

Francisco Romero acerca de Kant y los orígenes del idealismo alemán. Conferencia inédita de 1931

*Clara Alicia Jalif de Bertranou*¹

I

El texto que ofrecemos sirvió de guía y base para una conferencia dictada por Francisco Romero en la Sociedad Kantiana de Buenos Aires, intitulada “Kant y los orígenes del idealismo alemán. El pensamiento kantiano como interpretación de racionalismo y empirismo y como punto de partida del movimiento idealista”². Si bien no tiene fecha, es posible inferir que fue dictada en 1931, dado que integró un ciclo de disertaciones con motivo de los cien años del fallecimiento de Hegel. Asimismo se desprende que el ciclo versaría sobre Fichte, Schelling y Hegel, pero abordando previamente los orígenes del llamado “idealismo alemán”, con la figura insoslayable de Kant, fuente del pensamiento posterior. Suponemos que tenía el carácter de notas sobre las que probablemente se *explayó* más allá de la letra escrita, porque no contiene mayores datos bibliográficos, pero posee cierta elegancia estilística. Otra cuestión es que pudo haber público no especializado, pero tratándose de la Sociedad Kantiana, imaginamos que un cierto conocimiento del filósofo de Königsberg los aglutinaría.

1 Dra. en Filosofía. Profesora Consulta de la Universidad Nacional de Cuyo / CONICET. <cajalif@gmail.com>

2 Con la muerte de Francisco Romero en 1962, los papeles personales y documentación fueron entregados para su custodia por la Sra. Ana Luisa Fuchs de Romero a Juan Carlos Torchia Estrada. A través de las herederas de ambas familias, a quienes mucho agradezco, ha llegado a mis manos esa documentación, dentro de la cual se halla este texto inédito.

La fundación de la Sociedad se concretó en 1929, donde Alejandro Korn parece haber sido la personalidad en torno a la cual se contaba con el mismo Romero, Vicente Fatone, Luis Juan Guerrero, Carlos Astrada, Ángel Vassallo, Eugenio Pucciarelli y Aníbal Sánchez Reulet, entre otros. Por lo menos en sus inicios, las reuniones fueron mensuales. La entidad funcionó como grupo local de la “Kant-Gesellschaft” de Berlín, que había sido creada en 1904 por Hans Vaihinger, y a ella se remitían datos de las actividades, que aparecían publicados en los *Kant-Studien*³. Esa labor estaba a cargo de Ria Schmidt-Koch, a la sazón residente en la Argentina, quien más tarde, en 1935, fue editora del libro *Filosofía alemana traducida al español*⁴. Del vínculo con los *Kant-Studien* surgió el intercambio epistolar que Romero mantuvo con Arthur Liebert (1878-1946), director entre 1918 y 1933, cuando, por el surgimiento del nazismo, debió abandonar su país (Romero, E. 2017, 493-503).

Según información de Jorge Dotti, el ciclo sobre Hegel contó con la conferencia de Romero, que hace constar con el título “Kant y los comienzos del idealismo alemán”, y las siguientes: V. Fatone, “De Kant a Hegel”; Á. Vassallo, “Hegel”; L. J. Guerrero, “La disolución del sistema hegeliano y la perduración del espíritu hegeliano”; V. Fatone, “Idealismo y actualismo”; Á. Vassallo, “Hegel y la filosofía de la religión

3 La Kant-Gesellschaft nació con motivo del centenario de la muerte de Kant. Con el ascenso del nazismo, se disolvió en 1938. Los *Kant-Studien* habían sido creados en 1896 por el mismo Vaihinger en Halle. Se editan hasta hoy. Algunos datos han sido tomados de Jorge Dotti. 1992. *La letra gótica*. Recepción de Kant en Argentina desde el romanticismo hasta el treinta. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 224 y ss., particularmente nota 222. Por otra parte, Hans Vaihinger (Alemania, 1852-1933) fue un neokantiano, autor de *Comentario a la Crítica de la razón pura de Kant* (1881-92). Su obra más reconocida es *Philosophie des Als Ob*. Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, 1911 (La filosofía del “como si”), recuperada por Jorge Luis Borges en su cuento *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius* (*Sur*, 1940). Es considerado uno de los precursores del ficcionalismo moderno. También escribió sobre Nietzsche.

4 Schmidt-Koch, Ria. 1935. *Filosofía alemana traducida al español / Deutsche Philosophie in Spanischer Übersetzung*. Berlin: Walter de Gruyter.

contemporánea” y L. J. Guerrero, “Hegelianismo y filosofía de la existencia humana”.

Un hito importante que superó ampliamente la acción y la vida de la Sociedad Kantiana, fue la creación en Buenos Aires del Colegio Libre de Estudios Superiores el 20 de mayo de 1930, organismo privado que tuvo desde sus inicios un público fiel y muy numeroso –las clases a veces sobrepasaban los cien alumnos–, y al año siguiente su revista: *Cursos y Conferencias*. En la institución, la filosofía ocupó un lugar si no exclusivo, sí notable, pues se recordará que tiempo después, en 1940, se fundó la Cátedra Alejandro Korn –de la que fue responsable Romero–, como centro docente, y de información y difusión filosóficas. Artífices del inicio del Colegio fueron, además de Korn, Roberto F. Giusti, Aníbal Ponce, Carlos Ibarguren, Narciso C. Laclau y Luis Reissig.

A lo largo de los años, con la activa participación de Romero, se empeñaron en la expansión territorial mediante filiales en distintas ciudades. Además, no fueron ajenos a las circunstancias políticas desde su instauración en adelante, por lo que expresamente se situaron en los márgenes de la política oficial, a pesar de las diferencias que fueron surgiendo entre algunos miembros⁵.

5 Estos aspectos y sus variantes más controvertidas han sido estudiados en diversos trabajos. A título ilustrativo y en orden cronológico: Cernadas de Bulnes, Mabel N. y Laura Llull. 1997. “Intelectuales y compromiso político: el Colegio Libre de Estudios Superiores 1930-1959”, VI Jornadas Interescuelas / Departamentos de Historia, Santa Rosa [La Pampa, Argentina], 17 al 19 de septiembre de 1997; Neiburg, Federico. 1998. *Los intelectuales y la invención del peronismo*. Buenos Aires: Alianza; Cernadas de Bulnes, Mabel N. 1999. “La revista *Cursos y Conferencias*: un proyecto cultural diferente”, *Cuadernos del Sur*, n° 28, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 59-79 y “El entramado cultural de Buenos Aires desde las páginas de *Cursos y Conferencias*” en: Biagini, Hugo y Arturo A. Roig (dir.). 2006. *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*. Tomo II, *Obrerismo, vanguardia, justicia social (1930 – 1960)*. Buenos Aires: Biblos, 605-618; García Sebastiani, Marcela (ed.). 2006. *Fascismo y antifascismo. Peronismo y antiperonismo*. Conflictos políticos e ideológicos en la Argentina (1930 – 1955). Madrid: Iberoamericana; Graciano, Osvaldo. 2008. *Entre la torre de marfil y el*

