

CONTRA LAS VOCES AGORERAS QUE PREDICAN LA DISOLUCIÓN DEL HOMBRE

Hernán G. Inverso

En el convulsionado siglo xx, América Latina asistió a una transformación profunda del campo intelectual, donde se consolidó la filosofía como una disciplina específica, en diálogo con otras manifestaciones culturales. Filosofía, literatura y exilio son elementos que se implican por las olas inmigratorias, sus nuevas ideas y el desarrollo de redes y contactos que impulsaron cambios relevantes. Este proceso cuenta entre sus protagonistas a Francisco Romero, cuya peculiar posición nos interesa examinar en lo que sigue. En primer lugar, nos detendremos en su faceta de escritor y su pertenencia a círculos literarios, que conforman un horizonte que contiene y complementa su labor teórica. En segundo lugar, nos referiremos a sus posiciones filosóficas, especialmente a sus principales influencias y a su adopción de un marco fenomenológico. Finalmente, analizaremos la noción de “normalidad filosófica” a la luz de estos elementos, buscando sus rasgos principales a través de la visión irónica de Borges y Bioy Casares, lo cual nos permitirá esbozar algunos corolarios sobre el arraigo local del proyecto romeriano.

I. PERTENENCIA Y LITERATURA

Las periodizaciones del desarrollo de la filosofía en Argentina suelen resaltar la impronta del positivismo hacia fines del siglo xix, contra el cual se gesta el reformismo universitario del 18. La figura de Alejandro Korn es central en este viraje y permite la aparición de una generación que cambiaría las prácticas locales de la disciplina filosófica. Entre ellos, se cuenta Francisco Romero, que todavía hoy día genera debates por sus posicionamientos

políticos y su asociación con tradiciones político-académicas que se hallan vigentes en la vida universitaria. Romero, como varios de los protagonistas de este grupo, tuvo la condición de exiliado, junto con vínculos muy activos con otros exiliados, y encarna una doble producción filosófica y literaria que ilustra el tipo de problema que busca estudiar este encuentro.

A primera vista, Francisco Romero no es un caso típico de intelectual exiliado. No elige alejarse de su Sevilla natal, sino que llega a Argentina siendo todavía un niño en 1904 y completa su formación básica en el Colegio Militar de la Nación que lo convierte en miembro de las Fuerzas Armadas, y completará su formación con estudios superiores en la Universidad de Buenos Aires. Desde pequeño escribe poesía y continuará haciéndolo en sus épocas de cadete. En 1915 se anota en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y cursa estudios de Letras. En 1916 publica traducciones literarias en la revista *Renovación*, y en 1917, con el seudónimo de Ramón Coresforci, publica poesías y prosa en *Caras y Caretas*, *El Hogar* y *Mundo Argentino*, así como el libro *Versos*. Al mismo tiempo, con el seudónimo Pedro de Urdemalas explora el terreno académico con un artículo de temática filológica sobre Menéndez y Pelayo y otro de temática filosófica sobre Paulsen.

A estos inicios se refiere Romero enfatizando su carácter bifronte: “Mi iniciación fue literaria, aunque desde el principio con proclividad filosófica. He escrito muchos versos, en parte publicados en un libro perdido, en parte en *Nosotros*. Luego dejé la poesía y todo lo referente a las letras para concentrarme en la filosofía, allá por 1921” (Francisco Romero a Carlos Sturla, 19 de enero de 1950, en Rodríguez-Alcalá 1954: 7). Entre 1918 y 1927 publica de manera regular en la revista *Nosotros* material que alterna poesía y prosa, y que reaparece en 1934 con un poema dedicado a Heráclito en el que se han reconocido el estilo de Antonio Machado (Rodríguez-Alcalá 1954: 10) y la cadencia borgeana (Gómez Paz 1970). Recibió el Premio de Honor de la Sociedad Argentina de Escritores (SADE) y el Primer Premio Nacional a la producción científica y literaria, integró el consejo de redacción de la revista *Sur*, y fue miembro de la Academia Argentina de Letras, ocupando el sillón José María Paz.

La incorporación temprana al entorno de Buenos Aires le deparó una perspectiva divergente a la de algunos de los intelectuales de la época. En

rigor, vivenció la nacionalidad española en Buenos Aires como un problema. El intercambio con José Ferrater Mora a propósito del artículo biográfico para su versión de la traducción ampliada del *Diccionario de Filosofía* de Heinrich Schmidt es ilustrativo de esta situación. En una carta de enero de 1936, ante la consulta de Ferrater sobre su entrada en el diccionario, Romero sugiere dos cambios al texto. En primer lugar, evitar la mención de su nacimiento en Sevilla. En segundo lugar, incorporar su pertenencia a la milicia argentina. En la justificación se concentró en el primer punto, aclarando que no reniega de sus orígenes españoles, pero señalarlos podría implicar la activación de prejuicios y malentendidos respecto de sus posiciones. Curiosamente, para enfatizar este punto se compara con dos colegas relevantes del momento, Coriolano Alberini y Ángel Vassallo, cometiendo una infidencia que pide mantener en secreto. Ambos habían nacido en Italia, Alberini en Milán en 1886 y Vassallo cerca de Caserta en 1902, y arribaron a Buenos Aires con muy poca edad, el primero con apenas meses y el otro a los 14 años. Ambos adoptaron la nacionalidad argentina hasta el punto de ocultar la de origen, que solo conocían, al parecer, unos pocos, entre los que estaba Romero, que compartía con ellos esta particularidad (Francisco Romero a José Ferrater Mora)¹.

