

LA TEORIA DEL HOMBRE DE FRANCISCO ROMERO

B. MANTILLA PINEDA

Sumario: I.—El auge de la antropología filosófica en el siglo XX.

1) Lecomte du Noüy.—2) Sir Charles Sherrington.—3) Ernst Cassirer.—4) Max Scheler.

II.—La anaítica existencialista.

III.—La teoría del hombre de Francisco Romero.

1) La intencionalidad.—2) El espíritu.—3) El hombre.

Mientras los Atilas y Torquemadas contemporáneos se obstinaban en perseguir a los hombres libres y en destruirlos, los filósofos cumplían firmemente su función de conocimiento de la esencia y existencia humanas. La función irrevocable que el filósofo se impone a sí mismo es —como ha sido y será siempre— "conocer el Universo y conocerse a sí mismo". Cuando el hombre es sometido en la historia a la más dura prueba de persecución y muerte, aumenta consecuentemente la urgencia de saber qué es el hombre y cuál es su destino histórico. No es mera casualidad, pues, que en el siglo XX, siglo azotado ya por dos guerras mundiales y envenenado por ideologías inhumanas, estén en boga la antropología filosófica y la filosofía de la existencia. La preocupación actual por el hombre no puede ser interpretada como pose intelectual, sino como actitud radical de conocimiento y valoración del ser y existir humanos.

Aunque la historia es la ontología del hombre, como observara genialmente Dilthey, el análisis de la esencia del hombre se orienta de preferencia a subrayar los caracteres necesarios y apriorísticos del ser humano que permitan su mejor comprensión. Una imagen empírica del hombre en la hora actual no nos llevaría a otra conclusión que a la de Tomás Hobbes en su LEVIATAN, a saber: la de hombre lobo para el hombre —homo homini lupus. En una imagen empírica del hombre, encontraríamos motivos para el desaliento, el pesimismo y la derrota, en vez del rayo de luz que nos guía a la justificación de la existencia humana con

su afán cotidiano. El análisis del hombre sin prejuicios y la búsqueda porfiada de sus caracteres necesarios y sus elementos constitutivos, pueden sacarnos del estado de perplejidad en que nos encontramos y devolvernos la fe en nosotros mismos como individuos y en la especie humana como colectividad universal.

I.—EL AUGE DE LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA EN EL SIGLO XX.

Nunca antes de nuestro siglo hallamos en la historia de la filosofía occidental un registro de investigaciones sobre el hombre tan rico en cantidad y calidad como el actual. Ni el período del estoicismo ético en la Antigüedad ni el Renacimiento son comparables en este sentido a nuestra época. Aunque es cierto que ninguna filosofía de importancia prescinde de una teoría del hombre, la auténtica preocupación antropológica sólo se manifiesta en condiciones históricas y sociales propicias. Hay una antropología en Platón, Aristóteles, Plotino y San Agustín en la Antigüedad, no menos que en Nicolás de Cusa, Pico de la Mirándola, Maquiavelo y Erasmo en el Renacimiento, pero el hombre como problema capital e inapazable, sólo surge y se impone en la especulación filosófica en momentos de transformaciones radicales en la ciencia o en la organización de las colectividades humanas. Así, por ejemplo, cuando el sistema ptolemaico del Universo era sustituido por el copernicano, la vieja antropología se conmovió hasta sus cimientos amenazando ruina, y una nueva antropología tomaba su lugar. O cuando las sociedades occidentales contemporáneas eran sacudidas por nuevas concepciones económicas, políticas y sociales y se operaban en su estructura transformaciones radicales, se planteaba de modo inevitable una revisión de la teoría del hombre.

La filosofía sin compromisos con las ideologías políticas vigentes, ha vuelto a preguntar con ahinco por el hombre. Sus interrogantes, que no admiten postergación de ninguna manera, son los siguientes: Que es el hombre, cuál es su lugar en el Universo y cuál es su destino histórico. Y su respuesta en el breve lapso de tres décadas más o menos, es una media docena de antropologías y una tendencia bastante definida que ha tomado el nombre de análisis existencial. Aunque la antropología filosófica y el análisis existencial tienen por objeto material al hombre, sus puntos de vista y, en consecuencia, sus resultados son muy diferentes. De su respectivo deslinde daremos cuenta más adelante.

Entre los autores sobresalientes de antropología filosófica en nuestro siglo merecen mención Lecomte de Noüy, Sir Charles Sherrington,

Ernst Cassirer, Max Scheler y Francisco Romero. Y el autor máximo del análisis existencial es Martín Heidegger.

Antes de entrar de lleno en la exposición de la teoría del hombre de Francisco Romero, objetivo principal de este ensayo, nos parece conveniente bosquejar, aunque sea muy ligeramente, las diversas manifestaciones de la antropología y la temática del análisis existencial.

A pesar de ser la antropología una disciplina fundante de las ciencias históricas y sociales, registra a través de toda su historia influencias extrañas que empañan la imagen auténtica del hombre. Así como la antropología clásica revela una preocupación metafísica, si no definitivamente mítica como en Platón, y la antropología judeo-cristiana está saturada de la idea teológica, así también la antropología filosófica contemporánea, que no ha transitado en vano la ruta positivista, aparece influida fuertemente por la biología y la psicología. No es la primera vez, por supuesto, en la historia de la filosofía que la psicología sirve de pauta a la antropología. Tenemos, por ejemplo, el caso muy conocido y relevante de la antropología de Tomás Hobbes elaborada íntegramente según el modelo de la psicología de su tiempo. El influjo de la biología en la antropología data apenas de la publicación de la obra cumbre de Darwin: "El origen de las especies por medio de la selección natural", pero abarca un radio de acción mucho más extenso que el de la psicología. En efecto, la biología no sólo implica una consideración naturalista del hombre como una especie animal más, sea o no sui generis, sino también un punto de partida en el conocimiento especulativo del hombre. La biología no puede penetrar en los problemas referentes a la esencia y existencia humanas, pero suele suministrar los datos para la elaboración racional de un concepto del hombre.

Sobre bases biológicas han edificado sus respectivas antropologías Lecomte de Noüy, Sir Charles Sherrington y Ernst Cassirer. Y a la luz de la psicología, inclusive de la psicología animal, han llevado a cabo sus penetrantes investigaciones antropológicas Max Scheler y Francisco Romero. La referencia de la antropología al soma y a la psique, es inevitable, porque el espíritu mismo, tal como lo conocemos en la experiencia, se apoya y sustenta en las realidades intrincadas del psiquismo y de la vida. Lo más peculiar y exclusivo del hombre arraiga en condiciones naturales sujetas a la temporalidad, la espacialidad y la causalidad. O dicho en otras palabras: lo peculiar y exclusivo del hombre no es extraño ni ajeno a las categorías del cosmos.