En un breve repaso bibliográfico de las primeras décadas del siglo XX se constata que entre 1904 y 1931 al menos habían escrito sobre Kant y/o el kantismo, Rodolfo Rivarola (1904, año en que comenzó a dictar *Ética y Metafísica* en la Universidad de Buenos Aires); Juan Chiabra (1910); Coriolano Alberini (1911); Gregorio Bermann (1920); Tomás Casares (1923) y Macedonio Fernández (básicamente en 1928). En 1924, al conmemorarse el segundo centenario del natalicio del filósofo, se produjeron una serie de trabajos debidos al mencionado Chiabra y a Enrique Mouchet, a Enrique Martínez Paz, Nicolás Bessio Moreno, Alfredo Franceschi, José Ingenieros, e inmediatamente después dos trabajos de Christofredo Jakob (el artículo de 1924 fue reeditado en 1925, y 1926)⁶. Y es dentro de aquellas nacientes décadas que hay que recordar la primera visita de Ortega y Gasset en 1916, precisamente porque en sus conferencias expuso sobre Kant, además de mostrar sus adhesiones germánicas en materia filosófica nuevamente en su segundo viaje (1928). Es conveniente añadir el nombre de Manuel García Morente, traductor perseverante de obras del filósofo y

compromiso político. Intelectuales de izquierda en la Argentina, 1918-1955. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Nacional de Quilmes; Ruvituso, Clara. 2015. *Diálogos existenciales*. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955). Madrid / Berlín: Iberoamericana / Vervuert.

6 Cfr. Lértora Mendoza, Celina. 1983. *Bibliografía filosófica argentina (1900-1975)*. Buenos Aires: CINA. Véase también: AA.VV. 1924. *Kant en su segundo centenario; homenaje de la Institución Cultural Argentino-Germana*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 79 p. En esta publicación las opiniones de Ingenieros fueron muy altisonantes y críticas, fiel a su estilo y pensamiento, especialmente por la rehabilitación de la metafísica. Puede leerse: “Después de haber sido rigurosamente crítico frente a los filósofos, Kant se resolvió a ser heroicamente dogmático ante los creyentes” (37); “*Kant ha sido en teoría el más severo adversario de toda nueva metafísica que significase un progreso de la filosofía y en la práctica resultó el más obsecuente aliado de la metafísica tradicional. Siendo absolutamente ateo, Kant se preocupó de disimularlo explicando en términos religiosos su riguroso panteísmo moral, para no herir de frente las creencias en su medio; incurrió así en la hipocresía común a casi todos los filósofos*” (cursivas del autor, 39).

autor de algunos ensayos referidos a su pensamiento, que circularon previo a su visita en 1934⁷. Es así como en la confluencia de varios factores se estaba en un clima de época ante los aparentemente últimos estertores del positivismo. Sin embargo, es preciso recordar que intelectuales peninsulares como Julián Sanz del Río (1814-1869) y Francisco Giner de los Ríos (1839-1915), en su afán por aprehender el pensamiento de Krause y difundirlo, fueron transmisores de las traducciones del alemán al español de diversos filósofos en pleno siglo XIX y comienzos del XX. Marcaron, inclusive, las dificultades léxicas para esas traducciones, adecuándolas a las necesidades de España, según impulsos religiosos y hasta místicos, patrióticos y filantrópicos (Ureña, E. M. 1998, 89-99)⁸. Lo que motivó, conjuntamente, la influyente creación de la Institución Libre de Enseñanza, con su ejemplo irradiado en organizaciones de nuestra América, bajo intenciones modernizadoras en ambos lados del Atlántico⁹. No obstante, se pueden

7 Romero hizo la presentación de García Morente en la comida que le ofreció el P.E.N. Club de Buenos Aires el 15 de setiembre de 1934. Esa presentación está incluida en: Romero, F. 1950. *El hombre y la cultura*. Buenos Aires: Austral, 129-137.

8 Un dato de interés es que Giner de los Ríos difundió el siguiente trabajo: Falkenberg, R. 1906. *La filosofía alemana desde Kant*. Breve resumen traducido y adicionado por F. Giner. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez. [*Hilfsbuch zur Geschichte der Philosophie seit Kant*].

9 Véase: Vega Cernuda, Miguel Ángel. 2013. «El krausismo traductor y traducido», Biblioteca Cervantes. Disponible en: www.cervantesvirtual.com/descargaPdf/el-krausismo-traductor-y-traducido

Dice el autor: “Si consideramos el krausismo como manera de pensar (*Denk-Art* en alemán), éste se prolonga hasta Ortega e incluye, indiscutiblemente, a Unamuno, Buñuel, en una línea de escritores e intelectuales que llega hasta García Lorca y los Machado, quienes en Madrid acudieron a la Institución Libre.

[...] Si se resumen los rendimientos traductográficos del krausismo, es obligado decir que a los krausistas les debemos la naturalización en nuestro panorama editorial de una gran parte de nombres decisivos de la cultura europea del XIX: Descartes, Kant, Hegel, Krause, Ahrens, Tiberghien, Spencer, Dozy, Renán, Höffding, von Schach, G. Weber, Spinoza, Darwin, Carducci, De Amicis, Dickens, Heine, Voltaire y un largo

recordar las palabras del periodista, político y estudioso de la filosofía alemana, el cubano José del Perojo, que hizo la primera traducción directa de la *Crítica de la razón pura* al español, como sabemos. Neokantiano, influido por su maestro Kuno Fischer, en su “Advertencia”, escrita en 1883 donde también señaló los escollos léxicos, denunció al krausismo y sus voceros como el principal impedimento para centrar la atención en Kant:

El krausismo, pues, y su lenguaje sibilítico, eran si se quiere un elemento para mí muy terrible, sobre todo si se atiende a dos cosas muy importantes y que cualquiera de ellas bastaba para abogar [¿ahogar?] en germen los frutos que deben esperarse de un libro como la *Crítica de la razón pura*. Es la primera, la forma masónica en que estaban ligados todos los secuaces de la doctrina, y todas estas materias *históricas* o eruditas, como ellos decían, anatemizando al infeliz que no se daba por satisfecho con las vistas *ante la propia conciencia, fuente única e inmediata del conocimiento científico*.

En estas circunstancias, vano hubiera sido mi empeño, y cambiando de plan, encarpeté mi traducción y tomé el único camino que me parecía posible: desenmascarar el krausismo [...].

Afortunadamente, pues no sentimos en estos momentos la opresión de ninguna escuela dogmática, antes al contrario, los aires que reinan están impregnados de un experimentalismo que por todas partes cunde (cursivas de Del Perojo, J. en Kant, I. 1967, 16-17).

Con el advenimiento del nuevo siglo, a esas aperturas intelectuales se debe la labor de traducciones filosóficas, que vertieron de primera mano libros del acervo europeo, a veces marcadas por necesidades económicas. Y a esa tradición se debe igualmente el trabajo realizado antes, durante y después de la Guerra Civil, como podemos apreciar en el *Epistolario* de Romero, del cual participaron incluso intelectuales argentinos y de otras nacionalidades (cfr. Romero, F. 2017).