Así, con distinto énfasis, en los tres personajes y sus “infancias del exilio”, habría predominado la voluntad de integración que sepultó, al menos en parte, las identidades de origen. Hay que notar, sin embargo, que esta afirmación está asociada con la autoridad para reclamar una perspectiva americana, y es precisamente presentada por Romero como la base para un diálogo libre y fecundo con otras tradiciones que podría dar por resultado contribuciones novedosas ancladas en América Latina. En esa dirección va también la posición de Coriolano Alberini sobre el desarrollo de las ideas en Argentina, cuando en su discurso de asunción del Decanato de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires advierte contra el esnobismo antipositivista e incita “a leer de veras y a meditar hondamente los autores más profundos de nuestra época”, hallando en esta tarea la posibilidad de “reorganizar nuestra tradicional vacuidad” (Alberini 1973: 143). Se trata, por tanto,

¹ Disponible en el Archivo Ferrater Mora, disponible en línea en <https://dugifonsespecials.udg.edu/bitstream/handle/10256.2/6591/ID1_4745_TC.pdf> (15-05-2023).

de ingresar al diálogo global para producir una sedimentación de materiales que constituya el fundamento de un pensamiento sólido, del mismo modo que Korn vislumbra en una progresión que comienza con “la asimilación de doctrinas exóticas”, para dejar luego la tutela y hallar una expresión propia (1963: 7).

La activa participación en esta construcción, a la que volveremos en el próximo apartado, es similar con una actitud respecto de la vida intelectual del momento. Mencionemos a propósito de esto dos acontecimientos. El primero tiene que ver con su presencia en círculos literarios que lo llevaron a recibir en 1952 el Premio de Honor de la Sociedad Argentina de Escritores, que presidía en ese momento Jorge Luis Borges con la vicepresidencia de Manuel Mujica Láinez. El hecho estuvo rodeado de circunstancias especiales, ya que el clima político era adverso al perfil de la asociación, lo cual impedía la ceremonia de entrega en la sede habitual. Ante esta situación, varios de sus integrantes se hicieron presentes en la casa del filósofo en Martínez y organizaron una entrega *sui generis* que mantuvo los protocolos, con un discurso de Roberto Giusti y la entrega formal de la medalla por parte de Mujica Láinez. El premio había sido concedido, a propósito de la publicación de *Teoría del hombre*, por unanimidad, con un jurado integrado por Victoria Ocampo, Eduardo Mallea, presentes en el acto, junto a Martínez Estrada, Capdevilla y Borges, que se encontraba en ese momento en Montevideo.

Las palabras de Giusti ilustran hasta qué punto la producción de Romero era concebida como un tipo de producción literaria. Lo define como “pensador y escritor”, sin entrever en ello ningún conflicto, y subraya que “ha puesto la filosofía al servicio del hombre y de la cultura”, agregando que “la filosofía nunca ha sido para usted una prestidigitación de conceptos abstrusos expresados con palabras oscuras, sin real tangencia con la vida, sino una de las formas del conocimiento que nos abre picadas en la selva oscura. La historia nutre su pensamiento y en ella se lo devuelve usted como un método de acción”, y luego “recordaré que no empezó usted publicando meditaciones filosóficas, mas ensayos literarios y versos de honda significación y formas nobles [...]. He aquí por qué los escritores ven en usted a un compañero eminente y cómo por ser tal, premian el valor de su obra, prestigiosa en toda América, y la dignidad de su vida” (Torchia 2018: 596-597).

Este episodio, que Romero recuerda en una carta a Enrique Anderson Imbert como de “catacumbas y primitiva francmasonería”, y Mujica Láinez como un momento que llevaron adelante “casi como si cometiéramos algo malo” (Francisco Romero a Roberto Giusti, mayo de 1966), señala las conexiones entre un movimiento de despliegue académico y el mundo de la literatura que consideraba esos desarrollos como un impulso a partir de las raíces comunes que no había perdido el cuidado por la expresión estética. Al mismo tiempo, constituía un signo de compromiso político en su persistencia en medio de un entorno que consideraban adverso.

El segundo episodio que nos interesa mencionar comparte con el anterior la ruptura de los protocolos usuales y subraya, de este modo, la multifacética figura de Romero, lejos de la del taciturno cultor del academicismo. Romero escribe en noviembre de 1956 una carta a Adolfo Carpio donde sostiene que su pertenencia a los círculos académicos no le impide opinar en cuestiones políticas que lo precipitaron en dos episodios controvertidos en dos incidentes un tanto ruidosos². Por un lado, la revista *Mundo Argentino*, bajo la dirección de Ernesto Sábato, publicó un texto donde se criticaba la política de seguridad del gobierno. Ante esto, la asociación ASCUA (Asociación Cultural para la Defensa y Superación de Mayo), que reunía intelectuales liberales, nacida en la resistencia al gobierno peronista, decidió expulsar a Sábato de entre sus miembros, entre los que se contaba también Romero como Sábato, con el consiguiente escándalo.

Por otro lado, a comienzos de octubre de 1956, a poco más de un año de la caída del peronismo, la revista *Propósitos*, dirigida por Leónidas Barletta, asociada con corrientes de izquierda, publicó bajo el seudónimo José Ariel López, el texto “Los incondicionales”, donde criticaba un manifiesto de apoyo al gobierno firmado por Romero. En este texto se ofrecía una clasificación de los firmantes en tres categorías: los oligarcas, como Bioy Casares, Borges, entre otros; los “ayudas de cámara de la oligarquía intelectual”, como Bianco y Peyrou; y los “reflotados por la Revolución Libertadora”, donde entraban Carlos Mastronardi y Francisco Romero (López 1956). Este tomó la mención no solo como un ataque a las ideas del manifiesto, sino como una injuria que debía ser respondida y retó a duelo a su ofensor. Así,

² Disponible en el Archivo Francisco Romero. Véase además Romero (2017, *ad loc.*).

la salida extemporánea, que no se llegó a concretar, que según entendemos cabe interpretar en el tono jocoso con que Romero la relata a Carpio, estaba orientada a poner incómodo a Barletta en un terreno en donde se hallaría en desventaja.

