

# FILOSOFÍA EXISTENCIAL Y ÉTICA FENOMENOLÓGICA EN JOSÉ ROMANO

## EXISTENTIAL PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGICAL ETHICS IN JOSÉ ROMANO

Jacob BUGANZA

*Universidad Veracruzana*

jbuganza@uv.mx

RESUMEN: Existen pocos trabajos en los que se aborde la filosofía de José Romano Muñoz. Incluso en los manuales o exposiciones de conjunto de la filosofía mexicana, aparece pocas veces referido. Excepciones a esta apreciación son la *Historia de la fenomenología en México* de Antonio Ziri6n, quien le dedica algunas p6ginas, y Fernando Salmer6n, quien redacta algunas interesantes l6neas en su *La filosof6a en M6xico entre 1950 y 1975*. En relaci6n a la metaf6sica, el fil6sofo zacatecano sostiene una versi6n existencialista, a la que gusta llamar existencial, en la que sigue sobre todo planteamientos de Heidegger y Ortega. En cuanto a la 6tica, Romano piensa que los valores son directrices ideales que dan sentido y fin a la vida humana y, por ende, fundamentan la 6tica, que tiene como rasgo esencial ser valorativa.

PALABRAS CLAVE: Jos6 Romano Mu6oz, filosof6a existencial, 6tica fenomenol6gica, filosof6a mexicana

ABSTRACT: There are few works that discuss the philosophy of Jos6 Romano Mu6oz. Even in manuals or general expositions of Mexican philosophy his work is rarely referred. There are some exceptions for example the *Historia de la fenomenolog6a en M6xico* by Antonio Ziri6n, who dedicates some pages to it, and Fernando Salmer6n, who dedicates some interesting lines to it in his *La filosof6a en M6xico entre 1950 y 1975*. In relation to metaphysics, the Zacatecan philosopher maintains a version of existentialism, which he likes to call existential, in which he mainly follows approaches from Heidegger and Ortega. Regarding ethics, Romano thinks that values are ideal guidelines that give meaning and purpose to human life and, therefore, are the base ethics, which has the essential feature of being evaluative.

KEYWORDS: Jos6 Romano Mu6oz, Existential Philosophy, Phenomenological Ethics, Mexican Philosophy

## 1. Introducción

José Romano Muñoz es originario de Villa de Cos, Zacatecas, donde nace en 1893. Muere en la Ciudad de México en 1967. Obtiene el Doctorado en filosofía y dicta cátedra en la UNAM durante varios años, enseñando sobre todo ética desde 1945. Forma parte del Centro de Estudios Filosóficos de la misma universidad en 1947. Conjuntamente, desempeña otras labores, como la de Director general de enseñanza superior en la Secretaría de Educación Pública, representante de México ante la OEA y la UNESCO; además, participa activamente en la Asociación Filosófica de México, de la que llega a ser vicepresidente. Varias naciones reconocen su labor, además de México, como Japón, Alemania, Ecuador, Haití y Francia (esta última le reconoce con sus Palmas académicas). Su obra, que no es muy extensa, es, sin embargo, de enorme interés. Sus dos obras fundamentales son *Hacia una filosofía existencial* y *El secreto del bien y del mal*. Deja algunas obras inconclusas, entre ellas *Iniciación a la cultura*, *Tratado de lógica aplicada* y *El sentido espiritual de la vida*. Entre sus maestros se cuenta Antonio Caso, a quien no sigue del todo: es más, se opone a su vitalismo (Sánchez & Sánchez 2014, p. xii), y se alinea más bien a la corriente propugnada por Samuel Ramos y los contemporáneos y a la fenomenología (Spiegelberg 1971, p. 620; cf. Beorlegui 2010, p. 507). Pero, por una parte, se interesa por el pensamiento de Ortega y Gasset y su raciovitalismo, cuyas doctrinas difunde (se afirma que es el primero en importarlas en suelo mexicano) (Romanell 1954, p. 161); y, asimismo, se inclina por la ética fenomenológica, siguiendo a Hartmann y Scheler (Krauze 1968, pp. 233-234).