II

Un caso especial es Korn, que en su condición bilingüe pudo leer en alemán y hasta sentir sincera admiración por el pensamiento kantiano, sin ceñirse exclusivamente a él, según puede verse en sus escritos, donde la nota distintiva es la frescura de una prosa coloquial, no exenta de cuidado y belleza. Además de lo que se halla incluido en sus *Obras completas* (1939; 1949), como “Incipit vita nova”, escrito en 1918 y adelanto de sus ideas, esa entrega lo trasunta el dictado de sus clases y las digresiones que las matizaron. De este modo puede rastrearse en el magisterio vivo de sus *Lecciones de historia de la filosofía, c. 1918*, que tenían carácter introductorio, no solamente las más de cien veces que cita a Kant, sino también el procedimiento mediante el cual lo aborda (Korn, A. 2011)¹⁰. La reiteración que allí hace del nombre del filósofo no era obsecuencia; era acercamiento temático porque las *Lecciones* se dieron en torno a cuatro núcleos (el problema metafísico, el problema del conocimiento, el problema ético y el problema estético), de suerte que hay alusiones que necesariamente va tratando desde esas perspectivas y Kant está en todas.

Sobre el valor de las *Lecciones* leemos en el estudio introductorio de Juan Carlos Torchia Estrada: “En otro orden de cosas, el carácter muy general de las lecciones y la decisión de exponer solamente las grandes líneas de los movimientos filosóficos, hace difícil encontrar semejanzas con algún manual de historia de la filosofía que se usara por entonces y que Korn pudiera haber aprovechado especialmente” (*ibíd.*, 26). Se refiere exactamente a Friedrich Überweg y su obra *Grundriss der Geschichte der*

10 Korn dedicó explícitamente a Kant dos estudios, incluidos en sus *Obras completas* (ed. 1939), que expuso según sus propias interpretaciones y en singulares palabras: “Introducción al estudio de Kant” y “Kant”. Un párrafo del primero y respecto de la obra mayor del filósofo, finaliza con la siguiente frase: “Representa la *Crítica* el suicidio del racionalismo, por sus propios medios” (t. II, 55). En el segundo podemos leer: “Pero si la crítica destruye sin piedad los viejos preconceptos, no es por el odio, sino por amor a la metafísica”; “[...] no quiso darnos una filosofía, sino una nueva manera de filosofar” (*ibíd.*, 68, 72).

Philosophie, y a Fouillée con su *Histoire de la philosophie*, editadas por primera vez en 1863-1866 y 1875, respectivamente. Años más tarde, por las cartas que dirigió a Romero, sabemos que compartieron “el Überweg”, como es nombrado, y luego, al componer Romero su *Historia de la filosofía moderna* (1959), será la primera recomendación bibliográfica de este “clásico manual”, con la mención del tomo 3, de la edición de 1924: *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts*, 12a. ed. (Romero, F. 2017, 452-459; 1959, 353). Y pertenecen a Friedrich Überweg las citas que hallamos traducidas en el cuerpo de la conferencia dictada en 1931, seguidas de interpolaciones cuando, entre paréntesis, colocó las iniciales del autor, con la mención del tomo y la página. Lo mismo hizo ocasionalmente con otra bibliografía.

El lugar que Korn le otorgó a Kant en la filosofía occidental moderna era equivalente a Sócrates en la antigüedad. Alguien que no solamente encerraba en su pensamiento las claves del momento, sino que era instancia fundadora porque permitía superar situaciones aporéticas, como la sofística, convirtiéndolas en “obras afirmativas”: “Sócrates había salvado la situación encontrando otra vez un método que pudiera servir para la especulación filosófica: su «método dialéctico». De manera que frente a una situación en la que predominan los factores negativos, Sócrates hace una obra afirmativa” (Korn, A. 2011, 226). Análogamente, habría que interpretar que para Korn, Kant fue el gozne entre el intelectualismo del siglo XVIII y la transición al romanticismo, posibilitada por el paso de la *Crítica de la razón pura* a la *Crítica de la razón práctica* (*ibíd.*, 234). El resultado, en grandes rasgos, es que no habría metafísica “como ciencia”, pero tampoco se podría prescindir de ella; punto de fuga entre el empirismo y el racionalismo, que sorteaba el idealismo absoluto, pues existía –explicaba Korn–, un reducto que escapaba al orden físico:

Según Kant lo encontraremos en nuestra conciencia y en el deber moral; en nuestra conciencia existe la noción imperativa del deber moral. Si existe el deber existe el ser responsable de sus actos; porque el deber moral no es una ley física que nos obligue a hacer tal o cual cosa; nos indica solamente lo que deberemos hacer,

so pena de incurrir en la responsabilidad moral del caso. Y bien, si somos responsables, también somos libres; no puede suponerse en nosotros la responsabilidad sin suponer al mismo tiempo la libertad (*ibíd.*, 319-320).

Libre, libertad, categorías tan caras a Korn que, como sabemos, constituyeron los ejes de su pensamiento. Y sobre la significación de la filosofía crítica, nos dirá que con ella comenzaba una nueva época, de la cual nadie quiso prescindir –“todos se apoderaron”–, pero especialmente para ponerla en los términos de un idealismo absoluto que hizo metafísica “en gran escala, de una manera extraordinaria” en sus herederos decimonónicos, tanto en Alemania como en Inglaterra y en el resto de los países (europeos), si bien tomará diferentes formas –incluso muy divergentes y opuestas– en sus postrimerías y en el ingreso al siglo XX (*ibíd.*, 321-322).

La última parte de las *Lecciones* (nº 31 a 34) está dedicada a señalar la cuestión ética, donde el pensamiento de Korn halló frecuentemente su mejor expresión, retomando los antiguos postulados kantianos a través de lo que llamó “el deber moral” aludido, anidado en la conciencia, y en la aceptación de una metafísica que, como creación simbólica, desbordaba los márgenes de toda ciencia positiva, tal como lo expuso en sus *Ensayos filosóficos*, publicados en 1930; año de su retiro académico. Sitio de lo que pueden considerarse sus ideas definitivas si de letra impresa se trata.

III

En 1931 Romero había alcanzado la cátedra universitaria en reemplazo de Alejandro Korn, después de ser suplente en las Universidades de Buenos Aires y La Plata desde 1928. Es el año en el que también renunció a su carrera militar. Pero, a través de su *Epistolario* nos hace saber que se inició en la filosofía alrededor de 1918 y varios de los escritos que realizó en la década del '20 fueron incluidos en libros, de manera que son anteriores a la conferencia que tratamos (Romero, F. 2017, 366). No obstante, aquel año bien puede marcarse como el comienzo de

una vida nueva, pues podría haber grabado como Korn en algún escrito: *Incipit vita nova*.