A semejanza de las influencias biológica y psicológica anotadas, pueden señalarse en la antropología contemporánea dos orientaciones perfectamente demarcadas. La una de tipo esencialista dirigida a la de-

finición del hombre en vista de su ser y la otra de tipo funcionalista enrumbada a la determinación del hombre en consideración a su **hacer**. La una continúa la tradición clásica de Platón a Hegel y la otra instaura una novedad que resulta de las concepciones recientes de la materia y el espíritu. En la una pueden alinearse los nombres de Lecomte de Noüy, Sherrington, Scheler y Romero, y en la otra el nombre de Ernst Cassirer y sus seguidores. Al estatismo de la antropología clásica, se opone el funcionalismo de la antropología del neo-kantiano Cassirer.

1) Lecomte de Noüy.

Lecomte de Noüy, doctor en ciencias y filosofía, ha abordado el tema del hombre por lo menos en dos de sus obras: **Human destiny y El porvenir del espíritu**. Su punto de partida como biólogo es la experiencia acumulada por las ciencias naturales y su punto de llegada la ratificación de la espiritualidad del hombre. Nuestro tema, dice, es el hombre, y nuestro instrumento el cerebro. El propósito confesado de su antropología es polémico: la refutación del materialismo y la demostración, si es posible lógicamente, del espiritualismo como meta fina de la evolución humana. "The purpose of this book, he says, is to examine critically y the scietific capital accumulated by man, and to derive therefrom logical and rational consequences. We shall see that these consequences lead inevitably to the idea of God".¹

Lecomte du Noüy admite la evolución cósmica en sus tres planos inorgánico, orgánico y espiritual. La evolución de la materia tuvo lugar desde el comienzo del universo hasta la aparición de la vida durante un período de mil millones de años. La evolución de la materia tiene que haberse cumplido según las leyes de la termodinámica. Viene a continuación la evolución de la vida desde sus primeras y elementales manifestaciones hasta el nacimiento de la conciencia durante un período de mil millones de años también. "Este período, dice Du Noüy, se caracteriza por la existencia de nuevas estructuras coordinadas, periódicas, cuyo desarrollo se realiza gracias a "funciones" especiales: respiración y asimilación funcional, pero cuya sustancia no parece estar sometida, durante la vida, al principio de Carnot".² Sigue finalmente la evolución de la conciencia desde su nacimiento hasta el presente, vale decir, por un período de más de cien mil años. "Se caracteriza por un hecho nuevo, dice Du Noüy: el Espíritu, que estando condicionado por su soporte material, probablemente liberado en parte de la servidumbre termodinámica, se evade definitivamente de ella".³

El hombre es resultado de la evolución. Primero de la evolución orgánica como una especie animal más. Y luego de la evolución espiritual como especie sui generis que aspira a liberarse definitivamente de la

sujeción a mecanismos causales. Evolución no equivale necesariamente a transformismo. La evolución preconizada por Lecomte du Noüy lleva un sello finalista compatible perfectamente con la Inteligencia Creadora. "Ya que parece más razonable admitir, dice este sabio, una creciente complejidad y acordar cierto crédito a hombres como Lamarck y Darwin, tenemos que recurrir a un finalismo. Pero en lugar del finalismo de detalle, limitado a la ascendencia, a una mejor adaptación individual, y sin valor explicativo general de la evolución, admitiremos que, desde la aparición de la primera masa de materia viviente, **el Fin era el Hombre**. La evolución ha tenido lugar para llegar al hombre".⁴

La evolución humana todavía tiene lugar, pero no en el plano anatómico o fisiológico sino en el espiritual. Una vez que la forma o figura humana estuvo en condiciones de albergar el cerebro, la evolución pasó al plano intelectual y moral. "Nuestra hipótesis, comenta Du Noüy, no sólo incluye la evolución de las formas, sino también la de las ideas". Así como la evolución de la vida sigue el mecanismo de la memoria, así la evolución del espíritu se sirve de los mecanismos de la tradición y la civilización. El medio físico, sin desaparecer del todo, es sustituido por el medio social. Los sentimientos estéticos y religiosos, las ideas abstractas y los preceptos morales, entran en acción como elementos o factores necesarios en el desarrollo del espíritu. La evolución espiritual atraviesa también por la misma experiencia de tanteos y ensayos de la evolución de la vida. Aunque aisladamente la evolución espiritual ha logrado éxitos en individuos selectos llámense profetas, santos, artistas o sabios, está muy lejos de alcanzar su objetivo.

La antropología de Lecomte du Noüy es absolutamente genética. Intenta una determinación genética del hombre, respondiendo a las preguntas cómo alcanzó su forma corporal y cómo apareció y creció su espíritu. No obstante su carácter científico según el modelo de las ciencias naturales y de la biología en particular, alimenta la esperanza de una conciliación con los sentimientos religiosos y muy especialmente con los infundidos por la tradición judeo-cristiana. Su intención espiritualista expresa y su introducción de la Inteligencia divina en la dirección del proceso evolutivo humano, le dan un tinte teológico muy marcado. Estrictamente es más teológica que filosófica.

En la antropología de Lecomte du Noüy hemos hallado algunas limitaciones pero también algunos elementos inestimables. Las limitaciones provienen de la naturaleza del método experimental. Así, pongamos por caso, lo concerniente a la inteligencia animal y su paradójica, si no contradictoria, negación de conciencia psicológica a los animales. Encerrado en su laboratorio, no ha dado un vistazo al amplio horizonte de

la filosofía contemporánea. En cambio, son elementos inestimables la afirmación de la libertad humana frente a la fatalidad animal y el reconocimiento de que "en la línea de seres vivientes que llegó al hombre, cada eslabón corresponde a una mayor independencia". Lecomte du Noüy se detiene en las puertas de una antropología filosófica.

2) Sir Charles Sherrington.