En este trabajo se busca recuperar y exponer, en sus líneas generales, el pensamiento de José Romano. Parece que su filosofía se desenvuelve en torno a dos ejes, a saber, la metafísica y la ética. Una y otra parte están vinculadas entre sí, de guisa que la segunda viene a ser una concreción de la primera cuando se refiere al ámbito moral. José Romano se mueve en la línea de la fenomenología cercana a Hartmann y Scheler (más que a Husserl); además, como han señalado Romanell y Krauze, se vincula a la Escuela de Madrid, en donde el pensamiento de Ortega y Gasset es determinante. Según Romanell, durante la primera mitad del siglo XX, en México se discuten, en el arco que llega hasta aproximadamente 1925, sobre todo ideas de proveniencia francesa (Caso y Vasconcelos son paradigmáticos a este propósito); a partir de tal año, aproximadamente, circulan con mayor vehemencia ideas de proveniencia alemana mediadas por la filosofía hispana. Explica a propósito Romanell: «Semejante cambio en el mapa

intelectual mexicano por parte de la nueva generación, que bien puede considerarse como “germanizante”, es un cambio más radical que el experimentado por la generación del Centenario. El paso entre Comte y Bergson, en efecto, no es tan pronunciado como el paso entre éste y Heidegger, sobre todo si se supone una continuidad en la cultura latina. Tal suposición nos llevaría a pensar que la orientación germánica del nuevo movimiento es superficial. Sin embargo, superficial o no, lo cierto es que existe. Como ejemplos típicos podemos mencionar el libro de texto de ética de Romano Muñoz, *El secreto del bien y del mal* (1938) inspirado en Scheler y Hartmann, y las profundas obras de ética y filosofía jurídica de Eduardo García Máynez, que estudió en Alemania» (Romanell 1954, pp. 165-166). Sin embargo, puntualiza todavía más Romanell su afirmación anterior, pues, si fuera así, tanto Romano como García Máynez, incluido Ramos, serían tildados de «germanizantes» sin más; más bien, tales pensadores mexicanos «no pertenecen, hablando estrictamente, ni a la generación del Centenario, ni a la presente generación de los “germanizantes”, sino que forman el puente entre ambas, sirviéndoles Ortega de intermediario entre Alemania y México» (Romanell 1954, p. 166).

## 2. Metafísica de lo individual o existencial

Aunque cronológicamente *El secreto del bien y del mal* precede a *Hacia una filosofía existencial*, es preferible iniciar por esta última aceptando una causa estrictamente racional: los elementos de la metafísica de Romano se encuentran en ella, y precisamente sobre la metafísica se construye la ética. En efecto, la metafísica se convierte en ética, destaca Robert S. Hartman cuando comenta el pensamiento de Romano (cf. Hartman 2002, p. 216). En su *Hacia una filosofía existencial* se encuentran los planteamientos metafísicos del filósofo zacatecano, cuya propuesta puede tildarse de «existencial». Es una obra que podría caracterizarse de madurez intelectual, en la cual su autor reconoce lo que ha tomado de otros pensadores y en qué los abandona. Empero, es considerada, por algunos críticos, como un libro en el cual el argumento no es nítido, es decir, no procede con absoluto rigor, como se esperaría: «Para 1953, Romano Muñoz publicó un segundo libro, *Hacia una filosofía existencial*, del cual había dado avance en un artículo previo. Pero ni el artículo ni el libro son ejemplo de fidelidad en la exposición ni de claridad en el argumento» (Salmerón 1978, p. 235).

Salmerón tiene razón en su observación. La escritura de Romano es, ciertamente, de enorme elocuencia, pero las digresiones ocultan lo central de su argumentación y su vehemencia le resta crédito; además, el libro no está compuesto con un adecuado aparato crítico, como se esperaría. Ya al inicio de su *Hacia una filosofía existencial*, Romano se posiciona frente a dos posturas filosóficas que considera inadmisibles, aunque abreve de ellas: las de Heidegger y Sartre. Admite que en el hombre hay elementos que van de lo más sublime hasta lo más oscuro; que van, diríamos, de cima a sima y viceversa; pero no puede conceder que el hombre no tenga finalidad, razón de ser, sentido: «eso es la demencia, o la obra diabólica de la razón llevada a los límites de la perversidad» (Romano 1953, p. 6). Una metafísica que destruye la teleología, la razón de ser, el sentido, conduce a una ética que destruye el valor: propugnar una ética de la responsabilidad sin responsable, de la libertad irrestricta (libertinaje), en vez de los valores divinos y humanos que dan cohesión a la comunidad, como sostiene Ortega, es un despropósito teórico que es necesario combatir decididamente. Romano está en claro enfrentamiento contra la desmoralización que llevan a cabo algunas de las filosofías que pretenden fundamentar una posición así de nociva. Ciertos existencialismos son un dislate que termina naufragando frente a la realidad inmensa que es la vida misma: una filosofía de la muerte, de la nada y de la náusea se revela absurda y fútil frente a la vida.