Reforzando lo dicho, antes de 1931 Romero había publicado notas más bien breves de divulgación y puesta al día de cierta bibliografía dentro de lo que pensaba era lo actualizado e innovador, que luego recogió en libros, tales como: “Las dos tendencias de la filosofía alemana contemporánea, según R. Müller-Freienfels” (1924); “La teoría de la forma” (1926); “La caracterología” (1927); “Índice de problemas” (1929); “Anotación sobre Dilthey” (1930); “Al margen de *La rebelión de las masas*” (1931) y “Nota sobre Harald Höffding” (1931) (Romero, F. 2017, 1001-1005). Sin dudas, sus intereses incluían los de Korn, pero rebasándolos, como sucedió con la fenomenología, aunque ambos compartieron plenamente la valoración del lugar insigne que Kant tenía en la historia de la filosofía, sin por eso eludir reparos.

Romero fue lector asiduo de la filosofía moderna y contemporánea, pero por la primera tuvo especial cuidado que también se evidencia en el *corpus* que hizo publicar a partir de 1938 en la Colección “Biblioteca Filosófica” de la Editorial Losada, sin ser excluyente. Además, compuso, como hemos mencionado, una *Historia de la filosofía moderna*, publicó artículos sobre la misma, y redactó un estudio introductorio para la *Crítica de la razón pura* que debía aparecer en Puerto Rico, aunque entendemos que no se llegó a publicar.

El texto de la conferencia comienza con una alusión interesante: los congregaba en la sesión de la Sociedad Kantiana un “deber de cultura”: “la razonada recordación de un acontecimiento importante en la historia del pensamiento”. Pero, ¿qué era la cultura para Romero? Sabemos que estuvo entre sus propósitos realizar una teoría de la cultura, que quedó en esbozos, sin llegar a completarla, aunque incluyó un capítulo en *Teoría del hombre* (Romero, F. 1959, III, “La cultura”) e hizo publicaciones parciales de sus ideas (Romero, F. 2017, 117). Es constatable que pensaba el tema como continuación de las reflexiones antropológicas plasmadas en 1952 y en sus lecturas estuvo acompañado, entre varios, del pensamiento de Hans Frayer con el innegable Dilthey, además de los aportes de Cassirer, Scheler, Spranger y Rickert, aun declarando sus diferencias en aspectos puntuales.

Frente a posiciones naturalistas, para Romero la cultura era una creación del ser humano que se manifestaba en un mundo de objetivaciones o materializaciones. Era su obra, pero al mismo tiempo él era obra de la cultura, que ayudaba a constituirlo como individuo y persona, pero distinguía entre “cultura objetiva” y “vida cultural”. Indicaba que “toda la vida del hombre es vida cultural” porque se daba entre objetos culturales si se dejaban de lado los aspectos “meramente orgánicos”, aunque fuera engorroso establecer en qué medida lo orgánico había sido modificado por la cultura y difícilmente se pudiera establecer una separación neta entre cultura objetiva y vida cultural, según sus funciones (Romero, F. 1952, 116; 135).

En distintas partes de su epistolario utilizó Romero la locución “alta cultura” para referirse a creaciones como instituciones, ediciones de libros, organización de conferencias, traducciones, etc.¹¹. Creemos que la expresión corresponde a las emanaciones de personas –unidades efectivas en su autodominio, no de meros individuos–, que volcaban su hacer en actos desinteresados, generosos y honestos. Y a la persona le incumbían dos tipos de deberes. Lo que llamaba “deber de conciencia” y “deber de conducta”. El primero hacía a nuestro cultivo personal e intelectual de acuerdo con aspiraciones de saber y conocimiento, comenzando por el socrático “conócete a ti mismo”¹². Al segundo le correspondía el ámbito de la exteriorización de lo que éramos como personas, en el sentido de actos altruistas y de bien. De esta suerte, entendemos por “deber de

11 Comúnmente se ha entendido por “alta cultura” el gusto por las bellas artes y las humanidades.

12 Romero expresa en su *Teoría del hombre* que habría un dominio que no es alcanzado por la culturalización: “La única función humana que no culturaliza el objeto a que apunta es la de conocimiento; al puro conocimiento le es consustancial no alterar el objeto, sino averiguar fielmente cómo es, y son los resultados de esta averiguación, como datos o sistematizaciones, y no el objeto mismo, lo que entra a componer una de las más extensas y elevadas zonas de la cultura, la del saber” (Romero, F. 1952, 119-120). Estas ideas, que resultarían discutibles, parecen deberse a una lectura de inspiración fenomenológica.

cultura”, según lo que dice al comenzar la conferencia, que se trataría de un deber de conducta particularmente orientado por actos que nos enriquecen tanto en el sentido de materializaciones como de vida cultural, entrelazados estrechamente con el “deber de conciencia”. Por otro lado, la cultura era para Romero en buena parte “memoria”. Afirmaba que la base de toda cultura personal era la historia, que le apasionaba tanto como a su maestro, aunque el mundo padecía de ignorancia histórica. La razón estaba en que la comunidad humana era esencialmente distinta de la animal. Su base se hallaba en el trasvasamiento oral de lo objetivado, del que disfrutaban sus miembros y heredaban las generaciones. Por ello afirmaba contundentemente la radical historicidad del ser humano (Romero, F. 2017, 373; 532; 732). Así pues, en la disertación se cumplía con estos aspectos que no menciona, pero es posible recuperar. Años más tarde vinculará explícitamente el concepto de cultura con el de crisis al hablar de “crisis de cultura”; tópico que excede esta presentación.

Podemos aportar unos datos más respecto de estos intereses y es que Romero trataba al unísono de ubicar a la filosofía en el cuadro general de la cultura. Dos ejemplos resultan interesantes: había dictado cursos de introducción a la filosofía de la cultura y se vinculó epistolarmente con intelectuales que trabajaban temas análogos, como Alberto Rougés, Danilo Cruz Vélez, Honorio Delgado, Werner Jaeger, Carlos Jesinghaus, Charles A. Moore, Luis Eduardo Nieto Arteta, Mariano Picón Salas, Vicente Ferreira Da Silva, Renato Treves, Pedro Troncoso Sánchez, Eduard Spranger, Eliseo Vivas, y tantos más. En el otro extremo de América, en 1936, Antonio Caso había publicado un libro donde reafirmaba su conocida posición en una compilación de artículos: *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico*. A su modo, todos tenían noticias de las nuevas tendencias y participaban de preocupaciones comunes.