Sherrington, biólogo inglés de renombre mundial por su descubrimiento de la función sináptica, su análisis de la función refleja y su teoría de la integración, ha hecho antropología filosófica en una obra de méritos singulares titulada: "Man on his Nature" —El hombre en su naturaleza. Cuando Sherrington escribió este libro no era un novel investigador, sino un sabio recluso en la meditación serena y tranquila, después de haber pasado su larga vida en el laboratorio y de haber impulsado la ciencia de su especialidad con un par de tratados fundamentales: "The integrative action of the nervous system" and "The brain mechanism". Hay, pues, razones de peso que nos incitan a examinar con interés las páginas que Sherrington dedicara a la investigación del hombre en su naturaleza.

Nótese bien que Sherrington no ha titulado su libro: "La naturaleza del hombre", sino "El hombre en su naturaleza" —on his Nature. Se trata a todas luces de una investigación que tenga presente de modo continuo el medio natural del hombre. El grave error que se puede incurrir a numerosas antropologías es haber tomado al hombre aisladamente, haciendo caso omiso del medio al cual está ligado indisolublemente, o de haber opuesto el hombre a la naturaleza, o de haber superpuesto el hombre a la naturaleza. Así como en la gestación el feto es inseparable de la madre, así también lo es el hombre de la naturaleza. El hombre es parte de la naturaleza. Bien hacía Dilthey, en su carta al conde de Yorck, al afirmar: "Exactamente así como soy naturaleza, soy historia".

Naturaleza. Qué es la naturaleza? Es Dios como en el pensamiento de Spinoza —Natura sive Deus. Es la obra de Dios como en las religiones monoteístas de origen semita? Todavía tenemos que preguntar con Voltaire: "Quién eres tú, Naturaleza?" Seguramente es indefinible. Sherrington parece indentificarla con el Universo, con la totalidad de lo que existe. El hombre mismo no es nada ajeno a la naturaleza. O más categóricamente: el hombre es naturaleza. Con cierta entonación panlogista que no desdenaría Hegel si viviera, nos dice Sherrington "que el hombre es Naturaleza que comienza a ser consciente de sí misma".⁶ Naturaleza igual hombre. He aquí la ecuación que Sherrington ha tratado de demostrar.

El concepto de naturaleza fue forjado por la filosofía griega pre-

socrática. Con base en los llamados físicos expuso Aristóteles la ciencia de la naturaleza que habría de dominar imperiamente hasta el Renacimiento, cuando con Galileo y Da Vinci nace la física moderna como consecuencia de una nueva visión de la naturaleza. "Acaso con el Renacimiento, escribe Sherrington, nos llega un interés pleno por la naturaleza, una plena respuesta a su llamada. La resurrección humanística irrumpió, pudiéramos decir, en la escena de la Naturaleza, no de un modo científico sino estéticamente. Petrarca, en la "vida solitaria", reflejó con sus modos humanos el paisaje. Eneas Silvio construyó sus historias sobre los bosques de Italia. La pintura comenzaba a sentir que la nube, la colina, el árbol eran merecedores del bienestar, y aun de un palacio. El artista se sentía atraído por la naturaleza viviente en sus miles de formas. Pero aún no había llegado el Renacimiento de la Ciencia. Suele decirse que la resurrección humanística lo retrasó. El renacer de la ciencia fue un acontecimiento posterior".⁷ En realidad el concepto moderno de la naturaleza comienza con Copérnico, quien destruyó para siempre el sistema geocéntrico del Universo, y con William Harvey, el descubridor de la circulación de la sangre. Ambos científicos son de una significación radical para el conocimiento de la naturaleza y del hombre, porque franquearon las puertas de dos mundos infinitos... o mejor dicho, de dos caras de un solo proceso universal.

A la luz de la biología es difícil señalar donde termina la materia inerte y donde comienza la sustancia viviente. No existe en la célula, unidad de lo viviente, ningún elemento del que carecen las demás partículas materiales. "Los elementos de la materia de la célula viviente, dice Sherrington, se cuentan entre los más corrientes de los que se hallan difundidos ampliamente por el mundo que no es viviente: en el barro, en la roca, en el aire o en el agua. Lo que acaso nos llama la atención es que en la lista de los elementos químicos que nos integran aparece el hecho negativo de que quedan excluidos la mayoría de los elementos, y desde luego todos los elementos raros. Pero en la partícula viviente los elementos comunes aparecen acopiados de modo distinto. Integran una gotita de una jalea granulosa".⁸ La vida no procede de fuera de la naturaleza, pero tampoco se reduce a ningún elemento material. Es un principio autónomo en comercio constante con la materia. "La célula, en las propias palabras de Sherrington, se encuentra en comercio químico incesante con el medio que la circunda. En el caso de la célula de dentro del organismo, enclavada entre otras muchas, este mundo químico que la circunda es un mundo especialísimo... La célula es una factoría organizada en la que transcurren múltiples procesos químicos. Hidroliza, fragmenta, excreta".⁹

Así como los límites entre la materia inerte y la sustancia viviente son indemarcables, así también la vida y la mente parecen identificarse. Desde la célula al hombre la vida se manifiesta como un afán de orientación en el medio ambiente y una inquietud de conocer. Sherrington, sin embargo, llega a la distinción práctica entre vida y mente. "Unas vidas, dice, van acompañadas de mente y otras no".¹⁰ Sobre el "inconsciente impulso de vivir" se encarama el "consciente ansia de vivir". La mente, en el sentido de "mente cognoscible", implica para Sherrington sentimiento, conocimiento, sabiduría. El hombre tiene mente y su mente conocimiento. "La mente humana, observa Sherrington, es el producto reciente de nuestro planeta; una mente que deriva de otra mente que ya existía y que, por cambio gradual, se ha convertido en mente humana".¹¹ No obstante, Sherrington duda que la mente sea energía. "La mente actúa, es energía, dice. De la mente nos es difícil afirmar que sea un movimiento".¹²

El hombre es naturaleza, pero naturaleza en conflicto consigo misma. El conflicto humano nace del hecho que la mente no sólo conoce lo que es, sino también lo que debe ser. El hombre vislumbra en su horizonte mental los valores, juzgando su propia vida como algo sagrado. "De dónde, pregunta Sherrington, han venido sus valores? Las formas infrahumanas de las que se liberó lo ignoraban. El tiburón, el águila, la pantera, el lobo, no son ciegos. Ni ignoran las cosas que hacen. Están dotados de mente, pero no de valores. Para ellos no existe lo "injusto". Y es más grave aún que ignoren lo "justo". Guiado por la noción de los valores el hombre parece encaminarse de su conducta de mero hecho a la conducta normativa de la vida de "homo praedatorius" a la de hombre social.