Romano parte, como haría Ortega, de un *ego circumstans* (en vez de un *cogito*) y redacta una especie de *itinerarium* de carácter intelectual, como se dijo. Reconoce la enorme huella que Caso ha dejado en su pensamiento, su entusiasmo inicial por Nietzsche, al que abandona al poco tiempo por no encontrar en él «sostén y arraigo» para el hombre; es más, según su lectura, el ser humano queda expuesto al vaivén y se derrumban todos los valores en la filosofía nietzscheana, lo cual le resulta inaceptable. Después se decanta por Bergson, quien le enseña el procedimiento metódico con el que debe trabajarse en metafísica: la filosofía es una experiencia única, irrepetible que se concreta en cada filósofo, el cual se mueve a partir de una intuición fundamental a partir de la cual construye su visión del todo. Pero le parece que hace falta una metafísica de carácter más existencial que esencialista, por lo que se vuelca al estudio de Unamuno, Kierkegaard y Dilthey. Sobre todo, se interesa por la metafísica de la existencia y no tanto por la de la esencia, es decir, se preocupa prioritariamente por el ser de la existencia en cuanto tal. Kierkegaard efectúa este viraje, a saber, hacia la filosofía existencial, que consiste en estar en el tiempo, o sea, el ser del hombre, explica él, «el ser de la existencia, es el devenir, y el tiempo tiene para él una significación casi substancial [...] las plantas y los animales irracionales tienen

vida, pero no existen. Esta es inseparable del espíritu, del pensamiento» (Romano 1953, pp. 21-22). Esta posición, que durante el siglo XX se vuelve ampliamente compartida, estriba en sostener que el punto de partida y llegada de la filosofía es el individuo de carne y hueso, y que la existencia, para ser tal, requiere, del ejercicio del espíritu, específicamente de la consciencia, por la cual el sujeto sabe que es: esto es lo que no sucede con el resto de las criaturas: no saben que son y, por tanto, la existencia significa que se sabe que se es, es decir, que el existente sabe que es partícipe del ser.

Pero la filosofía de Kierkegaard no le parece consecuente, en cuanto da un salto irracional, se diría, por la vida religiosa. Esto significa renunciar a la filosofía. Por ello, Romano se refugia en Dilthey y el historicismo, de quien extrae, a nuestro juicio, la postura de que el espíritu se piensa de manera diferente a como se piensa la cosa: es preciso descubrir las expresiones del espíritu en el que se manifiesta la vida (Romano 1953, p. 25), y no sólo ello, si quiere ser consecuente Romano, sino la existencia. Pero en quien encuentra un tratamiento más filosófico de la existencia es en Martin Heidegger, que ejerce sobre su generación una influencia ciclópea que se resiente hasta la actualidad. Según su interpretación de Heidegger, Romano sostiene que la metafísica no es una mera especulación sobre la existencia, sino la experiencia primaria y fundamental acerca de la existencia. Además, puesto que toma al hombre como punto de arranque y llegada de la filosofía, le parece que Heidegger destaca, como pocos, la «subjetividad», interioridad o ipseidad: es una filosofía que se plantea qué es el hombre, en definitiva. Aunado a esto, y puesto que el hombre es quien filosofa, la reflexión sobre el ser se efectúa en su interior, es decir, el hombre, en cuanto existente, se cuestiona por el ser de la existencia: y aquí el método fenomenológico, tal como ha sido adoptado por Heidegger, es el idóneo: no hay límites a manifestación del ser. Por estas razones escribe Romano: «El existencialismo, en cambio, al hacer del hombre el centro y punto de partida de la filosofía, da a esta no un objetivo ideal y abstracto, sino real y concreto: el ser humano mismo en su viviente individualidad, el verdadero *factum* metafísico. Y ello con estricto rigor metódico. Todo el mundo sabe que el *fenomenológico* es el método que, prescindiendo del supuesto, trata de descubrir la esencia misma de las cosas por lo que de ellas *aparece* (fenómeno), haciendo caso omiso (reducción fenomenológica) de los rasgos accidentales» (Romano 1953, pp. 28-29). Así, mientras Husserl, piensa Romano, se queda en las esencias eidéticas o universales, Heidegger se concentra en la esencia individual: «Su método es, pues, el análisis de lo concreto por oposición a una sistematización abstracta e ideal, rebasando el campo de lo *noético*

para instalarse en el propiamente *metafísico*. Su meta es una filosofía del *existir*, no del *pensar*» (Romano 1953, p. 29).