IV

Reunirse en torno al centenario acontecimiento hegeliano implicaba hacerlo sin acrecentar un mito que no ayudaría al justo lugar que ocupaba, esto es, evitando todo clima celebratorio o idolátrico, y, junto

con ello, situarlo en la tradición dentro de la cual se podían enraizar sus ideas en el complejo horizonte que dio pie a una coyuntura tan importante de la filosofía occidental: “peregrinación retrospectiva, a un momento culminante y excepcional de nuestro pasado filosófico”. De allí el llamado a Kant, en el cual aparece como la figura que cierra una época y abre otra, de largas proyecciones. Circunstancia del desarrollo filosófico en el que el sujeto adquirió una importancia inusitada de la que nunca más será desalojado, pues no solamente era quien conocía y ponía las categorías bajo las cuales era posible el conocimiento, sino también el que, al afirmar la incognoscibilidad de lo en sí, establecía los límites de la metafísica. Para Romero era de esta forma un idealismo gnoseológico, que se convertirá durante la posteridad inmediata en un idealismo metafísico. Llega a hablar de “imperialismo del sujeto” ante estos nuevos desarrollos. En sus palabras:

Contra el dogmatismo racionalista de la filosofía moderna continental; contra el subjetivismo empírico y psicológico de Locke y Hume, Kant establece la autonomía y la espontaneidad gnoseológica del sujeto, y afirma: *el sujeto crea el conocimiento*. Más allá del saber posible, una borrosa realidad independiente queda envuelta en las vaguedades contradictorias de la cosa en sí. Los idealistas darán un paso más, y afirman que el sujeto, no solo crea el conocimiento, sino que crea también toda realidad.

El idealismo crítico o gnoseológico de Kant se ha convertido así en un terminante idealismo metafísico.

Después de la Edad Media con su oscurecimiento de las potencialidades de la razón, la Edad Moderna representaba para Romero el retorno a la tradición naturalista griega, que –paso a paso– iba desde el ciclo renacentista al surgimiento de los grandes sistemas del siglo XVII, con Descartes, Hobbes, Spinoza y Leibniz, hasta el Iluminismo que atenuaba los decididos perfiles del empirismo por un lado, y, por otro, del racionalismo: “Es, tras la Edad Media eclesiástica y autoritaria, la secularización de la imagen del mundo, mediante la razón, mediante el instrumento

lógico y matemático, y el subsiguiente intento de imponer a la historia esa misma norma: de pensar y de vivir según la razón”.

La conjunción de diversas instancias, desde la ciencia nueva en adelante, sumada a la determinación de un mundo regido por leyes matemáticas, no tardará en poner sobre la palestra la interrogación por el conocimiento y sus métodos, e igualmente el encastre entre lo gnoseológico y lo ontológico. Planos en el que cada uno ofrecerá su disposición para resolver las cuestiones, como en los grandes sistemas nombrados, hasta llegar a la obra de Kant, que cambiará radicalmente cómo enfrentar las preguntas, y, lógicamente, las respuestas:

Leibniz termina esta gran dirección del racionalismo occidental, inaugurada por Descartes, y que desemboca en Kant por intermedio de Wolff. El optimismo leibniziano, fácilmente ridiculizado por Voltaire, podemos ampliarlo y extenderlo a toda esta gran etapa del pensamiento europeo. Este racionalismo es, en realidad, un optimismo, acaso el más sublime optimismo que hayan profesado los hombres. Creía en la perfecta racionalidad del mundo y en la posibilidad del conocimiento racional del mundo por el hombre, tal como lo presentaba el siglo XVII, en una especie de adelanto a cuenta de mayor cantidad, –la ciencia exacta de la naturaleza.

Dentro de este marco el punto más interesante de la conferencia, que no repetirá con frecuencia el autor en sus escritos, es decirnos que la justificación de aquel devenir histórico se encontraba en otra dimensión, la de la fe o de las creencias religiosas, que servía de fuente y fin de todo lo que se elaborará. El aval o respaldo del optimismo racionalista era Dios, y el mundo continuó siendo un hecho de su creación. La diferencia con el medioevo modificó la perspectiva, pero lo que servía de fundamento seguía estando en otro plano, no necesariamente deísta. La garantía de la naturaleza, del mundo, del orden, de la sincronización, de la perfección, del amor y del conocimiento era ese Dios al que se convocará desde la visión, por ejemplo, del mejor de los mundos posibles. Escribe Romero:

La habitual contraposición –justificada desde luego– entre la Edad Media y la Moderna hace que no se repare suficientemente en esto. Lo que, en este respecto, termina con la Edad Media, es la filosofía en cuanto institución casi eclesíástica, el autoritarismo dogmático, el criterio de autoridad. La filosofía se seculariza, pero secularización no es irreligiosidad. El racionalismo del siglo XVII es un optimismo cuya garantía es Dios. El orden del mundo, en el fondo, sigue siendo el orden de la creación. [...]. La filosofía de la Edad Moderna, en general, es cristiana, con una dosis de ortodoxia que va disminuyendo, hasta que muere en dos pensadores, que por un singular capricho del destino, eran espíritus exaltadamente religiosos: Schopenhauer, que vierte su religiosidad en los cauces de las viejas religiones indostánicas, y Nietzsche, que abre el camino propio para la suya con el mito futurista de un dios *in-fieri* en el seno mismo de la humanidad.

Al precisar esta nota distintiva de la Edad Moderna desde la vertiente racionalista, se abría la pregunta por el lugar de Kant, donde el interés no se apartaba en ciertos aspectos de sus antecesores continentales si pensamos que tomaba en sus manos el problema gnoseológico. Es de tenerse en cuenta al respecto una frase significativa de Romero: “La transformación del innatismo, en Leibniz, en una especie de capacidad potencial o virtual, preanuncia ya a lo lejos a Kant”. Pero estas modificaciones son analizadas además desde la otra confluencia en el filósofo de Königsberg, la del empirismo angloescocés en todos los alcances que supo captar el genio alemán, recogiendo con ello el pasado filosófico que la modernidad había logrado. El propio Kant en su madurez, concretamente en el póstumo *Los progresos de la metafísica*, “concibió su filosofía trascendental como una síntesis de empirismo y racionalismo, y a la vez como una superación de la oposición de ellos” (Caimi, M. en Kant, I. 2007, X)¹³.

13 Cfr. Kant, Emmanuel. 2008. *Los progresos de la metafísica*. Edición bilingüe alemán-español. Traducción, estudio preliminar, notas e índice de Mario Caimi; tabla de correspondencias de Dulce María Granja, Óscar Palancares. México: FCE, UAM, UNAM.

Ya no solamente como comentarista, sino como intérprete, para Romero, Francis Bacon (1561-1626) fue quien primero se había ocupado no del problema del conocimiento total, sino de los métodos del conocimiento –que, como se recordará, expuso en el *Novum Organon* (1620)–, en un intento que califica de fracasado. Personalidad en la cual destaca, sin embargo, la comprensión total, como en un haz, de la cuestión renacentista, al modo como en el poema épico *Os Lusíadas*, Luis Vaz de Camões trazó el pasado de la patria y la personalidad de Vasco de Gama:

Con toda su incompreensión de la ciencia que tanto le preocupa, Bacon es una de las grandes figuras del Renacimiento por el entusiasmo y la intuición genial de la nueva época que se abría ante los hombres de aquel tiempo. Sus escritos, en este sentido, solo son comparables con *Los Lusíadas*, el poema de Camões, cuyo protagonista, Vasco de Gama, más que el héroe, es como la conciencia viva de la epopeya geográfica del Renacimiento, la comprensión deslumbrada de vivir una hora única y magnífica de la historia de la humanidad. Bacon es un testigo de excepción en el Renacimiento, y desde su atalaya, en los linderos de los siglos XVI y XVII, suele olvidarse de lo que ve para decirnos, como en trance profético, lo que traerán los siglos futuros y siente ya el palpar en las entrañas del suyo¹⁴.