Podemos acercarnos a este punto, y a la vez al núcleo de la relación entre filosofía y literatura en Romero, a través de los irónicos comentarios de Borges y Bioy Casares. En esa colección de infidencias que este último reunió en el volumen *Borges*, se relatan manera de diario las charlas en las que diseminan comentarios ácidos hacia los integrantes de su entorno. Las menciones respecto de Francisco Romero superan la quincena. La mayoría son burlonas, lo cual no debe despistar al lector, dado que el libro íntegro tiene este tono. En este sentido, Bioy Casares dice que Romero es “nuestro mayor filósofo”, aludiendo a su grado militar —mayor del ejército, precisamente— más que a su valía, y afirma que “es un presocrático. Tiene todo el pasado por delante” (2006: 66), pero al mismo tiempo celebra que Romero “tenía un verdadero fervor por las letras” y lo considera mejor que su hermano con un llamativo elogio: “Hay que tener en cuenta que el pobre se la pasa estudiando a Hegel y a otros filósofos alemanes, y sin embargo no está idiotizado” (2006: 606).

En los comentarios sobre el duelo, Bioy menciona la coincidencia de opinión respecto de la irrelevancia del artículo de Barletta (2006: 215), y cómo se entretienen con los pormenores del caso durante los siguientes cinco días. El 4 de octubre reciben la noticia de que Barletta rehusó el duelo. Bioy se inclina por justificarlo en virtud del código militar, y Borges declara estar con Barletta aduciendo una historia donde Julio César habría rechazado un duelo por considerarlo una manera impropia de decidir cuestiones relevantes. No se trata, por cierto, de una real simpatía por la causa de Barletta, conocido por los exabruptos dirigidos contra Borges como uno de los portavoces del grupo de Boedo³, sino de un extrañamiento ante el episodio, que sin embargo siguen comentando el 7 de octubre, solazándose ahora con los relatos sobre el intento de Barletta de renegar de la autoría, reconocerla luego, aceptar el duelo, y finalmente aducir que no conseguía padrinos porque todos eran amigos de Romero (Bioy Casares 2006: 215-218), probablemente para

³ Entre ellos se encuentran los de “fracasado”, “buscador de puestitos” y “el pobre Borges”. Véase Korembliit (1987: 240).

disminuir el sentido del enfrentamiento. A fin de cuentas, eran parte de un mismo círculo y la injuria no era más que “fuego amigo”. La resolución curiosa de este episodio nos lleva justamente al punto que queremos resaltar, a propósito de la fuerte pertenencia de Romero al ambiente literario. Si bien la intelectualidad del momento era proclive a la integración de distintas perspectivas de las humanidades, Romero además se había ganado un lugar prominente entre los protagonistas del diálogo cultural de la época.

2. FILOSOFÍA Y FENOMENOLOGÍA

Volvamos al perfil filosófico de Romero. Ya graduado del Colegio Militar y con estudios superiores en ingeniería, es destinado en 1920 a Tucumán, que sería a finales de los años 40 el lugar que reuniría a Rodolfo Mondolfo y, por poco tiempo, a Manuel García Morente. Eugenio Pucciarelli recoge una anécdota que describe a Romero en un bar frente a la plaza Independencia. En una tarde de enero de calor intenso, llama la atención un joven concentrado en la lectura de un libro en letra gótica, uno de los tomos del *Grundriss der Geschichte der Philosophie* de Ueberweg. No es otro que Francisco Romero (Pucciarelli 1991). Igual que Husserl, llegó a la filosofía por vías no convencionales, pero una vez allí, también del mismo modo, ya no la abandonó como tarea principal de su vida.

Esta lectura libre y autodidacta comparte, sin embargo, el clima intelectual de la época, y prepara el campo para el encuentro con Alejandro Korn. La lectura de autores alemanes caracteriza esta época fundacional. Coriolano Alberini testimonia la presencia de la fenomenología en los cursos de la Facultad de Filosofía y Letras, lo cual explicaría el éxito de la recepción de la figura de Ortega, que sería, en rigor, quien potencia esta línea (Alberini 1973: 255). Este desarrollo se apoya en la masa crítica de intelectuales como Romero, Guerrero y Astrada en diálogo fluido con españoles exiliados como García Morente y Gaos, entre otros, que cultivan estas mismas tradiciones.

Figuras como Husserl, Scheler y Hartmann son centrales entre sus influencias teóricas, todos vinculados con desarrollos fenomenológicos, junto con Croce y Bergson. Pucciarelli testimonia la presencia de estos autores en los cursos universitarios, junto con una insistencia en la relevancia de los

problemas sobre el apuro en formular sistemas (Pucciarelli 1975 y Walton 2012 y 2017). Si nos remitimos a su *Teoría del hombre*, de 1952, su obra más ambiciosa, la inspiración fenomenológica es clara desde su primera palabra: “intencionalidad”. En efecto, Husserl resalta en su adopción de esta noción que da nombre a la primera parte, seguida de estudios sobre el espíritu y el hombre. En su apropiación se combinan referencias a *Investigaciones lógicas*, *Ideas I* y *Meditaciones cartesianas*; su relación evolutiva del pensamiento husserliano abarca desde la preferencia del yo empírico, pasando por el giro trascendental, hasta la incorporación de elementos de historicidad. Estas influencias se notan en otros textos y son bien visibles en el enfoque que adopta en *¿Qué es la filosofía?*, de 1953, donde la categoría de filosofía como saber sin supuestos ocupa un lugar fundamental.