En síntesis, Sherrington ve en el hombre un ser viviente cuya integración cerebral le permite el conocimiento de sí mismo y del Universo y cuya integración social le constriñe a un deber ser ético, pero junto al sentimiento de lo bueno aparece la emoción por la belleza. Verdad, Bien y Belleza, la trinidad platónica, ponen al hombre en camino de la intemporalidad. La antropología toca los linderos mismos de la metafísica. Más allá de la Naturaleza.

3) Ernst Cassirer.

Ya en su "Philosophie der symbolischen Formen" había expuesto Cassirer un esquema anticipado de lo que habría de ser más tarde, veinticinco años más tarde y en circunstancias adversas, su antropología filosófica. Cassirer tuvo que escribir su "Antropología filosófica" como respuesta a sus amigos de habla inglesa que pedían la traducción de la "Philosophie der symbolischen Formen".

Cassirer militó en la escuela neo-kantiana de Marburgo. Fiel en principio a lo menos a los postulados de esta tendencia, realizó una vastísima investigación del conocimiento a través de la historia de la filosofía desde los albores del Renacimiento con Nicolás de Cusa hasta bien entrado el siglo XIX, el siglo de oro de la historia, con Fustel de Coulanges. "El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas" es uno de los más grandes documentos que registran e interpretan paso a paso la ardua marcha del pensamiento filosófico. Así como Albert Lange, otro neo-kantiano, trazó la historia del materialismo desde la antigüedad hasta mediados del siglo XIX, así también Cassirer ha escrito la historia del idealismo. Y aunque formalmente no parezcan formar parte de la historia citada, materialmente cumplen la misma finalidad otras dos obras bastante conocidas: "Kant, vida y doctrina" y la "Filosofía de la ilustración". En aquella señala con mano maestra los eventos significativos del gigante filósofo de Königsberg y los puntos cardinales de las tres críticas. Y en ésta, con no menor agudeza de intérprete del espíritu del tiempo que Dilthey, analiza la época de madurez de la razón que despertó tantas ilusiones y esperanzas en los destinos de la humanidad.

A pesar de su orientación hacia el pasado como historiador de las ideas, tuvo una gran sensibilidad para captar los problemas contemporáneos tanto humanos como políticos. Respuesta oportuna y sabia a los tremendos interrogantes de su tiempo fueron sus libros postreros: "El mito del Estado" y la "Antropología filosófica", en los cuales abordaba justamente los motivos fundamentales que tienen convulsionado nuestro momento histórico, el hombre y el Estado. En realidad hombre y Estado sólo son dos caras de un mismo asunto. Ya Platón veía en el Estado un hombre en grande.

El tema central de la "Antropología filosófica" de Cassirer es la definición funcional del hombre. Es un tema revolucionario. Choca con la idea tradicional del hombre. Con la idea substancial del hombre. La pregunta ya no interroga directamente "qué es el hombre", sino "qué hace el hombre". Se trata de un enfoque radicalmente nuevo del hombre. Es necesario ver al hombre desde el ángulo de la cultura, es decir, de su conducta y sus obras exclusivas. Sólo lo que hace el hombre nos permite adivinar lo que es. Sobre todo el hombre es un creador de símbolos. Por eso dice Cassirer que el hombre es un animal simbólico.

Entre el sistema receptor —sensibilidad— y el sistema efector —motricidad— comunes a todo organismo, coloca Cassirer en el hombre un nuevo sistema que lo denomina simbólico. Gracias al sistema simbólico el hombre supera el mecanismo o automatismo de la conducta

animal sujeta a la ecuación rígida de "estímulo-reacción". En la percepción del símbolo ve Cassirer la marca distintiva de la vida humana. En consecuencia, "el hombre ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen parte de este universo. Forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso humano en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red. El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza la actividad simbólica del hombre. En lugar de tratar con las cosas mismas el hombre, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial. Su situación es la misma en la esfera teórica que práctica".¹⁴

Sócrates intentó definir al hombre por el método introspectivo, ahondando en la conciencia individual. Platón, su genial discípulo, le corrigió de inmediato, señalando como vía de acceso a la esencia del hombre el estudio de la vida política y social. La naturaleza del hombre, a decir de Platón, se halla escrita con letras mayúsculas en la naturaleza del Estado. Pero Platón no acertó sino parcialmente, porque el Estado, aunque muy importante, no es todo. No puede ni expresar ni absorber las demás funciones del hombre. Comte, según Cassirer, fue "uno de los primeros en abordar este problema y formularlo de un modo claro y sistemático".¹⁵ Una de sus máximas metódicas prescribe que el estudio del hombre tiene que ser subjetivo, pero no individual. "Porque el sujeto que tratamos de conocer, comenta Cassirer, no es la conciencia individual sino el sujeto universal".¹⁶ Después de revisar estos precedentes metódicos, Cassirer plantea de nuevo la pregunta: qué es el hombre. Ya en su obra en tres volúmenes: "Philosophie der symbolischen Formen", como indicamos atrás, había tratado Cassirer de descubrir el método definitorio del hombre. En verdad, no es necesario suprimir sino complementar los puntos de vista anteriores. "No podemos definir al hombre, afirma Cassirer, mediante ningún principio inherente que constituya su esencia metafísica, ni tampoco por ninguna facultad o instinto congénitos que se le pudiera atribuir por la observación empírica. La característica sobresaliente y distintiva del hombre no es una naturaleza metafísica o física sino su obra. Es esta obra, el sistema de las actividades humanas, lo que define y determina el círculo de humanidad. El lenguaje,

el mito, la religión, el arte, la ciencia y la historia son otros tantos **constituyentes**, los diversos sectores de este círculo".¹⁷

De aquí en adelante Cassirer reduce el contenido de su antropología a una filosofía de la cultura, donde lleva a cabo el análisis de las creaciones humanas o símbolos que forman el ambiente propio y exclusivo del hombre. Resume sus temas favoritos ya estudiados en la "Philosophie der symbolischen Formen": mito y religión, lenguaje y arte, historia y ciencia.

4) Max Scheler.

Max Scheler aparece en la filosofía alemana contemporánea con una misión especial que cumplir, a saber: crear la teoría de los valores. Ningún aspecto de su filosofía por más importante que sea, puede ocupar el sitio que le corresponde a su teoría de los valores, verdadera vértebra de su pensamiento. Su fenomenología del amor y su antropología son a modo de fundamento y coronación de su sistema axiológico. Sus ideas estéticas y su sociología del saber sólo vienen a ser, si profundizamos un poco, derivaciones de la columna vertebral de su doctrina.

