Scheler, en la más convincente doctrina del hombre y de la espiritualidad que yo conozca..."¹.

Sin embargo, cuando en 1952 aparece su *Teoría del hombre*, es notorio su distanciamiento de Scheler en puntos fundamentales de la misma doctrina. No deja de sentirse, por cierto, un secuaz más de la característica filosofía del espíritu de la época, de la que aquél fue gran impulsor, dominada por la distinción entre psique y espíritu como etapas evolutivas de un desarrollo o un proceso. Pero es de diferente modo que interpreta esa distinción. Lo esencial no está, como a primera vista pudiera parecer, en el contraste de las respectivas descripciones fenomenológicas —enumeración, ordenamiento, jerarquización— de las que uno y otro llaman "notas del espíritu". Está en el emplazamiento ontológico que cada uno hace de éste, bajo distintos aspectos, pero en especial en relación con las coordenadas empíricas espacio y tiempo. Es en estrecho

vínculo con ello que se manifiesta la también diferente interpretación que Romero hace de la inteligencia.

Para Scheler, lo inorgánico está en el espacio y en el tiempo; lo bio-psíquico —identificada la vida con la psique como dos caras diversas de una sola y misma realidad— sólo en el tiempo; lo espiritual, aquello que hace del hombre el hombre, ni en el espacio ni en el tiempo. Ese nuestro espíritu cotidiano, al cual debemos el lenguaje, el mito, la religión, la ciencia, la moral, pero también, según el mismo Scheler, hasta productos tan directos de la manipulación de la materia como son las herramientas y las armas, "es no sólo *supraespacial* sino también *supratemporal*", se halla situado "allende el mundo tempo-espacial"².

Una doble reacción había llevado a cabo de inmediato Hartmann. Por un lado, hacia abajo, devolvía la espacialidad a lo orgánico, o biológico, o vital, no identificado como en Scheler con lo psíquico; por otro, hacia arriba, devolvía la temporalidad al espíritu, no obstante distinguirlo también, como Scheler, de la mera psique. Era devolverle, a la vez, su realidad: "el espíritu no está fuera del mundo real sino que por entero le pertenece: tiene su misma temporalidad". Adviene en una determinada instancia del curso temporal del psiquismo, no sólo del genérico, sino del humano específico. Consiguientemente, el espíritu deja de ser lo definidor del hombre, su esencia metafísica, desde que "en la época temprana del género humano, la conciencia ha existido durante períodos geológicos enteros, sin el lujo del espíritu"³.

Pese a todos sus nexos histórico-doctrinarios, diferencias profundas oponen a ambos germanos en el plano ontológico. Puntalicemos todavía sus respectivas representaciones de los estratos fundamentales del ser, y las relaciones que van estableciendo entre ellos y aquellas aludidas coordenadas espacio y tiempo. Para Scheler, tales estratos fundamentales, en función de dichas coordenadas, son tres: la materia inorgánica (espacio-temporal); la vida-psique (sólo temporal); el espíritu (inespacial e in-

temporal)⁴. Para Hartmann, son cuatro: la materia inorgánica, la vida, la psique y el espíritu (espacio-temporales los dos primeros, sólo temporales los dos últimos). No se podría encarecer demasiado todo lo que estas discrepancias significan. Tanto más cuanto que, concibiendo ambos la realidad entera como un proceso ascendente, con las respectivas articulaciones de aquellos estratos, no dudan en atribuirle un solo gran hiatus o salto ontológico, pero situándolo cada uno a una altura distinta: Scheler, entre la vida-psique y el espíritu; Hartmann, entre la vida y la psique. Es decir que éste, no sólo distingue entre vida y psique, reducidas por aquél a la identidad, sino que le confiere a esa distinción el carácter de separación ontológica mayor.

Por supuesto, las correlativas concepciones de las ordenadas espacio y tiempo, juegan papel decisivo: para Scheler, la máxima separación ontológica es la que separa a lo espacio-temporal y a lo sólo temporal, tomados en conjunto, de lo que por encima de ellos es a la vez supraespacial y supratemporal; para Hartmann, es la que separa a lo meramente espacio-temporal de lo que por encima de él es sólo temporal, recusada en forma expresa la existencia de lo supraespacial y supratemporal en el seno real del devenir.