Como no podía ser de otra forma, sobre Bacon se extendió asimismo Romero en su manual de filosofía moderna. Del tratamiento allí dado, destacamos una apreciación sugerente: “Nadie anterior a él se le compara en concebir el saber como función social, y aun después de él,

14 Romero había recibido como obsequio la edición nacional de 1928 de *Os Lusíadas*, según le hace saber a su amigo Luís Washington Vita en carta fechada 24-04-1960 (Romero, F 2017, 933). El dato que hemos hallado es el siguiente: Vaz de Camões, Luís. 1931. *Os Lusíadas*. Ed. de Afonso Lopes Vieira. Prefacio de Carolina Michaëlis de Vasconcelos. Lisboa: Imprenta Nacional. Reproducción, sobre la edición príncipe de 1522.

durante todo el siglo XVII, sólo Leibniz muestra una disposición semejante” (Romero, F. 1959, 91).

Se suceden luego en la conferencia los lineamientos de Locke, pues había dado pie al asociacionismo moderno, que llegaba hasta el siglo XX. En esa operación se recuerdan las raíces atomísticas en la vieja Grecia, mas también su férrea oposición al innatismo de las ideas en sus indagaciones genético-psicológicas y empíricas, contrapuestas a los planteos lógicos. Expresión del Iluminismo, dice Romero que en el fondo no se trataba de un empirismo auténtico porque tenía sus preveniciones al acercarse a los datos. De paso, según nuestro autor, convergía en él toda la tradición anterior; por ello en su interpretación no debía oponérselo rotundamente al racionalismo. Podríamos interpretar que Romero tenía la idea de que el racionalismo en sus extremos finalizaba alcanzando el “sedicente” o pretendido empirismo: “Esto ha de tenerse siempre en cuenta para no extremar –como se suele– la oposición entre empirismo y racionalismo de la Edad Moderna anterior a Kant, que acaso enemigos en cuanto estructuras elevándose en pleno aire, coinciden misteriosamente en sus cimientos subterráneos”. Motivo por el cual revelaba su divergencia con aquellos que habían desestimado la significación del empirismo en Kant, tal como aparecía en Bruno Bauch (1877-1942) y en Friedrich Kuntze (1881-1929). Para este fin parafrasea un breve párrafo de la Ética de Max Scheler, cuando su traducción no estaba todavía disponible¹⁵. Dice ese párrafo textualmente: “[...] en pocas palabras: la *naturaleza* de HUME *necesitaba* una *razón* kantiana para existir; y el *hombre* de HOBBS *necesitaba* la *razón práctica* de KANT, si es que ambos debían acercarse a los hechos de la experiencia natural” (Scheler, M. 1948, 103). Con todo, acordará con Kuntze que, siendo el problema del conocimiento de tan vastos

15 En las Referencias damos los datos completos de la obra. Señalamos como información de posible interés, que el profesor español Hilario Rodríguez Sanz, su traductor, enseñó Psicología General durante el año académico de 1947 en la Universidad Nacional de Cuyo, pero falleció al año siguiente. Había pertenecido al círculo de Ortega y Gasset. Véase: *Memoria histórica de la Facultad de Filosofía y Letras (1939-1964)*. 1965. Mendoza: UNCuyo, 336.

alcances como para abarcar la preocupación principal de la filosofía moderna que culmina en la *Crítica de la razón pura* –con sus implicancias metafísicas–, la cuestión se sucedía al ritmo de los latidos de la “ciencia exacta y natural”. Pero en cuanto tenía su peso en la cuestión del ser humano, visto desde la psicología, el Estado, la política, y la moral, para Romero nada lo expresaba mejor que la Revolución Francesa; estallido de la certidumbre en el orden de la sociedad según los dictados de la razón. Se adelantaba nuestro autor a temas probables de las siguientes conferencias del ciclo en la Sociedad Kantiana ante ese albor que acompañará y motivará a Hegel con Napoleón en Jena¹⁶.

Para finalizar esta introducción a Kant, Romero vuelve sobre los caracteres del pensamiento moderno frente al medieval para reforzar la idea. Si en este el lazo del ser humano con un mundo celestial guiaba las acciones, en una relación vertical, ahora se estaba en un descentramiento de esa relación, haciéndola horizontal:

El hombre moderno, desde 1500, piensa cada vez menos en el cielo y cada vez más en la tierra. [...]. El hombre vive siempre de lejanías; pero para el hombre moderno la lejanía que alberga el ideal ya no es, como para el de la Edad Media, una lejanía vertical, sino una lejanía horizontal. Mira hacia un horizonte distante, pero sobre su mismo plano. La fe en la acción, en la eficacia de la voluntad, se refleja en el convencimiento de que la historia va hacia algún lado, es decir, que avanza guiada por una meta. La idea de progreso, prescindiendo de cualquier contenido que el análisis pueda descubrir en ella, es un mito típico del hombre moderno, reemplazante de los dioses ausentes. [...]. El hombre moderno se

16 En el artículo “Dos concepciones de la realidad”, publicado en *Cursos y Conferencias* (julio, 1932), Romero señaló que en el interior de las reacciones al racionalismo, como fueron las corrientes románticas de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, con Herder, Hegel y la escuela histórica del derecho, se hallaban los antecedentes de las concepciones estructuralistas. Dicho artículo fue incluido en el libro: Romero, F. 1944. *Filosofía contemporánea*. Buenos Aires: Losada, 57-79. [1ª ed. 1941].

forja una visión del mundo a su imagen y semejanza, esencialmente distinta de la visión perfecta, pero estática, del griego, y de la teológica visión medieval. En Kant, esta específica tendencia moderna alcanza una de sus realizaciones características.

V

Por esta senda preparaba Romero el camino para tratar específicamente a Kant, si bien lo hará de un modo general, quizá apurando la marcha y también proyectando líneas más acordes con una conferencia que con los detalles del especialista. No obstante, creemos que construye una presentación que debió no solamente ser entendida, sino igualmente apreciada como síntesis de un pensamiento difícil.

Tuvo en cuenta, una vez más, a los filósofos precedentes y sucesivos en ambas tradiciones: continental e insular. De la primera, vía Leibniz y Wolff, a través de su maestro Martin Knutzen (1713-1751), nos dice que Kant obtendrá “lo que podríamos llamar el material sobre el cual trabaja: la filosofía clásica del Continente y la ciencia exacta de la naturaleza”. En otras palabras, ese maestro se movía entre la escuela leibniziana y Newton, según leemos en Dilthey (1956, 184). De la segunda, el estímulo o motivación para “despertarlo del sueño dogmático”¹⁷. Visto en perspectiva histórica, había un ir y venir de ideas cual interpelaciones y réplicas que se cruzaban encadenadas. Observaba Romero: “La respuesta de Leibniz a Locke, por el papel asignado a la síntesis y por la interpretación del innatismo en el sentido de algo virtual o funcional en el espíritu, anticipa y anuncia la que luego dará Kant a Hume”.