La personalidad de Scheler y su filosofía han sido ya suficientemente analizadas y estimadas. Sus contemporáneos vieron en él una de las mentalidades mejor capacitadas para la elaboración de la filosofía. Profundidad, agilidad, variedad y riqueza de ideas se le reconoció unánimemente. Ortega y Gasset le calificó de pensador por excelencia de nuestra época. "Es, dice, un caso curiosísimo de sobreproducción ideológica. No ha escrito una sola frase que no diga en forma directa, lacónica y densa algo esencial, claro, evidente y, por tanto, hecho de luminosa serenidad".¹⁸

El mismo Ortega y Gasset le llama "Adán del nuevo Paraíso", porque su filosofía llena de sentido el mundo. Justamente del sentido que le había privado el positivismo con su exaltación ciega del hecho. Con la filosofía de Scheler empieza el hombre contemporáneo a asomarse a un nuevo mundo de esencias y valores. Sobre todo en el campo de la ética Max Scheler señala una nueva y decisiva etapa. De Sócrates a Kant tenemos éticas de bienes, de Kant a Scheler una ética formal y de Scheler en adelante la ética material de los valores. Por fin encuentra la conducta moral adecuada explicación. He aquí el verdadero sentido del calificativo que Ortega y Gasset otorgara a Scheler con exacta intuición.

La ética material de los valores tenía que desembocar inevitablemente en la antropología filosófica. Como de todos los seres que pueblan el Universo, el hombre es el único que puede escuchar el llamado ideal de los valores y además el único que puede realizarlos, no es de extrañar que Scheler se preguntara qué es el hombre, qué sitio ocupa en el

Cosmos y cuál es su destino. Pero a los motivos lógicos implícitos en el interior de su doctrina, se sumaban los motivos externos procedentes del mundo en crisis en que vivió. Pocos pensadores como él presintieron la gravedad de su momento histórico azotado por furiosas tempestades sociales. En su conferencia "El saber y la cultura" alcanzó a condenar las violentas represiones de la libertad de pensamiento detrás y delante de la cortina de hierro.

Scheler concibe la antropología filosófica a modo de puente entre las ciencias positivas y la metafísica, y la define como "una ciencia fundamental de la **esencia** y de la **estructura esencial** del hombre; de su relación con los reinos de la naturaleza (inorgánico, vegetal, animal) y con el fundamento de todas las cosas; de su origen metafísico y de su comienzo físico, psíquico y espiritual en el mundo; de las fuerzas y poderes que mueven al hombre y que el hombre mueve; de las direcciones y leyes fundamentales de su evolución biológica, psíquica, histórico-espiritual y social, y tanto de sus posibilidades esenciales como de sus realidades".¹⁹

La esencia del hombre, según Scheler, la encontramos en la capacidad que tiene el hombre de intuición de esencias y de actos emocionales y volitivos valiosos. Es en esto donde radica la decisiva y definitiva diferenciación entre el hombre y el animal. "Lo que hace de un hombre un hombre, dice Scheler, es **un principio que se opone a toda vida en general**; un principio que, como tal, no puede reducirse a la **evolución natural de la vida**, sino que, si ha de ser reducido a algo, sólo puede serlo al fundamento de que también la **vida** es una manifestación parcial. Ya los griegos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron la **razón**. Nosotros 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 determinada especie de intuición, la intuición de los fenómenos primarios o esencias, y además una determinada clase de actos emocionales y volitivos que aun hemos de caracterizar: por ejemplo, la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc, esta palabra es **espíritu**. Y denominaremos **persona** al **centro activo** en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a rigurosa **diferencia** de todos los centros funcionales de **vida**, que, considerados por dentro, se llaman también centros **anímicos**".²⁰

Finalmente el hombre no es un ser "**excéntrico**" al mundo, sino el punto donde el principio del mundo se **aprehende** inmediatamente y se **realiza**. El hombre sólo puede cumplir su destino en el mundo conociendo su participación en los atributos divinos, porque "el advenimiento del

hombre y el advenimiento de Dios, se implican, pues, mutuamente, desde un principio".²¹

II. — LA ANALÍTICA EXISTENCIARIA.

El autor de la analítica existenciaria es Martín Heidegger, uno de los filósofos más originales de nuestro siglo. El objeto de la analítica existenciaria, tratado con diversas técnicas de descripción e interpretación, ha servido de motivo a la filosofía de moda llamada **existencialismo**, que fuera de las cátedras universitarias serias pulula en el comercio de las ideas en cafetines y clubes. Lo de Heidegger, sobra decir, es cosa seria, tanto por su calidad como por su expresión estilística poco común en la literatura filosófica.

A la pregunta que interroga por el ser, juzga Heidegger que se ha respondido equivocadamente. Aún más, que la misma pregunta no está bien planteada, porque ante todo hay que analizar su misma estructura, el ser de la pregunta. La pregunta que hay que hacer es la que interroga por el sentido del ser. Desarrollar tal pregunta quiere decir: "hacer **ver a través** de un ente —el que pregunta— bajo el punto de vista de su ser. El preguntar de esta pregunta está, en cuanto modo de **ser** de un ente, él mismo determinado esencialmente por aquello por lo que se pregunta en él —por el ser. Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la **posibilidad de ser** del preguntar, lo designamos con el término **ser ahí** —Dasein. El hacer en forma expresa y de ver a través de ella la pregunta que interroga por el sentido del ser, pide el previo y adecuado análisis de un ente (el **ser ahí**) poniendo la mira en su ser".²²

La analítica existenciaria es un análisis del **ser ahí**. Una ontología del existir, la existencia humana de cada quien. Su objeto es muy distinto del de la antropología filosófica. Por este motivo Heidegger mismo ha hecho su deslinde respecto de la antropología, psicología y biología. "La antropología tradicional, dice Heidegger, implica lo siguiente:

I. La definición del hombre como **zoon logon exon** en la exégesis **animal rationale**, ser viviente racional. Pero la forma del ser del **zoon** se comprende aquí en el sentido del **ser ante los ojos** y del ponerse delante. El **logos** es una dote superior cuya forma de ser permanece tan oscura como la del ente así compuesto.