Pues bien, en ese plano ontológico, tan condicionante de los esclarecimientos antropológicos a que en los diversos casos se tiende, es sensiblemente más cerca de Hartmann que de Scheler que Romero se sitúa. No dejó ello de ser inesperado para el lector de 1952, conocedor de su recordada mención de Scheler en 1945, como autor de "la más convincente doctrina del hombre y de la espiritualidad que yo conozca". Sin perjuicio de difusas notas schelerianas, escasas veces cita en forma expresa a Scheler en *Teoría del hombre*, y en la mayoría de ellas, para objetarlo. Muchos menos, por cierto, menciona a Hartmann, a quien se refiere sólo de pasada, en parte para invocar en oposición a aquél su "habitual prudencia"⁵, en parte para hacerle a su vez alguna salvedad. No obstante, es de

suponer que las grandes obras ontológicas de éste —en especial la final condensación, tanto como reajuste, que fue *La nueva ontología*, de 1942— publicadas todas después de la muerte de Scheler, en las décadas del 30 y el 40, ejercieron profunda sugestión en Romero, a la hora de meditar y elaborar, hacia 1950, su obra máxima. De ningún modo significa esto que adoptara a Hartmann tal cual; pero todo hace pensar que fue siguiendo algunos —si bien sólo algunos— de sus grandes pasos, que se produjo su alejamiento de Scheler.

Nada ilustra mejor lo antedicho, así como lo que tuvo de personal en este aspecto el pensamiento de Romero, que lo que llamaba "nuestra distribución de los distritos reales"⁶. Resulta ser más afinada que la de aquéllos. Primariamente distingue en la realidad cuatro grandes estratos, o "distritos" según quiera decirse: lo físico o inorgánico (la estricta materia); la vida-psique preintencional (lo orgánico prehumano de la planta y el animal); la psique intencional (lo humano natural); el espíritu (lo humano espiritual).

Aparentemente se acerca a Scheler en la parte en que identifica vida y psique, pero limita esa identificación al psiquismo inferior, o prehumano; no alcanza ella al psiquismo superior, o humano, a la psique propiamente dicha, psique intencional, diferenciada a su vez del espíritu que viene a coronarla, y que, desde luego, es también intencional, en un grado más alto. Por este lado, es a Hartmann que se acerca. Se le acerca todavía más al entender que el hombre ya es hombre, en cuanto mero hombre natural, mucho antes de que el advenimiento del espíritu se produzca.

Pero lo más concluyente de su alejamiento de Scheler —y parcial acercamiento a Hartmann, para seguir con este convencional punto de referencia— tiene lugar cuando define la relación de los "distritos reales" con las ordenadas espacio y tiempo: lo inorgánico y lo orgánico (incluida en este último la psique preintencional), son espacio-temporales; la psique intencional y el espíritu son

inespaciales, pero no por eso intemporales. Sigue Romero aferrado, como Scheler y Hartmann, al inveterado dogma por el que se admite la existencia de realidades sólo temporales, situadas en un fantasmagórico tiempo desasido del espacio, pero rechaza, por lo menos, como el último de los nombrados, la más quimérica de las ideas schelerianas: la de un espíritu humano no sólo inespacial, o supraespacial, sino aun intemporal, o supratemporal. No podía ser sino pensando en Scheler, aunque evitara nombrarlo, que escribió al modo hartmanniano: "Al afirmar la realidad del espíritu, admitimos su temporalidad. Alguna vez se ha sostenido la intemporalidad del acto espiritual. Oponemos a esa interpretación..." Y más adelante: "Al atribuir realidad al espíritu —sujeto y actos— le asignamos temporalidad y efectividad" ⁷.

—oOo—

Sucintamente establecidos esos grandes supuestos ontológicos de Romero, con su dominante cúpula en la noción de espíritu, puede parecer de oportunidad internarse en su idea favorita, también ontológica, de trascendencia, para concluir en sus recordados tópicos centrales: "el espíritu como absoluto trascender"; "el espíritu en el cuadro de una metafísica de la trascendencia". Empero, sin restarle a dicha idea de trascendencia nada de su importancia como enlace dinámico de aquellos escalones, no es nuestro objetivo aquí. Nos interesa, en cambio, regresar a su gnoseología, para ver cómo es a partir de ella que su distanciamiento de Scheler se va produciendo, en aspectos cada vez más divergentes, por momentos antagónicos.

Decimos regresar a su gnoseología, porque es significativamente por desarrollos radicados en ésta que principia *Teoría del hombre*. Se presenta la obra dividida en tres partes: "La intencionalidad"; "El espíritu"; "El hombre". Ya el solo título de la primera, denuncia la base gnoseológica en que el corpus general de la doctrina resultará asentado; pero lo explicita todavía más el título de uno de los apartados iniciales: "Precedencia de lo cognos-

citivo". Agreguemos que desde los primeros pasos la noción de inteligencia se insinúa en este campo con gravitación creciente, hasta el punto de que, tanto como "La intencionalidad", toda la primera parte pudo haberse titulado —variando apenas el enfoque— "La inteligencia".