Se puede estimar, con razón, que estos pasos resultan excesivamente simplistas y que no se adaptan del todo a los requerimientos históricos del desenvolvimiento del propio método fenomenológico. Es más, hay autores, como Ziri6n, que estiman que la manera en que Romano cultiva la fenomenología no es siguiendo los cánones mismos del método trazado por Husserl, sino que se trata una «fenomenología en el sentido extra-filos6fico de mera recolecci6n o repertorio de fen6menos de cierta especie o categoría, o propios de cierto ámbito o esfera de experiencia» (Ziri6n 2003, p. 114). Con esta advertencia en mente, Romano se agrega a la metafísica existencial, abrevando, dice él, no sólo de Heidegger y Sartre, sino de otros autores como Jaspers, Marcel, Blondel, Chestov, Berdiaeff, Pastore y Abbagnano. Aunque se adscribe, pues, a los planteamientos de Heidegger y Sartre, repudia su derivaci6n nihilista, a la que considera un deber moral superar. El posicionamiento y promoci6n del existente, que es único e incommunicable, no conduce necesariamente a la nada; antes bien, busca destacar su irrepetibilidad, y a esto le llama existencia. El individuo no forja su valor en el todo, es decir, no se gesta exclusivamente desde la perspectiva de la totalidad, sino que tiene su valía en sí mismo. Esto es lo que hace Kierkegaard al oponerse a Hegel, según Romano: «No quiere ser una parte ni siquiera de tan maravilloso todo. Es un individuo, un individuo existente, cuya vida espiritual se finca esencialmente en su relaci6n con algo que no puede comprenderse por medio de la raz6n, con algo que no es un todo, sino un individuo –Dios mismo» (Romano 1953, p. 34). Heidegger no quiere hacer depender al individuo de otro individuo (Dios), sino que lo caracteriza como *Dasein*, el cual forma con el mundo una unidad radical.

La ontología fundamental de Heidegger apunta precisamente a que la existencia es la esencia del hombre, el cual se presenta en el mundo (*in-der-Welt-sein*), el cual no es un continente que posee contenidos (el mundo contendría al individuo), sino que tanto el *Dasein* como el mundo están radicalmente unidos: el existente está en el mundo, se sirve de él, y está con las cosas de las cuales se preocupa. La existencia, además, posee la doble faceta de propia e impropia, y gozan de la misma justificaci6n ontológica: la propia se presenta como descubrimiento, mientras que la impropia como vedado. Muchas veces el *Dasein* existe impersonalmente, es decir, de manera impropia. Pero cuando se preocupa de las cosas, entonces existe auténtica o propiamente. Pero también se revela otro aspecto de la existencia del *Dasein*, a saber, que es poder, o sea, puede

trascenderse a sí mismo, superarse a sí, de guisa que la existencia es lo previo a partir de lo cual se construye lo que ha de ser: por eso el *Dasein* se preocupa por las cosas que le rodean: por ello la existencia se revela como preocupación: «Esta desvelación es la patencia de la *nada*, y esta no como negación radical del ente, sino como condición, como fundamento de la posibilidad del ente. *En su flotar dentro de la nada, la existencia se descubre como aquello que se origina de la nada misma. En la angustia radical la existencia descubre la nada y se hunde en ella*» (Romano 1953, p. 37). Nada nuevo, a decir verdad, en esta descripción: el cristianismo ha subrayado siempre que el ente finito pende de la nada, es *propter nihil*, pero, aunque el mundo ha sido creado *ex nihilo*, ha habido siempre Ser, esto es, Dios. Ahora bien, la pregunta fundamental de la metafísica desde la perspectiva heideggeriana es por qué hay ente y no más bien nada, como es sabido. Al considerarse finita, la existencia «siente» que se precipita ante la muerte, que es la que signa su cumplimiento radical. El *Dasein*, hasta que muere, cumple su arco existencial. Pero, puesto que la existencia está signada en sus postrimerías por la muerte, ¿qué sentido tiene la preocupación que experimenta el *Dasein*? La preocupación acontece en el tiempo; es más, el existente es tiempo y cada existencia experimenta el suyo propio.