En su recepción de la filosofía husserliana parte de la noción de intencionalidad para explorar su vínculo con una teoría antropológica, encontrando en la intencionalidad su rasgo más propio (Romero 1952: 14), priorizando sus rasgos genéticos respecto del campo de la objetualidad, y trazando su trayectoria hacia el espíritu que se plasma en el devenir histórico (Romero 1952: 99). La intencionalidad provee la clave de la actividad intelectual como orientación hacia la objetualidad en tanto núcleo del espíritu teórico. Romero se vislumbra como un lector atento de la filosofía husserliana que no se limita —como ha ido revelando la publicación del copioso material inédito— a una preocupación gnoseológica sobre el papel de la conciencia, sino que constituye un programa de comprensión integral del hombre en su entorno. No hay, estrictamente, en este punto una ruptura con el suelo husserliano, sino un entendimiento general del proyecto que abona con material propio⁴. En efecto, Romero tiene presente desarrollos y discusiones posteriores que encuentran su lugar en una búsqueda ampliada que conserva intacta, no obstante, la voluntad de dotar a la filosofía de las herramientas para sostener el edificio del conocimiento.

Por otra parte, el influjo de Hartmann y Scheler se advierte en el enfoque romeriano, que combina la impronta fenomenológica de descripción de las

⁴ Contra Bollati (2018), que se atiene a una descripción con limitaciones de las problemáticas alcanzadas por la fenomenología husserliana y proyecta, por tanto, diferencias que no son tales con una perspectiva más amplia.

cosas mismas y la atención a los problemas persistentes de la filosofía. Su comprensión del horizonte fenomenológico posibilita la combinación entre la exploración en busca de respuestas y la conciencia en la eterna corregibilidad de las descripciones. Adopta, además, una visión vertical y estratificada de lo real que está tras el lema central de la filosofía romeriana que asocia el ser con el trascender, combinando la noción de “trascendencia de la vida” que toma de Simmel. Lo físico, lo vital, lo psíquico y lo espiritual se conectan de modo tal que el hombre es capaz de moverse en esta dimensión a través de una serie de existenciarios verticales.

Esto nos lleva a la cuestión de una ausencia llamativa, dado que *Teoría del hombre* comparte muchos temas con el *Ser y tiempo* de Heidegger, que Romero conoce, como surge de “Programa de filosofía”, de 1940, pero que es ahora totalmente ignorado. La adopción de un modelo de trascendencia distante del heideggeriano podría constituir una explicación suficiente, si pensamos que se trata de un camino igualmente originado en la fenomenología, pero que avanza en otro sentido. Sin embargo, se han sugerido también razones coyunturales, asociadas con la posición política de Heidegger, y especialmente con el episodio del Congreso Nacional de Filosofía (Presas 1991: 148-149). En efecto, la situación de la universidad argentina había colaborado con el conocido movimiento de invitaciones cruzadas en concurrir y en no concurrir al evento, donde la situación de Romero, como referente conocido, era un motivo central. Sin embargo, poco antes del encuentro había circulado el rumor, replicado en *The New York Times*, de que Heidegger iba a concurrir, hasta el punto de que mereció una desmentida en un diario alemán, que claramente no alcanzó el grado de difusión necesario⁵.

Al mismo tiempo, en el texto póstumo “La decadencia del espíritu teórico en la filosofía”, señala a Heidegger como origen de desviaciones que posibilitaron un existencialismo pesimista debilitante, que se deslumbra con las “concepciones del mundo” y pierden la dimensión personal y espiritual (Romero 1975: 155; 1960: 101), derrochando los esfuerzos de principios de siglo xx en pos de la filosofía pura. Los textos de Romero traslucen la esperanza de que el momento haya pasado y el impulso previo retorne. El trabajo

⁵ La correspondencia entre Heidegger y Jaspers menciona el hecho, donde Jaspers festeja que no viajara hacia esa “gran sociedad nazi” (Heidegger y Jaspers 1990: 182).

sostenido en la exploración desde esta perspectiva universalista apunta a fundar este nuevo impulso.

3. QUÉ ES Y QUÉ NO ES LA “NORMALIDAD FILOSÓFICA”

En consonancia con ello, el influjo más importante de la obra de Romero está asociado con el desarrollo de la idea de la “normalidad” filosófica. En este contexto resulta relevante que, entre los proyectos de profesionalización de la filosofía de la época, el de Romero se diferencia del de Coriolano Alberini especialmente por el modo de concebir la relación entre filosofía y literatura. Alberini apela a su diferenciación para enfatizar los rasgos propios de cada disciplina y evitar el debilitamiento de la filosofía por desvíos esteticistas que llevan a “exaltar a Don Juan frente a Sócrates” (Alberini 1931: 5). Romero, cuya carrera estuvo menos influenciada por los cargos institucionales, apunta a una fundamentación teórica más amplia de esta cuestión.