Pues bien, es también desde el riguroso comienzo que en forma expresa manifiesta Romero su discordancia con Scheler. Lo nombra ya en la segunda página del texto, pero para objetarlo. Y para objetarlo a propósito de su concepción de la inteligencia, lo que importará ser, en el fondo, a propósito de su concepción del hombre mismo. Después de aceptar "provisionalmente" los tres clásicos primeros grados del psiquismo animal que aquél establecía —impulso afectivo (del que participan los vegetales), instinto, memoria asociativa— dice del cuarto: "No compartimos sus opiniones respecto a lo que él llama inteligencia práctica" ⁸.

Ante todo, la que Scheler llamaba inteligencia práctica, común al hombre y a los animales superiores, era para el mismo simplemente la inteligencia, a la que no reconocía ninguna función teórica, propia ésta sólo del espíritu. Para Romero, en cambio, tiene la inteligencia, sin dejar de ser la misma, una doble funcionalidad, práctica y teórica, ninguna de ellas "semejante" a lo que acontece en el animal. Admite en algunos antropoides un como esbozo de inteligencia práctica. Pero entre esa actividad y la inteligencia humana, aun la práctica, y con mayor razón la teórica, "existe una separación que no es lícito reducir a mera diferencia de grado". Por el contrario, la primera gran diferencia "entre el hombre y el animal debe buscarse por este lado", por el lado de la inteligencia, aunque más tarde "sea el espíritu el que completa y perfecciona la índole humana" ⁹. Lo que empieza por hacer del hombre el hombre, elevándolo por encima de los otros seres de la escala zoológica, no es, pues, como en Scheler, el espíritu, sino la inteligencia.

Pudiera parecer a primera vista, que vuelve Romero a la diferenciación tradicional entre el hombre y el animal

por la posesión o no de la razón, entendida ésta como equivalente de la inteligencia. Nada de eso. Por el contrario, la distinción, también tradicional, entre inteligencia y razón en el ámbito ya de la condición humana —punto sobre el que volveremos— será una de las piezas capitales de su doctrina. El verdadero salto del animal al hombre es el del psiquismo preintencional a la conciencia intencional, o a la intencionalidad, en su consabido significado escolástico-brentano-husserliano. Sólo el hombre posee “la capacidad intencional u objetiva como actividad continua y normal, acompañada de la nominación, que permite la fijación de las objetivaciones en la conciencia y su transmisión a otras conciencias”. En otros términos: objetivación y lenguaje (nominación y comunicación este último), verdaderos “elementos y recursos que condicionan la inteligencia humana”¹⁰. En consecuencia, más que correlato, lo que no es poco por sí mismo, real unidad entre intencionalidad e inteligencia.

No puede Romero, sin embargo, dejar de reconocer la existencia en algunos animales superiores de lo que llama “un vago rudimento de intencionalidad”, o “los primeros conatos de la inteligencia”. Llega incluso a decir: “Por un lado, por el del animal, hallamos los momentos iniciales y discontinuos de lo que indudablemente es raíz y origen de todo comportamiento inteligente; pero eso tan sólo”. No parece nada desdeñable: “raíz y origen de todo comportamiento inteligente”. Tanto más cuanto que el texto continúa así: “Por el otro lado, por el humano, tenemos aquellos mismos principios, pero no en la limitación y fracaso que ostentan en el animal, sino operando en manera normal y continua, desarrollando todo lo que estaba implícito en ellos, todas sus virtualidades...” Reléase: “aquellos mismos principios... desarrollando todo lo que estaba implícito en ellos, todas sus virtualidades...”¹¹.

Claro que la frase ahí interrumpida prosigue de esta manera: “no por mero progreso lineal, sino gracias a la aparición y consolidación de estructuras y recursos sin los

cuales el funcionamiento amplio y normal de la inteligencia resulta inconcebible”. Pero a continuación inmediata vuelve a admitirse en los animales superiores, esporádicos “actos de objetivación”, es decir, intencionales, a los cuales “la inteligencia típicamente humana” añade, no sólo la continuidad y normalidad de que carecen, sino “otros elementos específicamente humanos, como la nominación y el juicio explícito y la comunicación de lo objetivado”. Sin entrar aquí en la tan discutible opinión de que no hay en los animales superiores, a su nivel, actividad judicativa y comunicación de lo objetivado, es de preguntarse si todo lo previamente reconocido no conmueve la ya vista afirmación, perteneciente al mismo pasaje, de que entre el animal y el hombre, del punto de vista de la inteligencia —en tanto que inteligencia— “existe una separación que no es lícito reducir a mera diferencia de grado”¹².