Ahora bien, piensa Romano que la vía intelectualista de Husserl tiene el inconveniente de que termina encerrando al sujeto en la consciencia: los actos intelectuales presentan objetos ideales (es una suerte de prejuicio de la época hacia el idealismo husserliano, ciertamente); pero hay otra vía, que es caracterizada como emocional, para salir de la sola consciencia: los «actos emocionales» presentan el mundo de los valores, tal como asienta Scheler, piensa Romano (y por ello recibe una certera crítica de parte de Zirión 2003, pp. 110-111). Tanto los objetos ideales como los actos emocionales son indispensables, aunque sólo muestran algunas capas del ser. Pero como fundamento de estas capas está la única existencia primaria e inmediatamente dada, a saber, la existencia humana. Por ello, la reflexión filosófica debe partir del individuo, que es lo dado sin mediación alguna; y si la fenomenología es la vuelta a las cosas mismas, debe concentrarse en el existente humano. Pero tanto el objeto como el sujeto son indispensables y se reclaman uno a otro: «No es posible pensar un objeto sin sujeto ni un sujeto sin objeto. Idealismo y realismo penen el acento en aspectos parciales, en facetas fragmentarias de una realidad total. De la consideración exclusiva de cada una de ellas, resultan todas las dificultades de uno y otro y la necesidad de superarlos en una concepción sintética que hincó más profundamente en realidad plenaria de la existencia» (Romano 1953, p. 41). La distinción sujeto y objeto es secundaria; uno y otro son existencia, en suma: a esto Romano le llama «síntesis».

Lo único que hacen sujeto y objeto es circunscribirse; con mayor precisión, las cosas establecen límites o condiciones al sujeto. Pero las cosas y el hombre están circunscritos por la existencia, que es lo único independiente y absoluto.

La existencia humana, que no es absoluta e independiente, es, por oposición, temporal y dependiente. Sobre todo, la posición heideggeriana subraya la temporalidad de la existencia: el ser es temporal. Por ello, más allá del tiempo vulgar y científico, hay una tercera acepción del tiempo más arraigada en la existencia. Las palabras de Romano son: «La existencia contiene a todas las cosas y con ellas al tiempo vulgar y al tiempo científico. *Pero la existencia misma, en la cual todas las cosas se dan, es, a su vez, una existencia temporal. La existencia se confunde con la temporalidad*» (Romano 1953, p. 45). La existencia es, pues, tiempo, y el tiempo es existencia. Así pues, queriendo explicar la radicalidad del tiempo, Romano lo compara al tiempo ordinario o vulgar, en el que el presente está determinado por el pasado, y el futuro por el presente mismo. Pero el tiempo primordial o radical, para él, tiene por inicio el futuro, pues el existente vive proyectado hacia él, de modo que el presente es la realización del futuro. La existencia y el tiempo se hallan, pues, tan intrínsecamente entrelazados que no es posible separarlos sin desvirtuar una realidad única. Ahora bien, aun cuando Romano Muñoz comparte en gran medida las posiciones de Heidegger, le reprocha a este último los conceptos que denomina «negativos» de nada y muerte. La nada no es una mera negación, sino que convive substancialmente con el ser. En otras palabras, para él la nada no se subordina al ser, nos parece. Pero Romano no está del todo de acuerdo con esta posición heideggeriana, pues en vez de que la nada se haga patente, pues la nada es ausencia, la experiencia humana constata que todo está lleno. Frente a la nada, expone Romano, para Heidegger, el hombre adquiere consciencia de su contingencia y finitud, y no podía ser de otra manera, pues al adquirir consciencia de que uno mismo no es el todo, se debe aceptar irremediablemente la finitud; y si uno no se ha dado el ser a sí mismo, debe admitir que es contingente. Y esto se palpa todavía más con la consciencia de que el hombre es un ente que se dirige a la muerte, ante la que se angustia (la muerte, para Sartre, signa el absurdo, pues la libertad que tiene el hombre es para nada, cf Romano 1953, p. 72): pero nadie ha demostrado que la muerte sea el fin último del existente: «En todo caso, está a mi favor el grueso de la tradición filosófica, que no afirma la muerte sino la vida. Por lo demás, ¿no es por ventura la esperanza un dato tan indiscutiblemente humano como la certidumbre?» (Romano 1953, p. 50).