La noción se puede encontrar en sus textos desde 1929, cuando empieza a plantear que “hay que dar a estos estudios la normalidad” (Romero 1947a: 200). A partir de la filosofía de Korn, a propósito del despliegue de la cultura, Romero profundiza la reflexión sobre su dinámica que implica un doble movimiento de explicitación de los parámetros propios y de creación de redes de diálogo con otras culturas, en el marco de una visión universalista de las ideas filosóficas. En 1934, en ocasión de la recepción de García Morente, afirma que “[e]xiste hoy en Buenos Aires un interés muy real por la filosofía” (Romero 1950: 129), que requiere de una canalización adecuada, que se asocia con el derecho a la duda como base de la función del intelectual fuera del dogmatismo (Romero 1944a: 49).

Esto conforma el marco para la definición más precisa: “Lo que faltaba hasta hace poco en España, lo que acaso falta todavía entre nosotros, es lo que llamaré la ‘normalidad filosófica’; quiero decir, la filosofía concebida como común función científica, como trabajo y no como lujo o fiesta” (Romero 1950: 130). Esta concepción, que apela a la contraposición entre labor sostenida y puro divertimento apunta a delimitar una práctica que quite a la filosofía el carácter decorativo y por tanto marginal a la que queda destinada si no se construye un campo disciplinar concreto y visible, a través de

prácticas conectadas con el resto de la vida cultural de la sociedad en que se desarrolla. Así, el diagnóstico de Romero constata la condición de posibilidad de un proyecto de esta naturaleza, que consiste en un interés real, visible en que “los estudios filosóficos crecen y prosperan en Iberoamérica” (Romero 1957: 9), pero hay una tarea por hacer que consiste en estabilizarlos y fortalecerlos para que puedan fructificar de manera efectiva.

Las interpretaciones críticas han tendido a censurar la noción de “normalidad” filosófica por considerarla prescriptivista (Cerrutti 1986: 86-99, y Fernet 2000), negando el carácter proyectivo que habían visto autores que comparten esta perspectiva y subrayan la relación entre normalidad y requisitos de la filosofía auténtica, como Miró Quesada o Leopoldo Zea⁶. Tampoco faltan intentos de interpretación descriptiva (Ramaglia 2007: 65-72, y Donnantuoni 2016), que se apoyan en las apelaciones a la realidad concreta que abundan en los textos. En rigor, estos accesos apresurados limitan la posición de Romero en un contexto de discusión atravesado de problemáticas que no eran las que le interesaban y que reflejan tomas de posición en contra de una supuesta visión filosófica que se rechaza por totalizante, eurocéntrica, colonial y un largo etcétera, cuestiones todas que obedecen a lógicas ajenas a la noción en cuestión y que pertenecen a un plexo valorativo que no esclarece su sentido.

En efecto, en estas aproximaciones proliferan conceptos de “prescripción”, “proyección” y “descripción” desligados del valor que estos tienen en el horizonte filosófico de Romero, dentro del movimiento fenomenológico. En rigor, discutirlos sin tener esto en cuenta parece un desvío innecesario que no puede llevar sino a equívocos o a comprensiones deficientes del plexo en que surge la noción y su contexto dialógico. Equivaldría, por cierto, a reducir las ideas de Husserl sobre la institución de sentido, la relación entre *Urstiftung*, *Nachstiftung* y *Entstiftung* y su influjo en la comprensión de los diálogos transhistóricos a la discusión puramente especulativa e incapaz de captar su contexto (véase Husserl 1950: VI, 72). Del mismo modo, la literatura sobre este tema abunda en indicaciones sobre las limitaciones de la construcción historiográfica de Romero, donde se repiten acusaciones sobre atención a

⁶ Véanse Miró Quesada (1974: 45-50) y Leopoldo Zea (1983: 175-180).

la filosofía pura apoyadas en condenas *a priori* de dimensiones universales ligadas con la investigación filosófica.

Estos inconvenientes en la *hermeneusis* de la obra romeriana van acompañados por una lectura sesgada de sus obras, donde proliferan las citas de intervenciones de coyuntura y material epistolográfico, sin integrarlas con sus obras estrictamente teóricas, que brindan fundamento a estas tomas de posición. Por ejemplo, por su parentesco fenomenológico, la discusión sobre la función de la descripción no tiene sentido alienada de la función que esta noción tiene en el método fenomenológico y debería, por tanto, ser leída junto con la posición que adopta en las obras teóricas, si se quieren evitar síntesis alejadas del plexo referencial de donde emerge la idea de “normalidad”.

El carácter descriptivo, por tanto, estaría asociado con la noción misma de normalidad, que apunta a parámetros estables que permitan, en el terreno del desarrollo cultural, el despliegue de trascendencia que hemos visto como característica de su filosofía. Así como lo físico trasciende hasta lo espiritual, la filosofía parte de los soportes de la normalidad como plataforma para alcanzar la manifestación plena de las ideas. Esta construcción se despliega en tres niveles. En primer lugar, el trabajo en las instituciones universitarias. Los relatos de Romero como profesor exhiben un especial cuidado en la elección de temáticas de los cursos, confección de materiales y acompañamiento de la formación de los estudiantes con parámetros de excelencia, como condición necesaria para la normalidad filosófica.

En segundo lugar, la conexión con el contexto cultural, que provee las condiciones de enraizamiento. Si bien es fundamental el trabajo académico dentro de la universidad, alejándose con eso de las críticas a la supuesta “caverna de la academia” (véase, por ejemplo, Taborda 1934: 20), continuó la labor de Korn en el desarrollo de instituciones intermedias que auxiliaran en la promoción de ideas, como la Sociedad Kantiana de Buenos Aires, el Colegio Libre de Estudios Superiores, la Casa del Pueblo y la Universidad Popular Alejandro Korn. Contra la idea de que el camino que había que seguir consistía en priorizar las discusiones acerca de la noción de nacionalidad que aparecía profusamente en la época, Romero se inclinaba por una labor de gestión cultural que aunara el ejercicio de pensamiento y la creación de canales de transferencia. En esta línea de trabajo dedicó especial atención a

los proyectos editoriales, donde sobresalen la colección de filosofía en editorial Losada y la revista *Realidad*.