Si se concluyera, con alguna lógica, que aquellas concesiones favorecen la idea de que la diferencia es sólo de grado, como enfáticamente lo sostenía Scheler, no por eso resultaría Romero reconducido a la doctrina scheleriana de la inteligencia. Ya se sabe que en esta doctrina la inteligencia es siempre sólo práctica, en el hombre como en el animal. La actitud teórica aparece cuando de la inteligencia, grado el más alto de la psique, se salta al espíritu, siendo entonces —y sólo entonces— que el primer desdoblamiento entre sujeto y objeto se produce. Para Romero, en cambio, es en pleno desarrollo ascendente de la psique, mucho antes del tardío advenimiento del espíritu que la actitud teórica se manifiesta en la inteligencia humana. Aun poniendo ahora al margen los conatos de objetivación, de intencionalidad y por tanto de inteligencia, que esporádicamente asoman en el animal superior, la inteligencia humana es por sí misma teórica y objetivante, en tanto que temprano ejercicio de la conciencia intencional. Es por esta conciencia que el hombre se diferencia definitivamente de la animalidad superior, verdadero inicial desdoblamiento cognoscitivo de sujeto y obje-

to. Dicho de otro modo, es por la plenaria implantación de la inteligencia que tal diferenciación tiene lugar.

Enunciados sus planteamientos básicos, consigna Romero: "Nuestra tesis puede ser calificada de intelectualista, ya que parte de la afirmación de que lo fundante para el hombre es la estructura intencional, y que esta estructura aparece cuando surgen correlativamente el sujeto y el objeto..." Pero se apresura a aclarar que no se trata de lo que por intelectualismo se entiende habitualmente: "Nuestro intelectualismo va por otro lado"¹³. Aunque no sea en el mismo lugar, sino más adelante, que exprese todo su pensamiento, corresponde anticipar que el fondo de la cuestión está en que mientras el intelectualismo habitual a que alude es un intelectualismo de la razón, el suyo es, con otro sentido, un intelectualismo de la inteligencia. Llegamos con esto a su ya señalada distinción capital entre inteligencia y razón.

—oOo—

En el ensayo "Programa de una filosofía", que abre su volumen de 1945 *Papeles para una filosofía*, muy de paso adelantaba Romero la distinción entre la razón, en tanto que pura exigencia ideal o normativa, y la inteligencia, concebida como proceso cognoscitivo efectivo o real. Puntualizaba: "Error grave, pues, imaginar que razón e inteligencia son la misma cosa, error que confunde una idealidad con una realidad... la inteligencia es mucho más amplia que la razón y es capaz de juzgar sobre ella...". Añadía otras rápidas glosas, con la aclaración: "Aunque el tema no deba discutirse en estas apuntaciones preliminares..."¹⁴.

La verdad es que, en cuanto sepamos, tampoco más tarde abordó el tema de manera formal. Numerosas referencias, directas o indirectas, hace al mismo en *Teoría del hombre*, su obra mayor. Pero con salvedades expresas respecto a su tratamiento. Después de haber dicho en la primera parte: "Sin entrar a considerar el gravísimo problema de las relaciones entre inteligencia y razón...", reiteraba en un desarrollo muy posterior: "Este tema nos

lleva a otro de extraordinaria importancia, y que nos contentaremos con plantear: la relación entre inteligencia y razón"¹⁵.

No obstante, toda una teoría de la inteligencia, distinguida de la razón a la vez que relacionada con ella, discurre, más o menos explícita, más o menos implícita, a lo largo de la obra; toda una "teoría de la inteligencia", sin la cual no podría tenerse comprensión cabal de la más ostensible "teoría del hombre". Proyectaba seguramente Romero elaborar más a fondo tan descuidada cuestión, montada entre la gnoseología y la ontología; pero lo allí anticipado es bien revelador, no sólo de la importancia que le daba, sino también de cuáles eran, a su propósito, las líneas directrices de su pensamiento.