II. El otro hilo conductor para definir el ser y la esencia del hombre es teológico: *kai eipen o Theos poiesomen andronon kat eixona emeteran kai kad omoioun, faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudi-*

nem. La antropología de la teología cristiana saca de aquí, con ayuda de la definición antigua, una interpretación del ente que llamamos hombre'.²³

Mientras la antropología filosófica sigue tratando su tema con las categorías clásicas, la analítica existencial u ontología fundamental de Heidegger ha creado para la comprensión y tratamiento de su objeto nuevas categorías que llama **existenciales**. Muy brevemente queda así indicada la distinción fundamental entre las citadas disciplinas filosóficas tan en boga hoy.

III. LA TEORÍA DEL HOMBRE.

Francisco Romero es un filósofo por vocación. Después de abandonar la carrera de las armas, se ha dedicado a la filosofía durante tres décadas o más con verdadero celo apostólico. Su inteligencia y energía, su entusiasmo y su vasta cultura, han estado íntegramente al servicio de su triple profesión de editor, escritor y catedrático. Su labor máxima de editor está concretizada en la magnífica "**Biblioteca Filosófica**" publicada durante varios lustros sin interrupción por la **Editorial Losada**. Con dicha biblioteca ha contribuido eficaz y ampliamente a la difusión del pensamiento filosófico ya con pulcras traducciones de otros idiomas al castellano, ya con ediciones de obras originales de autores de habla hispana. Su producción de escritor es fecunda y de primera calidad. Su bibliografía se enriquece continuamente con artículos de revistas, folletos y libros. Hace poco fue honrado en su país con el Premio Nacional de Literatura, galardón altísimo que sólo se ha otorgado a meritisimos escritores. Su docencia le define como un verdadero maestro de generaciones por su sabiduría y entereza moral. Su lección no se cuida sino de la verdad y eticidad. Antes que tracionar su firme creencia en la libertad y la democracia, hizo dejación de su cátedra de filosofía cuando la ramponearía peronista merodeaba por los claustros universitarios. Fiel a sus ideales, sufrió la cárcel y tortura. En reconocimiento a su valor de humanista auténtico y de maestro de juventudes, la Universidad de Buenos Aires le acaba de conceder el título de **Profesor Emérito**, la más alta distinción que las universidades argentinas otorgan a sus catedráticos ejemplares.

Qué diremos de Romero filósofo? Aquí he de confesar que vengo leyendo y estudiando a Romero a través de casi veinte años. Desde los días rosados de mi juventud, cuando empezaba a cuajar en América un nuevo fervor por el conocimiento de la filosofía. A lo menos puedo ren-

dir cuenta y dar testimonio de su doctrina derramada pródigamente en **Filosofía de la persona**, su obra inicial, de su **Lógica**, en colaboración con Eugenio Pucciarelli, lo mejor que sobre la materia se ha escrito en nuestra lengua, de sus comentarios a filósofos y filosofías en **Filosofía contemporánea** y **Filosofía de ayer y de hoy**, de los delineamientos generales de su pensamiento en **Papeles para una filosofía**, de su **Teoría del hombre** que lleva dos ediciones en ocho años y varios otros libros que responden a la inquietud intelectual del día.

Con la "**Teoría del hombre**" ha alcanzado Romero su madurez filosófica. Ahí aparece el filósofo creador. La inteligencia poderosa que domina el mundo de ideas abstractas. La voz autorizada que puede pronunciar verdades sin dubitaciones. Ahí se coloca Romero en el mismo plano que los grandes filósofos contemporáneos que han discurrido sobre la esencia del hombre o la existencia humana: Cassirer y Scheler, Heidegger y Nicolás Abbagnano. Ahí se muestra filósofo de envergadura como los hay pocos en nuestra América. Honda penetración, sutileza de pensamiento, propiedad conceptual, reflexión concatenada, amplia ilustración sobre el tema tratado, son algunas de las cualidades que se exigen en el filósofo y que él las reúne en alto grado.

La "**Teoría del hombre**" de Romero ha sido suficientemente valorada por la crítica extranjera y nacional. José Gaos, el primer traductor y exégeta de Heidegger en nuestra lengua, que regenta la cátedra de "Análisis existencial" en la Universidad Nacional Autónoma de México, juzga que la "**Teoría del Hombre**" de Romero es la primera obra filosófica de importancia en Hispanoamérica después de "La filosofía del entendimiento" de Don Andrés Bello y que comparada con las investigaciones de su género supera a Scheler y Cassirer, colocándose al mismo nivel de "**El ser y el tiempo**" de Heidegger. El juicio de José Gaos es muy acertado, exceptuando la merma de calidad que hace de Scheler y Cassirer. Cualquiera capitis deminutio puede resultar a veces injusta.

Guillermo Francovich, diplomático y escritor boviviano muy dado a la filosofía en sus ratos de ocio —que deben ser muchos—, dice que: En su "**Teoría del hombre**", se nos presenta Romero como el filósofo completo, tal como el mismo lo definió en su libro sobre la **Filosofía contemporánea**: "El filósofo completo ha de convertir las ideas ordenadoras y la riqueza del contenido concreto: las síntesis sumas y los más menudos mecanismos conceptuales, capaces de aprisionar la pluralidad de la experiencia en esencia hasta las últimas síntesis".²⁴

La revista CIUDAD de Buenos Aires, en su entrega del segundo y tercer trimestre de 1956, dedicó una sección entera de sesenta y seis páginas a la exposición de la **Teoría del hombre** y en general de la filo-

sofía de Romero. Cada uno de los escritores argentinos que colaboraron en dicha exposición reconoce la excelente calidad de la filosofía de Romero y muy especialmente la de su antropología.

Pero la "Teoría del hombre" ha rebasado los ámbitos nacional y continental. Alguien considera que se trata de una obra de verdadera significación dentro de la filosofía contemporánea de Occidente. Yo no la limitaría en el espacio, puesto que fuera de nuestra cultura la filosofía carece de una tradición minuciosa y de categoría como ejercicio elevado y libre del pensamiento. Ni siquiera las filosofías de la India con su fama de profundidad y espiritualidad se le pueden comparar como factor efectivo en el proceso del conocimiento.

Teoría del hombre quiere decir contemplación objetiva del hombre. Reflexión del hombre como conciencia, ser social y creador y portador de cultura. La antropología de Romero descansa sobre tres piedras sillares: la intencionalidad, el espíritu y la trascendencia. Parte de la intencionalidad como dato psicológico, avanza hacia el espíritu como principio indiviso y termina con la trascendencia como propiedad metafísica del ser. Intencionalidad, espíritu y trascendencia son nociones comunes a la filosofía contemporánea, que Romero las armoniza como constituyentes de la esencia del hombre. Sin esos constituyentes no puede haber hombre ni comunidad ni cultura. Como conclusión de su investigación, la esencia del hombre se revela compleja, dramática y contradictoria.