Romano se afirma como pensador de la vida, porque la existencia es prioritariamente vida, nos parece. La nada, el nihilismo, la náusea no le parecen posturas filosóficas atractivas; tampoco las afirmaciones sartreanas de que el hombre es el dador de sentido, esto es, quien dota de sentido a las cosas que, en sí mismas, no lo poseen. Le parece una vuelta a Protágoras: «¿Cómo es posible dar sentido a lo que en sí mismo carece de sentido? Si las cosas pueden entenderse o valorarse, es porque hay en ellas un principio de inteligibilidad o de estimación, porque son en sí mismas inteligibles o intrínsecamente valiosas» (Romano 1953, p. 55). En estas apretadas líneas, no libres de una elocuencia que no corresponde del todo al discurso filosófico, se encuentran los atisbos de la filosofía existencial que en verdad propone Romano, a saber, una especie de realismo. Las cosas o poseen sentido y valor en sí, o no lo poseen: a él le parece inadecuada la tesis del hombre como dador de sentido, de un *dator sensuum*, diríase. Más bien, él piensa que el hombre descubre el sentido: «carece de sentido afirmar que la existencia carece de sentido. Como es afirmación dogmática declarar que el hombre es un mero donador de sentido» (Romano 1953, p. 56)<sup>1</sup>. En suma, Romano Muñoz se encuentra en franca oposición a la filosofía de Sartre, a la que no deja de vislumbrar como un malabarismo, más o menos ingenioso, por el cual se afirman absurdos en vez de otorgar soluciones plausibles para el ser humano. Y una solución plausible, piensa Romano, es sostener que el hombre es una existencia con múltiples posibilidades, pero que todas ellas se encierran en el marco de lo humano: es impensable que la esencia se diluya o destruya en el existente; además, todos los existentes humanos pertenecen a la misma naturaleza, y esta última, a su vez, se encuadra en el marco infinito del ser (cf. Romano 1953, p. 63).

El existente es libre. No se ha dado el ser a sí mismo, es decir, el existente no se ha dado a sí la existencia y, sin embargo, es; pero este ser del hombre es la libertad. No se trata de una libertad irrestricta, como la que propugna Sartre, sino el poder-ser heideggeriano; en poder decantarse por una o por unas posibilidades, las cuales pertenecen al existente. A diferencia del viviente en bruto, que vive su vida meramente porque sí, el existente vive para algo, por un fin, por un sentido. «El hombre sí vive por vivir su vida; es libre para hacer de ella una vida plena o una vida pobre o una vida nula» (Romano 1953, p. 79)<sup>2</sup>. Todas las posibilidades que encierra la humanidad están ínsitas en el ser humano, y es a partir de ellas

---

<sup>1</sup> Por supuesto que las cosas poseen su propio ser y valor en sí; pero hay otras que requieren que el hombre les dé sentido, ciertamente, cualquiera que sea, so pena de caer en el absurdo.

<sup>2</sup> Sobre el valor de cada vida individual desde la perspectiva orteguiana, (cf. Ferrater Mora 1956, pp. 33-39).

que puede-ser. Cada uno hace que su vida valga la pena vivirse; y lo que hace que la vida valga la pena, es algo valioso objetivamente, y aquí la ética entronca definitivamente con la metafísica a través de la antropología: puesto que el hombre es el existente, y uno de sus rasgos nucleares, irrenunciables, pues de lo contrario no sería hombre, es ser libre, es por la libertad que la vida se vuelve o no plena, por las vivencias del valor que se exploran y a las que se pliega la libertad, lo cual, expresado en términos heideggerianos, es dicho así por Romano: «Soy libre *para* dar a mi vida *autenticidad* o *inautenticidad*» (Romano 1953, p. 80). Esta es la razón por la que arguye que el hombre es un ente metafísico, en el sentido de que el núcleo de su ser trasciende al orden categórico de la experiencia empírica; este ser es precisamente un poder-ser que se expresa a través de la acción; este poder-ser es fundamentalmente libre, y por ello el hombre es un sujeto moral (cf. Romano 1953, pp. 93-94). El poder-ser, que es en lo que consiste la libertad, según la interpretación de Romano en seguimiento de Heidegger, es lo que permite comprender el paso de lo que el sujeto es a lo que todavía no es, el cual se da justamente con la acción. En efecto, la acción pone en acto, para decirlo en lenguaje aristotélico, lo que todavía no es en acto, pero sí en potencia radicada en el sujeto mismo.