La primera observación que corresponde hacer en esta materia, es la de que mientras el término inteligencia, en sí o en sus derivados, aparece numerosas veces desde las primeras páginas, no es sino mucho más tarde que el término razón entra en escena, pero para seguir conservando aquél una notoria primacía. No se debe a una casualidad, ni menos a una preferencia terminológica carente de relevancia teórica. La palabra inteligencia, no sólo figura desde el primer momento íntimamente ligada —como más arriba se destacó— a la de "intencionalidad", que da título a la primera de las tres partes en que la obra se divide, sino que constituye una excelente punta de hilo para desovillar el conjunto del texto.

Sabemos ya que dicha correspondencia entre inteligencia e intencionalidad, inseparables nociones gnoseológicas en el ámbito de lo humano, se establece a cierta altura de un solo gran proceso de generalidad cósmica. A aquella altura del mismo en que el hombre aparece. Toda conciencia intencional lo es por el ejercicio de la inteligencia, y a su vez, toda forma de inteligencia requiere como asiento la conciencia intencional. El advenimiento solidario de ambas se produce en el seno del psiquismo, desde que, al hacerse hombre el hombre, queda atrás el psiquis-

mo preintencional. Desde luego, lo que en éste puede esporádicamente haber de "conato" de la inteligencia, está muy lejos de serlo de la razón. Pero igualmente lejos está la razón de manifestarse en los pasos primeros de la conciencia intencional, es decir, en los pasos primeros del comportamiento inteligente. Es sólo al cabo de un largo recorrido de la marcha ascendente de la inteligencia que la razón aparece.

Asaltan aquí dos tentaciones exegéticas: en primer lugar, la de que existe identidad, o por lo menos correlación, entre razón y espíritu, ya que era en éste que se daba la forma más alta de la intencionalidad, por encima de la que era propia de la mera psique; en segundo lugar, la de que la razón es superior a la inteligencia. Ambas cosas se daban en la doctrina de Scheler. Ni una ni otra en la de Romero, cuyas conclusiones llegan a ser precisamente las contrarias.

Concibiendo a la inteligencia sólo como práctica, o técnica, común al hombre y al animal, decía el germano: "Yo sostengo que la esencia del hombre y lo que podríamos llamar su puesto singular, están muy *por encima* de lo que llamamos inteligencia y facultad de elegir (...) preferimos emplear, para designar esta X, una palabra más comprensiva, una palabra que comprende el concepto de la razón, pero que, junto al pensar ideas comprende también una especie de intuición (...) Esa palabra es *espíritu*." No sólo comprendía el espíritu el concepto de razón, sino que, en definitiva, no era otra cosa que ésta. La organización racional varía en la historia, pero "es constante *la razón misma*, como disposición y facultad de producir formas siempre nuevas del pensamiento y de la intuición, del amor y de la valoración", es decir, lo propio del espíritu, y por lo tanto, la más alta jerarquía de lo humano¹⁶.

Romero, en cambio, no sólo concibe a la inteligencia como lo que decide la diferencia esencial entre el hombre y el animal, mucho antes del advenimiento del espíritu, sino que aun en el seno de éste le reserva el carácter de fa-

cultad privilegiada por encima de la propia razón. Tal vez ninguna otra cuestión como ésta de las relaciones entre razón e inteligencia —que tanto lo obsesionaba, al par que, en cierto sentido, tanto lo inhibía— revele mejor todo lo profundamente que llegó a distanciarse de Scheler: en éste, la razón superior a la inteligencia; en él, la inteligencia superior a la razón.

La distinción que hace Scheler entre inteligencia y razón, se corresponde con la que primariamente establece entre naturaleza y espíritu, o entre vida y espíritu. La vida, identificada con la psique, es para él la forma superior de la estricta naturaleza, teniendo ella a su vez como forma superior, ya en los animales, a la inteligencia. Es por encima que adviene la razón, portada por el espíritu, o, mejor aún, hecha una con él. Nada de eso en Romero. Distinguiendo también entre inteligencia y razón —y hasta poniendo en esta distinción un énfasis personal todavía mayor— hacia el extremo inferior no concibe a la inteligencia en la mera vida, aunque sí ya en la naturaleza, pero sólo a partir del hombre, en la psique intencional, que surge con el hombre natural; y hacia el extremo superior, encuentra que sin interrupción o trasmutación alguna, ella se corona en el espíritu, en el hombre espiritual.

De incumbencia de la inteligencia son "todas las operaciones cognoscitivas, desde las primeras objetivaciones que nos proporcionan los objetos percibidos, hasta las operaciones intelectuales más elevadas", por cuanto la inteligencia "es una y la misma en el orden meramente intencional y en el espiritual"¹⁷. Ya había dicho antes: "Desde la creación de los objetos hasta las últimas y más abstrusas especulaciones, la inteligencia es una y la misma". Y también: "Si una notable porción del funcionamiento de la inteligencia que hemos descrito pertenece sin duda al orden espiritual, es porque sólo la postura espiritual impulsa a la inteligencia por determinados derroteros, y no porque exista una inteligencia espiritual con estructura y legalidades que le sean peculiares"¹⁸.