En consecuencia, el filósofo de Königsberg se considerará un símil de Copérnico en cuestiones de método, pero aquí Romero apunta que precisamente será una inversión anticopernicana¹⁸. Veamos. El desafío del

17 Martin Knutzen, discípulo de Wolff y de A. Baumgarten, enseñó lógica, metafísica, astronomía y matemáticas. Sin ceñirse a las líneas de sus maestros, introdujo a Kant en conocimientos filosóficos y físico-naturales.

18 El tema de la analogía con Copérnico fue aludido controversialmente por distintos

astrónomo consistió en mudar los términos de la relación celeste; esto es, descentrar al hombre y la tierra para hacerlos girar alrededor del sol. Pero Kant reinsertaba nuevamente al hombre y ponía a girar todo en derredor suyo al concebir el apriorismo:

El mundo, que antes se ordenaba obediente en torno al hombre, y que se había sublevado contra él en la astronomía copernicana, se lo vuelve a someter reconociéndolo su legislador y obedeciendo a la nueva disciplina de los *a priori*. El viejo antropocentrismo realista, destruido por la nueva cosmología, es ventajosamente reemplazado con Kant por un antropocentrismo gnoseológico.

Ciertamente no se trataba de un sujeto psicológico, individual, empírico, sino trascendental. El criticismo kantiano era un apriorismo en términos gnoseológicos, pero abarcaba asimismo otras dimensiones: ética, estética y teleológica. El alma, el mundo y Dios eran racionalmente incognoscibles.

Breves conclusiones

Francisco Romero se empeñó en esta conferencia en transmitir dialogalmente los lineamientos fundamentales de Kant como preparación para abordar los nombres más famosos del idealismo alemán. En esos lineamientos se destacan las pinceladas con que recorre la época y la remi-

estudiosos en esos años. En un libro posterior a esta conferencia, que interpreta la *Crítica de la razón pura* como una obra metafísica, el profesor escocés H. J. Paton sostenía en 1936 que era correcta ("The analogy is not loose, and still less is it inappropriate: it is absolutely precise"). Véase: Paton, H. J. 1965. *Kant's Metaphysic of Experience*. 2 v. Fourth Impression. London: George Allen & Unwin Ltd. / New York: The Humanities Press, v. 1, 75. También puede verse el tema del uso del lenguaje en Kant, v. 1, 50-51. Respecto de la analogía, lo propio hizo en 1938 A. C. Ewing coincidiendo con Paton. Véase: Ewing, A. C. 1967. *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*. First Phoenix Edition. Chicago: The University of Chicago Press, 15-16.

sión, cuando lo creyó necesario, desde la antigüedad griega en adelante, al modo de una narración abarcadora de siglos para explicar el gran devenir del pensamiento occidental, en “un momento culminante y excepcional de nuestro pasado filosófico” porque cerraba una época y abría otra. Lo que hoy podría parecer un desarrollo muy conocido en nuestra filosofía, no era tal en esos años –salvo por un puñado de nombres–, si su palabra se pone en paralelo con otras expresiones de la intelectualidad argentina de 1931 y, además, si se presta atención a quienes menciona, principalmente de estudiosos alemanes kantianos o pertenecientes a variantes neokantianas, aunque no acordara con ellos. En otras palabras, no tuvo aprensión para abordarlos y ver lo que a su entender conservaban de valioso. En ese sentido, a medida que sus lecturas se acrecentaron, estuvo al tanto de las interpretaciones en la línea de Kuno Fischer y Friedrich Paulsen, como de las debidas a las Escuelas de Marburgo y Baden, entre otras.

La conferencia fue realizada en un círculo que era parte de un pequeño mundo cultural animado en Buenos Aires. Convivió con muchos otros círculos que a veces se intersectaban –aunque la filosofía no fuese la motivación central–, pues el período concentró distintas iniciativas, como la de Victoria Ocampo y la creación de *Sur*, en el mismo 1931; la coexistencia desde los años '20 de integrantes de los grupos de Florida y Boedo; la revista *Nosotros*, que cumplía veinticuatro años; *Claridad*, que tenía ya un lustro de existencia, y podríamos continuar.

Resulta interesante que a pesar de utilizar “el Überweg” como fuente de información, donde se enfatiza que la *Crítica* sería un tratado de gnoseología, Romero rompió esos límites y la interpretó como un todo dentro del tema del discernimiento metafísico, algo que más tarde señaló H. J. Paton en su minucioso estudio de 1936. Y llama la atención porque esos límites de aquella antigua historia de la filosofía fueron resaltados décadas después por investigadores. Justamente, Roberto Torretti lo señala en su clásico libro *Kant*: “[...] nuestro saber acerca de las cosas ordinarias de la vida y los fenómenos, a veces extraordinarios, de la ciencia natural, no es, por sí mismo, tema de la investigación crítica de Kant. Antes bien, le servirá de piedra de toque en su fundamentación del controvertido conocimiento metafísico”. Más adelante leemos en este autor un comentario

que coincide con lo que Romero apuntaba respecto de la época: “No me cabe duda de que el auge de los estudios metafísicos en el siglo XVII se relaciona estrechamente con el interés de los hombres de ese tiempo por descubrir un fundamento racional para las verdades centrales del cristianismo (Torreti, R. 1980 [1967], 24, 32).

Las cuestiones que más concitaron la atención de Romero fueron: la teoría del conocimiento, el tema del hombre, la razón, los valores, la concepción del mundo y la filosofía de la cultura. Sobre su posición conversó epistolariamente a menudo, pero hay correspondencias con los que se puede apreciar mejor lo que será la columna vertebral de su trama filosófica ya en la década del ‘40: José Ferrater Mora, José Gaos y María Zambrano (Romero, F. 2017, 200-202, 276-278, 970-973).

¿Qué recogió Romero de Kant para su propio pensamiento? No podríamos responder a la pregunta, que requeriría una indagación seria, pero sí mencionar, casi como ejemplo, que la noción de “deber” acaso se le apareció doblemente: como una sugestión a partir de la palabra de Korn y de la frecuentación de la historia de la filosofía moderna, y, dentro de ella, de Kant, con las discrepancias que planteó Scheler, además de otros filósofos durante la primera mitad del siglo XX, para sentar su postura, tal como aparece en *Teoría del hombre*. Empero no hay que olvidar que en este libro el tema del “deber” tiene un desarrollo acotado, tal vez por tratarse de una antropología y no de una ética que plantearse en toda su amplitud y profundidad cuál era la razón del deber moral¹⁹. Con todo, no se debe omitir que tan temprano como en la década del ‘30, en ensayos breves o artículos escribió con análoga conceptualización y terminología acerca del “deber de conciencia” y el “deber de conducta”. Otro tanto podría presumirse de la distinción que hizo entre razón e inteligencia, compartida ampliamente con Arturo Ardao, donde probablemente el eco kantiano agitaba un susurro persistente.