De esta manera, piensa Romano, hay una cierta primacía de la acción sobre el conocimiento (sobre el ser conocido). Es consciente de que la voluntad no tiende sino hacia algo, hacia el ser, que idealmente es conocido, pero considera que el resorte de ese conocimiento, por llamarlo así, es la acción, muy en la línea de Blondel, a quien cita a menudo. El argumento, a nuestro juicio, puede elaborarse así: puesto que la metafísica es existencial, y el existente es un individuo humano, cuyo ser es precisamente la libertad; y dado que el existente se encuentra con otras cosas en el mundo, como diría Heidegger, entonces es que el existente lo que hace, primeramente, es actuar con las cosas. Es la voluntad, en cuanto tendencia hacia algo que todavía no es, la que marca la pauta de la acción por la que el existente se expresa. Hacia dónde se dirige el individuo (y en términos generales la humanidad) es lo determinante; por ello, la metafísica se convierte en ética: «De ahí por qué todo existencialismo congruente culmina *a fortiori* en una doctrina de la acción» (Romano 1953, p. 104)<sup>3</sup>; es una metafísica existencial

---

<sup>3</sup> Esta tesis la comparte con Fatone, a quien cita con frecuencia, sobre todo en relación a las síntesis del pensamiento existencialista. Este filósofo argentino sostiene la centralidad de la acción con las palabras siguientes: «El hombre no es, por cierto, sólo un ser pensante o cognoscente. Rodeado como está de otros seres y cosas, piensa, siente, quiere y crea así su propia existencia, la que se le muestra, en el fondo, como un incesante y permanente hacer. El hombre, en cuanto tal, no puede evitar la acción; siempre hace algo, siempre hará algo y no puede

en la que el *pro-yecto* es determinante y lo es precisamente porque en él se juega su sentido: en él se juega la vida del existente, en suma. Aquí nuevamente irrumpe con toda patencia la influencia del orteguismo en el pensamiento de Romano: cada uno se juega su existencia y se arriesga, pues cada uno es insustituible (y en este sentido necesario, cf. Ortega y Gasset 1963, p. 19) de manera que, como se dice en la ética antigua, cada uno tiene que llegar a ser el que es. El filósofo, si alguna encomienda tiene, es echar alguna luz sobre las diversas modalidades en que el individuo puede llegar a ser el que es. Sobre esta postura existencialista, escribe Vicente Fatone (filósofo a quien Romano tiene muy en cuenta): «El hombre es un ser posible; pero no hay posibilidades dentro de las cuales el hombre elija esta o aquélla. El hombre elige su posibilidad, sí; pero esa elección no es sino el mismo acto de crearla. Si dijésemos que hay posibilidades entre las cuales el hombre elige, las posibilidades constituirían un reino aparte, un reino de esencias, un mundo ideal previo al hombre, un mundo dentro del cual el hombre estaría condenado a elegir, un mundo con leyes propias al que el hombre debería obedecer. O sea, que habría un mundo abstracto —el de las posibilidades— que rigiese al mundo concreto —el de la existencia—» (Fatone 1962, p. 18). Pero hay que añadir a estas líneas de Fatone que las posibilidades son tales porque no hay razón interna para que no puedan concretarse, de suerte que las posibilidades se circunscriben todavía más dependiendo del sujeto actuante y de su circunstancia: el reino de las posibilidades de Fatone se vuelve reino de las probabilidades, sin duda. Pero las probabilidades ya son más reducidas que las posibilidades.