En el comentario presente seguimos el orden de exposición usado por Romero en su teoría del hombre: La intencionalidad, el espíritu y el hombre.

1) La intencionalidad.

Franz Brentano re-descubrió la intencionalidad en la psicología, donde menos se la esperaba pero donde era más necesaria su presencia. Brentano define la intencionalidad como la referencia de lo psíquico a algo distinto de él mismo. Así en todo juicio hay algo admitido o rechazado, en todo querer hay algo querido y en todo amor hay algo amado. Este re-hallazgo precioso de Brentano le ha servido a Romero de hilo conductor para describir el primer constituyente básico del hombre. Aunque el psiquismo es un fenómeno común a las especies animales y al hombre, en el psiquismo animal la intencionalidad se detiene como un vago rudimento, mientras que en el psiquismo humano encuentra pleno desarrollo y perfeccionamiento.

El psiquismo originario, en palabras de Romero, es una sucesión indivisa de estados, especie de repercusión psíquica de la vida. Por eso no existe en tal psiquismo distinción entre sujeto y objeto, ni se puede hablar de conciencia propiamente dicha. Sin embargo, sobre este psiquis-

mo se edifica la conciencia intencional, cuya peculiaridad consiste en la dirección objetiva de los actos y a la larga también del espíritu, principio mediante el cual rebasa el hombre la esfera natural.²⁵

"El hombre es, en primer término, dice Romero textualmente, una conciencia intencional; sin ella no hay hombre. Lo propio de la conciencia intencional es consistir en un haz de intenciones o actos proyectados hacia objetos, en funciones de aprehensión cognoscitiva, de emoción o de voluntad.... De estos actos, los cognoscitivos gozan de una indudable anterioridad y preeminencia en la configuración de la índole humana, porque son los que fundan la conciencia intencional; simultáneamente crean o destacan el objeto y nos lo muestran en cuanto objeto perceptible, de manera que poseen el poder secreto de conformar objetivamente los materiales sensibles, y la capacidad patente de ofrecernos sus resultados como objetividades existentes por sí".²⁶

Sobre la base de la concepción intencional de la conciencia humana, construye Romero el amplio y ventilado edificio de su antropología. El ser y modo de ser del hombre son intencionales consubstancialmente. El conocimiento con sus momentos lógicos de la percepción, el juicio y el raciocinio; la vida afectiva con sus múltiples proyecciones hacia el mundo y hacia el prójimo para configurar la comunidad y la cultura; la voluntad con su dinamismo de principio activo y colonizador para dominar todo lo que ha de redundar en su propio afianzamiento, son derivados del centro subjetivo luminoso que se llama conciencia intencional.

La interpretación del hombre en términos de intencionalidad imparte a la antropología de Romero una originalidad y fuerza que en vano buscaríamos en el pasado. El hombre no es algo hecho, como en las interpretaciones cosificadas del hombre; pero tampoco algo por hacerse sin fundamentos categoriales, con el patrimonio inalienable de la intencionalidad, el hombre que no es nada configurado de antemano, puede ser todo. Para llegar a ser todo está abierto al universo, vive afanoso de expansión y empuja hasta el máximo su carácter de ser trascendente. El hombre no adviene en el mundo para perecer sin gloria, sino para llenarlo de sentido. No es un ser para la muerte. Es la suma realización del Cosmos.

2) El espíritu.

Una de las grandes contribuciones de la filosofía contemporánea es a todas luces la interpretación del espíritu como coronación de la realidad. Ya no se trata de algo hipotético e intangible, sino de algo dado en la experiencia. Es el ápice de la realidad. Es el punto luminoso del Cosmos. Romero, como todos los filósofos que reconocen el espíritu, lo

concibe estrechamente condicionado por las escalas inferiores de la realidad. Entes físicos, entes biológicos, entes psíquicos y espíritu. He aquí las regiones ontológicas de la realidad. La determinación común de la realidad es la temporalidad. Todos los entes reales duran, aunque con ritmo desigual. El espiritual es ser temporal. Según la ley de fundamentación ontológica es el ser más alto, pero a la vez el más débil porque depende estrechamente de las condiciones psíquicas, orgánicas e inorgánicas a que está ligado.

“El hecho central y fundante del acto espiritual, la proyección en él del sujeto hacia el objeto, dice Romero, da lugar a ciertas consecuencias y se manifiesta en ciertos modos, que pueden ser tomados por las notas principales de espíritu. No han de considerarse, por lo tanto, estas notas como propiedades independientes que concurren en el acto espiritual, agregándose a él, componiéndolo o complicándolo, sino como distintas expresiones de su índole más propia y profunda, como aspectos diversos de una realidad única”.²⁷ Brevemente enumeradas las notas del espíritu son: **La objetividad absoluta**, es decir, la objetivación del **objeto entero**, sin alterarlo con intromisiones subjetivas, sin descuidar su significación última e independiente de cuanto no sea el objeto mismo; **la universalidad**, que se manifiesta como la proyección total objetiva y como aspiración a la totalidad en las direcciones cognoscitiva, ética, estética, etc.; **la libertad**, que es liberación de los requerimientos del orden natural; **la unidad**, que es perceptible sobre todo en las actitudes teóricas y éticas; **la historicidad**, porque el espíritu se realiza en la historia; **la responsabilidad**, que es reconocimiento de cualquier falla o desmedro en su funcionamiento; **la conciencia de sí** o conocimiento de ser sujeto de sus actos; y finalmente, la nota esencial del espíritu, **la absoluta trascendencia**.

Como la intencionalidad, la trascendencia es otra de las ideas cardinales de la filosofía de Romero. En ella ha puesto todo su poder especulativo y su vasta cultura. La trascendencia es determinación común de todos los seres, pero la trascendencia espiritual señala el punto culminante. Es trascendencia absoluta y total. Lo que trasciende vale. El valor es la medida de la trascendencia.

3) El hombre.

El hombre no puede comprenderse a cabalidad sin la explicación de su dualidad, enmascaramiento, justificación y conciencia de sí, sociabilidad, historicidad y sentido. La explicación de la realidad humana de sáfia todas las ciencias y las técnicas que el hombre mismo ha creado: la biología y psicología, la sociología y la historia, la lógica y la metafísica.