Reiteremos. Romero señaló las tres principales posibilidades que se le presentaban a Kant, según se lee en el texto aquí presentado:

19 Salvo refiriéndose a *Teoría del hombre*, Romero llamó a veces a sus otras obras “seudo libros” o “libritos”. Véase por ejemplo: Romero, F. 2017, 507.

el dogmatismo, el escepticismo y el criticismo; esta última como superación de las anteriores que indagaba en el sujeto los límites del conocimiento, pues el camino por la vía del objeto estaba obturado.

El problema de la causalidad de Hume y la imposibilidad del conocimiento científico en Locke, hallarán en Kant la respuesta que, como disposición, rodará sobre todo el desarrollo posterior de la filosofía clásica alemana, extremando sus argumentaciones al plano metafísico, en medio de otros factores concurrentes. De esta suerte, las ambiciones del conocimiento volverán a irrumpir con fuerza arrasadora. Pero, nuestro filósofo, consciente de los nuevos tiempos que la ciencia desafiaba, advirtió que hacía falta repensar lo que llamaba “la realidad” y “el mundo” por cuanto las ideas de Kant ya no eran apropiadas: “El mundo está ahí, ante nosotros, y afirma su presencia, cuando se lo interroga, con respuestas ininteligibles que hacen necesarias nuevas claves, nuevas categorías, actitudes nuevas y también, sobre todo, una nueva humildad”. Razón por la que en síntesis afirmaba: “[...] nuestro tiempo pugna por hallar un orden nuevo, bases inéditas, en el conocimiento de una realidad que no pocas veces se muestra rebelde a los procedimientos tradicionales –y aun a los que paulatinamente se van fabricando a su medida”²⁰.

La intención de Francisco Romero fue situar a Kant en la época para pulsar el origen de sus aportes y, al unísono, el legado, marcando continuidades y rupturas. Pero de igual modo puede verse a él mismo –a Romero– como intérprete de la historia de la filosofía europea moderna en los inicios de la sucesión académica, que Alejandro Korn había ofrecido amistosa e insistentemente.

20 Se puede recordar que Albert Einstein visitó la Argentina en 1925. Permaneció un mes y dictó doce conferencias. Por otra parte, Wolfgang Köhler, dentro de la nueva psicología sobre bases estructuralistas, disertó en 1930. En distintos escritos, Romero aludió a la concepción gestáltica como un modo más apropiado de interpretación para suplantar visiones atomísticas y sus derivaciones empirio-racionalistas en los distintos dominios del saber.

Bibliografía

- AA.VV. 1924. *Kant en su segundo centenario. Homenaje del Instituto Cultural Argentino-Germano*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- Caygill, Howard. 1995. *A Kant Dictionary*. Coll. The Blackwell Philosopher Dictionaries. Oxford, UK / Cambridge, Massachusetts, USA: Blackwell Publishers Inc.
- Caso, Antonio. 1936. *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico*. México D. F.: Ediciones Alba.
- Cassirer, Ernst. 1948. *Kant. Vida y doctrina*. Traducción española de Wenceslao Roces. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Dilthey, Wilhelm. 1956. *Historia de la filosofía*. Traducción, prólogo y bibliografía de Eugenio Ímaz. Col. Breviarios. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dotti, Jorge. 1992. *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*. Serie Libros/1. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- Kant, Immanuel. 1967. *Crítica de la razón pura*. Estética trascendental y analítica trascendental. 5a. edición. Vol. I. Traducción de José del Perojo. Nota preliminar de Francisco Romero. Vida de Kant e historia de los orígenes de la filosofía crítica por Kuno Fischer. Col. Biblioteca Filosófica. Buenos Aires: Losada; 2a. edición. 1965. Vol. II. *Crítica de la razón pura*. Dialéctica trascendental y metodología trascendental. Trad. de José Rovira Armengol. Col. Biblioteca Filosófica. Buenos Aires: Losada, 1965.
- Kant, Immanuel. 2007. *Crítica de la razón pura*. Prólogo y traducción de Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue.
- Korn, Alejandro. 1939-1940. *Obras completas*. 3 v. La Plata: UNLP.
- Korn, Alejandro. 1949. *Obras completas*. 3 v. Buenos Aires: Claridad.
- Korn, Alejandro. 2011. *Lecciones de Historia de la Filosofía, c. 1918*. Transcripción y primera edición por Clara Alicia Jalif de Bertranou. Introducción de Juan Carlos Torchia Estrada. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana.
- Paton, H. J. 1965. *Kant's Metaphysic of Experience*. 2 v. Fourth Impression.

- London: George Allen & Unwin Ltd. / New York: The Humanities Press.
- Pintor Ramos, Antonio. 1975. El pensamiento antropológico de Francisco Romero. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n° 2, 231-262. Universidad Pontificia de Salamanca. *Summa*. Repertorio institucional. Disponible en: summa.upsa.es/high.raw?id=0000000523&name=00000001.original.pdf...pdf
- Rohlf, Michael. 2016. Immanuel Kant. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2016 Edition. Edward N. Zalta (ed.). Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/kant>
- Romero, Francisco. 1936. *Los problemas de la filosofía de la cultura*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, Instituto Social. Separata.
- Romero, Francisco. 1950. *El hombre y la cultura*. Buenos Aires: Austral.
- Romero, Francisco. 1952. *Teoría del hombre*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Romero, Francisco. 1959. *Historia de la filosofía moderna*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Romero, Francisco. 2017. *Epistolario* (Selección). Edición y notas por Clara Alicia Jalif de Bertranou. Introducción por Juan Carlos Torchia Estrada. Buenos Aires: Corregidor.
- Scheler, Max. 1948. *Ética*. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético. Trad. del alemán de Hilario Rodríguez Sanz. Buenos Aires: Revista de Occidente.
- Sobrino Ordóñez, Miguel Ángel. 2005. Recepción y transformación de la filosofía de Kant en Latinoamérica. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 32: 335-360. Disponible en: summa.upsa.es/high.raw?id=0000031422&name=00000001.original.pdf
- Torchia Estrada, Juan Carlos. 1986. *Alejandro Korn, profesión y vocación*. Col. Nuestra América 14. México: UNAM, CCYDEL.
- Torretti, Roberto. 1980 [1967]. *Kant*. Col. Biblioteca Filosófica. Buenos Aires: Editorial Charcas.
- Ureña, Enrique M. 1998. Las traducciones españolas del krausismo. *Hieronimus Complutensis*, n° 6-7, enero-diciembre, 89-99. Disponible en: http://cvc.cervantes.es/lengua/hieronimus/pdf/06_07_089.pdf
- Vega Cernuda, Miguel Ángel. 2013. El krausismo traductor y traducido. Disponible en: www.cervantesvirtual.com/downloadPdf/el-krausismo-traductor-y-traducido (Biblioteca Cervantes).