En tercer lugar, el desarrollo de redes regionales. En efecto, Romero fue un impulsor de contactos locales, regionales e internacionales, que incluyen a figuras notables del exilio español, entre las que se cuentan José Gaos y Eduardo Nicol. La lengua compartida entre España y América Latina es un elemento que permite una tarea integrada de crecimiento conjunto de la región. Las redes regionales constituyen por ello un punto fundamental que se apoya en los contactos sostenidos de referentes académicos e intelectuales de distintos países.

Consideremos ahora lo que la “normalidad” filosófica no es para señalar aquello que pretende evitar. Para ilustrar el punto podemos referirnos nuevamente a las charlas de Bioy Casares y Borges, que en su mordacidad desnudan ciertas ideas extendidas en los círculos intelectuales. En este caso, muestran el tipo de práctica que la normalidad busca superar. Bioy atribuye a Borges un comentario sobre la buena recepción del *Diccionario de filosofía* de Ferrater Mora, cuya tercera edición ampliada había publicado la editorial Sudamericana en 1951. La atribuía a que

figuran filosofías de España y de la América Latina. Es una idea muy casera: buscan a Francisco Romero y lo encuentran. Es como si se alegraran de encontrar en la enciclopedia de medicina a la Madre María... La gente que elogia a ciertas Historias de la literatura en diez tomos, diciendo: “todo está”, y “el autor lo sabe todo”, suelen señalar, en la misma frase, que hay un volumen suplementario sobre la literatura nacional, escrito por Giusti u otra autoridad indígena. Es como una fotografía a la que le pegaran un pedazo para añadir personas que no salieron, o un cuadro alegórico al que se le agregaran, para exponerlo en Buenos Aires, las figuras de San Martín y Belgrano. Ha de haber una edición bantú, con un tomo sobre la literatura bantú, firmado por una autoridad caníbal, desnuda y retinta (Bioy Casares 2006: 111).

Podemos notar aquí varios puntos que forman parte de una perspectiva persistente en la filosofía argentina, que se aloja incluso en posiciones que reniegan del universalismo y denuncian el eurocentrismo y toda suerte de avance por esfuerzo mancomunado. En primer lugar, que en esta asunción del margen entra el mundo hispánico íntegro y no solo los países del nuevo

continente. La situación de minoridad está sugerida con la referencia a la Madre María, una inmigrante española de mediados del siglo XIX que se convirtió en figura de devoción por sus obras de caridad asociada usualmente con la curandería. La Madre María en una enciclopedia de medicina está fuera de lugar, como Romero en una enciclopedia de filosofía.

La alusión anticipa una discusión relevante de la década de los 70, cuando Roberto Schwarz publicó el artículo “Las ideas fuera de lugar” en el tercer número de *Estudios Cebrap*. El texto estaba orientado a analizar el tipo de transformaciones que ocurren en las ideas cuando son adoptadas en contextos distintos, en este caso ciertas ideas filosóficas europeas trasladadas a Brasil. Curiosamente, el texto fue interpretado como si Schwarz se refiriera a un proceso de disolución como el que sugiere Borges, lo cual provocó un debate algo desordenado que requirió de numerosas aclaraciones (Schwarz 1973 y 2011). Los pensadores hispanoamericanos, al igual que los bantúes, no pueden siquiera compartir un diccionario con los alemanes, franceses e ingleses porque viven en contextos donde todo lo confunden y degradan, produciendo copias depreciadas y menos efectivas de sus modelos de origen. De todos modos, es relevante notar que, en el planteo de Borges, si hay que tomar un ejemplo, los lectores van a buscar a Romero, lo cual indica la relevancia de su figura, lo cual lo equipara a la Madre María y no a alguna curandera ignota.

Notemos además que este ejemplo permite pasar sin problemas al caso de la literatura, donde sucedería lo mismo, y permite describir burlescamente el procedimiento. La información sobre los países marginales es un suplemento, sin importar su presentación final, lo cual es sugerido con dos figuras complementarias. Por un lado, la literatura nacional equivale a literatura indígena, cuya autoridad es ilustrada con Roberto Giusti, a quien hemos mencionado a propósito de la entrega del premio de la SADE a Romero. Podríamos decir que Borges toma distancia para verlo como un jefe bantú, desnudo y retinto, que diserta sobre una literatura exótica. Uniendo ambos contextos, Giusti es un jefe indígena que laurea a un Romero indiscernible de la Madre María.

Por otra parte, esta construcción de figuras dislocadas enfatiza la composición forzada, donde estos complementos o agregados son como fotos o cuadros a los que se le agrega gente que no estaba para un motivo coyuntural para satisfacer un público específico que vería reforzada la empatía con un

tópico que de otro modo le resultaría ajeno. Romero es el Belgrano agregado como un collage sobre un cuadro de historia europea para los vecinos de Buenos Aires. La cultura local en su totalidad adquiere un tinte fantasmático, como se desprende de un comentario atribuido a Borges por Bioy en el mismísimo velorio de Romero, a principios de octubre de 1962: “Yo creía que iba a ser un velorio como el de José Ingenieros. Romero era un hombre de fama internacional. Bueno, más fama internacional que nacional. La filosofía guatemalteca, *if any*, estará hoy de duelo” (Bioy Casares 2006: 818).