En cuanto a la caracterización de la razón, resulta ser Romero mucho más cauteloso que respecto a la inteligencia. La básica correlación que establece entre ésta y la intencionalidad, le permite, desde el comienzo, pormenorizar con soltura a su propósito en distintas direcciones, deteniéndose expresamente en ella en algunos lugares¹⁹. Distinto es el caso de la razón, aunque lo que llama él mismo "los problemas de la inteligencia"²⁰, lo coloquen más de una vez ante ella. Cuando así sucede, no deja de apuntar lo que a su juicio las separa.

La diferencia fundamental la había consignado ya, como se vio, en su "Programa" de 1945: mientras la inteligencia es un real proceso cognoscitivo, operante en la marcha activa de la trascendencia —o, digamos, emergencia—, la razón es un mero haz ideal de exigencias y normas derivadas del principio de identidad, en el orden estático, irreal por lo mismo, de la inmanencia. En otros términos: mientras la inteligencia es "una realidad", la razón es sólo "una idealidad"²¹. Lo reitera en la obra mayor de 1952: "La inteligencia es una función efectiva, un hecho; la razón es un ideal, el conjunto de las exigencias o normas en que se ha creído ver el cumplimiento de las supremas demandas de la inteligencia"²².

De ahí que tanto el juicio como el lenguaje sean función de la inteligencia antes de serlo de la razón. Es cuestión esta que asoma desde las primeras páginas, y que subraya, para el juicio por un lado, y para el lenguaje por otro, en expresiones como las siguientes: "el juicio, principal resorte lógico, no trabaja únicamente en la zona lógica, sino que también y anteriormente tiene papel preponderante en la objetivación, en la creación del objeto..."; "las correspondencias y reacciones entre inteligencia y lenguaje se evidencian a cada paso y muestran la indisoluble alianza entre ambos". Para concluir: "toda operación inteligente supone el juicio y el lenguaje"²³. Agreguemos que como resultado de aquella diferencia entre la realidad de la inteligencia y la idealidad de la razón, es también función inteligente y no propiamente ra-

cional, todo lo que hay de creación e inventiva en la mente humana, según "los distintos usos de la inteligencia"²⁴, en la práctica y en la teoría.

—oOo—

Muy categórico y explícito Romero sobre la actividad real de la inteligencia, lo es menos respecto a la que llama condición ideal de la razón. En el lugar del texto que tendría que ser más esclarecedor sobre este punto, es con suma prudencia que se manifiesta. Inicia un pasaje así: "La noción de inteligencia es más amplia que la de razón". Pero lo continúa de esta manera: "No podemos intentar aquí una caracterización de la razón: acaso se podría aventurar que por razón se entiende cierto orden ideal implantado en el campo de la inteligencia, un sistema rígido de marcos o normas que constriñe la inteligencia y pretende valer como un régimen debido y perfecto"²⁵. Lo que hay de hipotético en el pasaje, no se refiere a la idealidad en cuanto tal de la razón, a cuyo respecto Romero es siempre afirmativo cuando llega el caso, sino a la índole de esa idealidad. Con todo, el notorio giro hipotético, por no decir dubitativo, de sus palabras, parece estar expresando la mayor dificultad con que tropezó en este terreno: la de conciliar lo real e ideal respectivos de ambos objetos, de los cuales uno, la razón, es al fin de cuentas operante en el seno del otro, la inteligencia.

Si bien se desentendió más o menos rápidamente de dicho aspecto de la cuestión, no dejó de pronunciarse con claridad sobre lo que era su verdadero fondo: "Baste agregar, para nuestros propósitos actuales, que la inteligencia envuelve a la razón y se revela capaz de pensarla, de criticarla, de problematizarla, de proponer modelos de razón distintos de la clásica, que la completen, o que acaso la reemplacen en cierta medida"²⁶. Es de preguntarse si el antipsicologismo de herencia husserliana, no pesó en nuestro autor para negarle a la razón su parte de realidad efectiva, en la intimidad de la más amplia —como con acierto la considera— actividad de la inteligencia.