El hombre sigue siendo un enigma, no obstante las ráfagas de luz que se proyectan en él a fin de iluminarlo.

Algunos fenómenos humanos han encontrado ya explicación científica, otros están en vía de encontrarla, pero una tercera clase parece destinada a dar pábulo a las especulaciones metafísicas y religiosas. A tal clase de fenómenos humanos pertenece el del **sentido de la vida**. Sobre el **sentido** ha escrito Romero páginas bastante esclarecedoras. No es demasiado intrincado descifrar el sentido de los actos y del sujeto individual. Al fin y al cabo sobre el sentido de lo uno y de lo otro, se ha arrojado alguna luz. Lo que si sobrepaja la penetración intelectual más clarividente, es el problema del sentido de la vida.

“Si examinamos, dice Romero, las tres mayores culturas de que tenemos conocimiento, la de la India, la china y la occidental, advertimos que ostentan un aire de dignidad y universalidad que no poseen las otras. Es que ellas han sabido encontrar las fórmulas —acaso las tres fórmulas posibles para que el hombre tenga un destino y sienta su vida dotada de sentido; probablemente lo que han plasmado esas culturas, en su inigualada grandeza, es el oscuro anhelo colectivo de conferir sentido espiritual y trascendente a la vida humana, y lo que les ha deparado su larga duración, su poder cohesivo y aglutinante, su sorprendente capacidad para asimilar a ellas vastos conglomerados humanos, ha sido que espontánea y, diríamos, automáticamente proporcionaban en su seno a los hombres lo indispensable para sentir ornada de sentido la existencia. En los tres casos, una realidad de magnitud y dignidad extraordinaria era propuesta al anhelo colectivo, una realidad hacia la cual podían trascender las vidas individuales, insertándose y aun volcándose en ella. Para la cultura tradicional de la India, esa realidad es el gran todo indiviso, el fondo común del que brotan las cosas y los seres, frente al cual cada particular exigencia es instancia pasajera, sin sentido por sí y que sólo lo alcanza al sumirse en la universal unidad. Para la cultura clásica de la China, la realidad suprema es el complejo social concebido como una familia gobernada por los antepasados, que la remiten a un infinito pasado y la santifican sirviéndole de nexo con el orden sobrenatural. Para la cultura de Occidente, la realidad suprema es el espíritu en marcha, en su forma personal, colonizando la naturaleza, realizándose en manera cada vez más amplia y perfecta”.²⁸

Frente a las actitudes derrotistas del presente, Romero nos ofrece una visión jubilosa del hombre. El sentido de la vida no flota en el vacío. Antes bien está fuertemente respaldado en las hondas aspiraciones de las sociedades humanas. Es cuestión de fe, de adhesión a lo que no vemos y esperamos.

BIBLIOGRAFIA

- 1.— Nouÿ, Lecomte: Human destiny, p. XVI. Longmans, Green and Co., New York, 1947.
- 2.— Du Nouÿ, Lecomte: El porvenir del Espíritu, p. 274, Editorial Sudamericana, Bs. Aires, 2a. ed., 1952.
- 3.— Idem, p. 275.
- 4.— Idem, p. 258.
- 5.— Idem, p. 210.
- 6.— Sherrington, Sir Charles: El hombre en su naturaleza, p. 478, Editorial Alhambra, Madrid, 1947.
- 7.— Idem, p. 32.
- 8.— Idem, p. 108.
- 9.— Idem, ps. 112-3
- 10.— Idem, p. 466.
- 11.— Idem, p. 279.
- 12.— Idem, p. 262.
- 13.— Idem, p. 471.
- 14.— Cassirer, Ernst, Antropología filosófica, ps. 58-9, F. C. E. México, 1945.
- 15.— Idem, p. 126.
- 16.— Idem, p. 127.
- 17.— Idem, ps. 133-4.
- 18.— Scheeler, Max: El porvenir del hombre, p. 14, Espasa Calpe Argentina, S. A. Bs. Aires, 1942.
- 19.— Idem, p. 53.
- 20.— Idem, p. 140.
- 21.— Idem, 207.
- 22.— Heidegger, Martín: El ser y el tiempo, p. 9 F. C. E. México, 1951.
- 23.— Idem, ps. 57-8.
- 24.— Francovich, Guillermo: La teoría del hombre de Francisco Romero en Revista de la Universidad de Bs. Aires, año 111, núm. 4.
- 25.— Romero, Francisco: Teoría del hombre, p. 11, Ed. Losada, Bs. Aires. 1952.
- 26.— Idem, p. 15.
- 27.— Idem, p. 190.
- 28.— Idem, págs. 358-9.

EL IDEAL BOLIVARIANO EN MATERIA DE GOBIERNO

Gustavo Espinosa Jaramillo

PLAN DEL TRABAJO:

- 1- Introducción;
- 2- Pensamiento;
- 3- Ideal político;
 Apéndice-Proyectos Monárquicos;
- 4- Recapitulación.

I — INTRODUCCION

Bolívar fue el vértice, el punto de afluencia de numerosos caminos de Indoamérica, el recipiente de la labor de heterogéneas y sufridas existencias, la culminación de un largo y accidentado periplo en parábola que venía trazándose desde casi una centuria atrás y que alcanzó su punto culminante en 1810. Periplo trazado con más o menos intuición con más o menos deliberación, y en todo caso gracias a que el pueblo había hecho conciencia en la disyuntiva, ya que las revoluciones y las independencias sólo se hacen "cuando el pueblo mismo entra en el escenario"; circunnavegación que en su primera fase encauzaron distintos núcleos directrices de avanzada hasta la "generación ígnea", y que luego con el tropel recolector bolivariano llevó hacia la cosecha madurada de esa inexhausta concentración de efectivos pro-emancipación.

Quizá aparezca ambicioso aludir de este modo a las generatrices condicionantes de la gesta bolivariana, por querer aunar en un haz sucesos dispersos por América y al parecer ajenos a la situación de la Capitanía de Venezuela y del Virreinato de la Nueva Granada. Pero si bien es cierto que cada región tiene sus condicionantes propios, no lo es menos que unas a otras se interrelacionan y se influyen con más o menos intensidad a través de sus gentes que viajan y comercian o de sus instituciones, a más de las identificaciones que entre ellas surgen por obra del equilibrio maravilloso de leyes macrosociológicas, en un a mo-