La burla del proyecto romeriano siembra dudas sobre las posibilidades de éxito de su aceptación local, lo cual se grafica con una proyección internacional sin base que termina siendo también difuso, dado que refiere a otro ámbito en el cual tampoco hay desarrollo de la disciplina. Las redes de la normalidad no conectan nada. La ausencia de deudos representa la falta de raíces y por tanto de un legado que continúe un programa que nunca abandonó el estatus de mero anhelo. De este modo, el proyecto se pierde en un “no-lugar”, ni local ni internacional, condenado desde el inicio por su exotismo. De todos modos, aun en esta perspectiva despreciativa de la filosofía regional, Romero queda asemejado a los padres de la patria y no a figuras de relleno, lo cual en medio de la visión sombría constituye un reconocimiento por parte de quien se posiciona en un lugar distante de los objetivos romerianos de normalidad filosófica.

Este pasaje ilustra lo que la normalidad no es porque estos ideales parten de otras bases y apuntan a otros fines. Parten de otras bases en tanto no alientan una visión de menosprecio del ámbito hispanoamericano, sino que consideran a España un foco de tradición que impulsa el desarrollo de las ideas en América a través de sus emigrados recientes. Asimismo, apuntan a borrar la idea de una distancia insuperable entre las manifestaciones culturales, apostando al fortalecimiento de condiciones que alienten el diálogo filosófico dentro y fuera de la tradición, con el objetivo de contribuir a un desarrollo del pensamiento en todo el globo. La ironía borgeana es una continuación de la advertencia de vacuidad de Alberini, frente a lo cual la idea de normalidad constituye un almacén de elementos para sentar las bases de una integración al concierto del pensamiento global desde una perspectiva propia y desde entornos culturales específicos en pos de un universalismo que contenga y exprese la diferencia de perspectivas.

4. COROLARIOS

Para concluir, volvamos al punto del exilio, que está en el origen del recorrido de Romero. Como vimos, buena parte de la red de contactos con intelectuales se da a partir de exiliados españoles en toda América, que, lejos de la inexistencia de la burla borgeana, se materializa en el momento en que Romero, descontento con las políticas universitarias, se aleja de las cátedras. En el intercambio epistolar que revelan Schmich y Forjas entre Romero y Eduardo Nicol, este manifiesta que “estamos dispuestos a hacer cuanto esté de nuestra parte para remediar una situación mala” (Nicol 1947), ante lo cual el argentino manifiesta que ha recibido un nutrido apoyo con invitaciones de Caracas, Bogotá, Lima, Bolivia, Chicago y Columbia, y había otras en curso. Sin embargo, Romero responde que mantiene la voluntad de quedarse en Buenos Aires aduciendo motivos familiares, pero además “muchos trabajos por hacer, aparte de que no me resigno a abandonar ni aun temporalmente la Bib. Filosófica; también, ahora, está *Realidad*, que no me dará un centavo, pero que nos ilusiona mucho” (Romero 1947b). Libros en curso y espacios para publicar artículos en *La Nación* completan el horizonte de razones para no precipitarse en un nuevo exilio. Se puede entrever en esta elección la decisión de profundizar el proyecto de normalidad más allá de las circunstancias complejas, subrayando la importancia de la permanencia en Argentina como condición para la realización del proyecto.

Algunas reconstrucciones consideran la evolución de la fenomenología vernácula y de Romero dentro de ella como un despliegue de intereses estrictamente teóricos en el marco de pretensiones universalistas que obturaban la reflexión en el terreno de la filosofía política y social. Si bien esto tiene parte de razón, ya que el esfuerzo estaba puesto en la concreción de obras que cumplimentaran estos estándares, es preciso tener en cuenta que esta labor es comprendida como base del desarrollo autónomo de la filosofía local. Al mismo tiempo, los trabajos así gestados buscan alinearse en una tarea más amplia que está conectada con el movimiento intelectual de la época. De este modo, Romero se revela como un paradigma académico, un referente literario, y también una figura pintoresca del convulsionado mundo intelectual de la Argentina de mediados de siglo xx cuyas ideas y su diagnóstico de problemas no han perdido vigencia.

En efecto, por su reivindicación de elementos de la modernidad, en línea con la adopción de un marco fenomenológico, recibió críticas mordaces en la cima de las modas anti-modernas. Entre ellas cabe recordar la de Dussel, que la cancela por adherir a parámetros superados (Dussel 1970). Por supuesto, desde que esta crítica fue compuesta a principios de los 70, las que han pasado de moda son las olas posmodernas y las críticas que desde ahí se hicieron. Al contrario, la fenomenología sigue activa y con ella las búsquedas que continúan la senda de Romero, descrita por él en “Ideas sobre el humanismo” como una actitud “contra las voces agoreras que predicán la disolución del hombre y profetizan el caos” (Romero 1960: 101). Al mismo tiempo, sigue abierta la tarea de transformar la filosofía como práctica normal en una expresión plena de las particularidades regionales en el concierto de la filosofía universal, lo cual refuerza la importancia de volver sobre los orígenes de la normalidad filosófica y sus raíces teóricas.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERINI, Coriolano (1931): “La Reforma universitaria y la Facultad de Filosofía y Letras”, en *Universidad: Revista de la Universidad del Litoral*, n.º 56, p. 5.
- (1973): *Escritos de filosofía de la educación y pedagogía*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras.
- BIOY CASARES, Adolfo (2006): *Borges*. Buenos Aires: Destino.
- BOLLATI, María Angelina (2018): “Ensayo sobre la originalidad en la filosofía. Francisco Romero y Edmund Husserl en torno al concepto de ‘intencionalidad’”, en *Monograma. Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento*, n.º 3, pp. 157-169.
- CERUTTI GULDBERG, Horacio (1986): *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- DONNANTUONI MORATTO, Mauro (2016): “La categoría de ‘normalidad filosófica’ en Francisco Romero y su dimensión histórica”, en *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, vol. 33, pp. 93-115.
- DUSSEL, Enrique (1970): “Francisco Romero, filósofo de la modernidad en la Argentina”, en *CUYO. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, vol. 6, pp. 77-104.