La pregunta es tanto más pertinente, dentro de la propia teoría de Romero, cuanto que él mismo admite la existencia fuera del sujeto de "lo que se podría nombrar la estructura lógica de la realidad", desde que ésta se constituye no sólo de complejos individuales y contingentes, sino también de "conjuntos ordenables jerárquicamente (...) según los rígidos cánones de la clasificación lógica"²⁷. Semejante estructura lógica no agota a la realidad, porque tiene ésta un fondo irracional. Hay un desacuerdo, aunque sólo parcial, entre la pura racionalidad y lo real. Es lo que la inteligencia, y sólo ella, llega a establecer: "la inteligencia —mucho más comprensiva y elástica que la razón estricta o eleática— comprueba este desacuerdo, es capaz de juzgar separadamente y en mutua confrontación lo real y la racionalidad, y de indagar en qué coinciden y en qué difieren"²⁸. Y es en la medida en que coinciden que aquella "estructura lógica de la realidad" se le impone a la inteligencia.

Esa forma, después de todo estructural, de inserción de la razón en la realidad, incluso la física, al mismo tiempo que la implantación, así fuera sólo ideal —congruente o no este criterio— de la misma razón en la interioridad de la inteligencia, libran a Romero del riesgo de irracionalismo. No rehuye la definición expresa. Aplaude en el pensamiento para él más reciente, que lleve a cabo a la vez "el descarte de la vieja actitud de supresión y altivo rechazo de toda irracionalidad, y el abandono de cierta complacencia o delectación mórbida en lo irracional que practicaron notorios pensadores de los últimos tiempos". Palabras que rubrica así: "El problema consiste en descubrir el orden en que entren ciertos hechos que no caben holgadamente en el orden lógico tradicional"²⁹.

Más allá de tantos discutibles aspectos de las concepciones metafísicas y antropológicas de Romero, ese es un problema para la inteligencia, según una perspectiva del pensamiento contemporáneo. Si el orden lógico tradicional es el orden de la razón identificadora, aquel otro orden es el de la inteligencia creadora, cuya tarea de orde-

namiento comienza antes de la lógica, para luego generarla, asumirla, incorporársela y sobrepasarla en su misma dirección, sin dejar de seguir conteniéndola dentro de sí.

NOTAS:

1. Francisco Romero, "Programa de una filosofía", en su volumen *Papeles para una filosofía*, Losada, S.A., Buenos Aires, 1945, p. 13.
2. Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, S.A., Buenos Aires, 1938, pp. 143 y 91.
3. Nicolai Hartmann, *La nueva ontología*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1954, p. 187.
4. Desde otro punto de vista, en algún momento establece Scheler una tetralogía: cosa inorgánica, planta, animal, hombre; pero ahí la distinción entre planta y animal se inserta en el común denominador de lo sólo temporal, como distintos grados de intimidad de la vida-psique, con lo que la trilogía ontológica básica se recupera. (Véase M. Scheler, *op. cit.*, pp. 83-84).
5. Francisco Romero, *Teoría del hombre*, Losada, S.A., Buenos Aires, 1952, p. 245.
6. *Ibidem*, p. 179. La alusión metafórica que Romero hace a "distritos" en lo que llama su "distribución" de la realidad, no tiene ninguna significación estática. Se trata de sucesivos momentos fundamentales de un universal proceso cósmico ascendente. Escribe en cierto momento: "El elemento positivo de la realidad, lo que la dinamiza, acaso su ser mismo, es la trascendencia. Dos nociones han llegado a ser inevitables para pensar la realidad: la de estructura y la de evolución o desenvolvimiento. Ambas, rectamente entendidas, suponen la trascendencia; ambas muestran al ente saliendo fuera de sí, trascendiendo". (*Ibidem*, p. 206). El evolucionismo de Romero, merecedor de un análisis especial, fue el típico de toda una tendencia de su época, de marcado sesgo antinaturalista, más todavía que meramente espiritualista, obstinado en la difícil empresa de fundar una separación ontológica esencial entre el animal y el hombre, cuyo parentesco había establecido, a su manera, el revolucionario evolucionismo científico y filosófico precedente.
7. *Ibidem*, pp. 164 y 180. Con esto se relaciona el hecho de que el gran salto, del punto de vista ontológico-estructural, tenga lugar en la transición a la conciencia intencional, mucho antes de la aparición del espíritu, porque allí se accede ya a una realidad sólo temporal. Entre el psiquismo preintencional y la intencionalidad, en efecto, hay "un cambio brusco y revolucionario"; la distancia "entre el ente no intencional y el intencional, desde el punto de vista de la estructura y de la actividad, es lo suficientemente grande para justificar una estricta separación ontológica". (*Ibidem*, pp. 82-83 y 161). No le impide eso a Romero, conferir luego importancia mayor, en lo ontológico-axiológico, al gran dualismo de intencionalidad y espiritualidad, de naturaleza y espíritu, que escinde en dos al conjunto de la realidad que él entiende ser sólo temporal. (*Ibidem*, pp. 161-162, 165, 179).
8. *Ibidem*, p. 12.
9. *Ibidem*, p. 12.
10. *Ibidem*, p. 12.
11. *Ibidem*, pp. 12-13.
12. *Ibidem*, pp. 12-13.
13. *Ibidem*, pp. 23 y 24.
14. F. Romero, *Papeles para una filosofía*, ed. cit., pp. 24-25.
15. F. Romero, *Teoría del hombre*, ed. cit., pp. 73 y 228.
16. M. Scheler, *op. cit.*, ed. cit., pp. 74, 75-76, 98.
17. F. Romero, *Teoría del hombre*, ed. cit., p. 227. La noción de inteligencia tal como la concibe Romero, *comprensiva desde la percepción sensorial hasta las operaciones intelectuales más elevadas*, se presenta afín a la que fue noción de entendimiento en la dirección empirista de la filosofía moderna (no a esa misma noción en la dirección racionalista, ni menos en la criticista). Como consecuencia, su personal distinción entre inteligencia y razón, se presenta también afín —si bien no exactamente superponible— a la distinción entre entendimiento y razón en el seno de aquella dirección filosófica. No podemos internarnos aquí en tan sugestiva cuestión. Baste recordar, en el ámbito de la tradición latinoamericana, la clásica *Filosofía del entendimiento* de Bello, forma epigonal de la línea que arrancaba de Locke (quien tanto manejó a su modo la distinción entre entendimiento y razón): La obra del caraqueño no hubiera podido en ningún caso titularse *Filosofía de la razón*, pero sí, sin inconveniente alguno, *Filosofía de la inteligencia*, conforme a la sinonimia, no inclusiva de la razón, que el propio Bello subrayaba al comienzo de su Introducción al texto: "mente, entendimiento, inteligencia". Del mayor interés sería un estudio comparativo de la distinción entre entendimiento y razón que subyace en el tratado de Bello, y la que entre inteligencia y razón hace Romero un siglo justo más tarde. Al margen de la afinidad o analogía de carácter general, presente ya en el hecho mismo de la distinción, importantes diferencias separan en el punto a ambos pensadores: en la base de todas ellas está la inserción de la inteligencia, por parte del último, en una concepción cósmica de la evolución, idea o categoría cuyo advenimiento histórico-doctrinario no pudo sospechar el primero.

18. *Ibidem*, pp. 58 y 74.
19. Véase en especial: "Inteligencia y signo objetivo" (Nº 4 del Cap. I), y "Sobre el valor teórico" (Nº 2 del Cap. VII).
20. *Ibidem*, p. 57.
21. F. Romero, *Papeles para una filosofía*, ed. cit., p. 24.
22. F. Romero, *Teoría del hombre*, ed. cit., p. 73.
23. *Ibidem*, pp. 58, 62, 72.
24. *Ibidem*, pp. 64 y ss.
25. *Ibidem*, p. 228.
26. *Ibidem*, p. 229.
27. *Ibidem*, pp. 59 y 60.
28. *Ibidem*, p. 207.
29. *Ibidem*, p. 229. A ese otro, distinto del *orden lógico* estricto establecido por la razón, cabría llamarlo, aunque Romero no lo haga, el *orden noológico*, establecido por la inteligencia (empleando el término "noológico" en la que creemos más apropiada de las diversas acepciones con que ha sido propuesto).

INDICE

	<i>Pág.</i>
Prólogo, ERNESTO MAYZ VALLENILLA	5
La idea de inteligencia en Romero, ARTURO ARDAO	17
Francisco Romero y el espiritualismo latinoamericano del Siglo XIX, ANGEL J. CAPPELLETTI	39
Valor y Trascendencia, RISIERI FRONDISI	57
Romero y la Individualidad, JORGE J. E. GRACIA	85
Francisco Romero, philosophe de l'Esprit, ALAIN GUY	103
The Ethics of Francisco Romero, WILLIAM J. KILGORE	117
Reportaje a Francisco Romero, FRANCISCO MIRO QUESADA	129
Romero y Brentano: la estructura de la Historia de la Filosofía, JUAN CARLOS TORCHIA ESTRADA	141
Romero y la normalidad filosófica latinoamericana, LEOPOLDO ZEA ..	169