- FORNET-BETANCOURT, Raúl (2000): “Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada época de los fundadores”, en *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, vol. 17, pp. 117-132.
- GÓMEZ PAZ, Julieta J. (1970): “En torno a un poema de Francisco Romero”, en *La Prensa* (19 de abril de 1970).
- HEIDEGGER, Martin, y JASPERS, Karl (1992): *Briefwechsel 1920-1963*, Ed. de Walter Biemel y Hans Saner. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HUSSERL, Edmund (1950): *Gesammelte Werke-Husserliana I-LX*. Dordrecht: Springer.
- KOREMBLIT, Bernardo Ezequiel (1987): *Coherencia de la paradoja*. Buenos Aires: Tres Tiempos.
- KORN, Alejandro (1963): *La libertad creadora*. Buenos Aires: Claridad.
- LÓPEZ, José Ariel (pseudónimo de Leónidas Barletta), “Los incondicionales”, *Propósitos*, 1956.
- MIRÓ QUESADA, Francisco (1974): *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- NICOL, Eduardo (1947): Carta a Francisco Romero, 18 de febrero de 1947, en IISUE/AHUNAM/Fondo Eduardo Nicol Franciscá, Documento 14334. Texto completo en Niklas Schmich y Manuel López Forjas (2018): “Solidaridad desde México. Dos cartas entre Eduardo Nicol y Francisco Romero en torno a las políticas universitarias”, *Monograma. Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento* 3, pp. 83-100.
- PRESAS, Mario (1991): “Hombre y cultura en Francisco Romero”, en *Universitas Philosophica*, n.º 15-16, pp. 139-152.
- PUCCIARELLI, Eugenio (1975): “Francisco Romero en la cátedra universitaria”, en *Cuadernos de Filosofía*, n.º 22-23, pp. 157-169.
- (1991): “Francisco Romero en Tucumán”, en *La Gaceta* (4 de agosto de 1991), pp. 4ta. Sección, 3.
- RAMAGLIA, Dante (2007): “Alejandro Korn y la ‘normalización’ de la filosofía”, en Clara Alicia Jalif de Bertranou (ed.), *Argentina, entre el optimismo y el desencanto*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 63-83.
- RODRÍGUEZ-ALCALÁ, Hugo (1954): *Francisco Romero. Vida y obra, bibliografía, antología*. New York: Hispanic Institute-Columbia University.
- ROMERO, Francisco (1944a): *Filosofía de la persona*. Buenos Aires: Losada.
- (1944b): *Epistolario*. Ed. de Clara Jalif de Bertranou. Buenos Aires: Corregidor.
- (1947a): *Filosofía de ayer y de hoy*. Buenos Aires: Argos.
- (1947b): Carta a Eduardo Nicol, 24 de febrero de 1947, en IISUE/AHUNAM/Fondo Eduardo Nicol Franciscá, Documento 14340. Texto completo en Niklas Schmich y Manuel López Forjas (2018): “Solidaridad desde México. Dos cartas

- entre Eduardo Nicol y Francisco Romero en torno a las políticas universitarias”, *Monograma. Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento*, n.º 3, pp. 83-100.
- (1950): *El hombre y la cultura*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- (1952): *Teoría del hombre*. Buenos Aires: Losada.
- (1957): *Filósofos y problemas*. Buenos Aires: Losada.
- (1960): “Ideas sobre el humanismo”, en *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual*. Buenos Aires: Losada.
- (1975): “La decadencia del espíritu teórico en la filosofía”, en *Cuadernos de Filosofía*, n.º 22-23, pp. 145-155.
- SCHWARZ, Roberto (1973): “As idéais fora do lugar”, en *Estudos CEBRAP*, n.º 3, pp. 151-161.
- (2011): “Las ideas fuera de lugar: algunas aclaraciones cuatro décadas después”, en *Políticas de la memoria*, n.º 10-12, pp. 25-27.
- TABORDA, Saúl (1934): *La crisis espiritual y el ideario argentino*. Rosario: Instituto Social de la Universidad Nacional del Litoral.
- TORCHIA ESTRADA, Juan Carlos (2018): “Francisco Romero. Un momento significativo de su vida”, en *Revista de la Academia Norteamericana de la Lengua Española*, vol. 7, n.º 14, pp. 593-598.
- WALTON, Roberto (2012): “Francisco Romero, a cincuenta años de su muerte”, Buenos Aires, ANCBA, <[https://www.ciencias.org.ar/user/DOCUMENTOS/\(2012\)ANCBA.Walton.ant.pdf](https://www.ciencias.org.ar/user/DOCUMENTOS/(2012)ANCBA.Walton.ant.pdf)> (15-05-2023).
- (2017): “La tradición de la fenomenología en la carrera”, *Cuadernos de Filosofía*, 69. Buenos Aires: FFyL-UBA, pp. 77-84.
- ZEA, Leopoldo (1983): “Romero y la normalidad filosófica latinoamericana”, en VV. AA., *Francisco Romero. Maestro de la filosofía latinoamericana*. Caracas: Sociedad Interamericana de Filosofía, pp. 169-181.