### 3. El paso de la ontología a la ética

Ahora bien, en *Hacia una filosofía existencial* vienen unas páginas en las que Romano busca condensar su posición ética. Partiendo de su concepción sobre la acción, a la que tilda de libre, afirma que ella es la única fuente de la vida moral: en la libertad se afirma o niega esta dimensión, pues se enriquece o degrada «el ser». Por supuesto que es un equívoco decir el ser, sin más. Esto falla gravemente en la ontología de Romano. Puede aceptarse remotamente, es verdad, pero erosiona la precisión que él pretende imprimir a su antropología moral. Es más exacto decir que el hombre, y más precisamente, su libre voluntad, la que se

---

ni podrá nunca dejar de hacer algo, pues hasta la omisión misma es también un hacer. El hombre está forzado a obrar: *padece* la acción, ante la que no sólo se ve obligado y necesitado, sino también comprometido y *responsabilizado*» (1969, p. 300).

cualifica como bueno o malo moralmente. Cuando el hombre se enriquece o empobrece desde el punto de vista de su propia esencia, recibe una cualificación moral. Pero buscando avanzar en su posición, Romano escribe las líneas siguientes: «No es el valor el fundamento de la acción; es la esencialidad activa del ser, en su espontánea y libre actualización, la que da margen o fundamento a toda posible valoración moral» (Romano 1953, p. 109). La primera frase mantiene nuevamente equívocos: esa esencialidad activa del ser significa la libre voluntad, sin más: la libre voluntad, en su actualización, es la que fundamenta toda valoración moral: esto es correcto, si se entiende con la precisión ya indicada. Pero el párrafo continúa: «Afirmar lo contrario, sería insertar la heteronomía en la raíz misma, en el impulso originario a la acción, haciéndola esclava de una predeterminación axiológica; sería la muerte de la libertad» (Romano 1953, p. 109). En otras palabras, la libertad o se da a sí misma la ley o se le impone desde fuera; si es esta segunda opción, entonces perece la libertad. Esto es absurdo, porque alguien puede asumir libremente una ley o, mejor, un valor que se le impone desde fuera, cuando estima que es conveniente asumirlo (esta confusión también se hace presente en su *El secreto del bien y del mal*, como se verá).

Pareciera que el mismo Romano se percató del paso en falso, y busca reivindicar la axiología, que es la parte más importante de la ética contemporánea, según su interpretación. La axiología, como él dice, se encarga de estudiar la esencia de los valores en cuanto expresan «posibilidades ideales» de la acción, a través de las cuales el hombre (y no «el ser mismo», como dice él) se enriquece o degrada. Pero, si son posibilidades ideales (móviles o *Triebfedern* para Kant<sup>4</sup>), son, en suma, ideas, pues toda idea es posibilidad, sin más. Así, los valores no son sino

---

<sup>4</sup> El tema es tratado por Kant en su *Crítica de la razón práctica*. Lo primero que dice el prusiano a propósito es que el valor moral de los actos depende de que la ley moral inmediatamente determine a la voluntad, lo cual conduce, en nuestra crítica rosminiana, de nueva cuenta, al problema de qué es lo que manda la ley, por más abstracta que sea, es decir, por más formal que pueda aparecer. Siguiendo su propio discurso, Kant establece una diferencia entre el actuar por legalidad y no por moralidad; actuar por legalidad significa, en pocas palabras, actuar en conformidad con la ley, pero no por la ley misma. Actuar con moralidad, por el contrario, significa actuar por la ley misma (*Gesetzes willen*). Esto significa que, para actuar moralmente, se debe actuar no sólo según la letra de la ley, sino sobre todo según su espíritu (*Geist*). El fundamento determinante de la voluntad desde el punto de vista subjetivo no puede ser otro, para Kant, que actuar determinado sólo por la ley misma. Así, adquiere todo el sentido el que el prusiano se pregunte por los móviles de la razón pura práctica, pues evidentemente es posible hallar otros móviles, como el provecho (*Vorteil*), pero lo que interesa al prusiano es justamente la ley moral misma. Por ello se dedica a determinar de qué manera la ley moral viene a ser un móvil, y cómo es que la facultad humana de desear es afectada por dicho fundamento determinante, cf. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Cap. III.

ideas, y la axiología lo que hace es estudiar la esencia de cada una de ellas. Ahora bien, ¿ellas provienen sólo del sujeto o puede recibirlas desde fuera? Y aquí se contradice abiertamente Romano Muñoz con lo anteriormente dicho en torno a la libertad: «tales *modalidades* valiosas de la posibilidad *no son arbitrarias*, sino que forman, dentro de la inmanencia del ser, a manera de cauces-límite, dentro de un orden axiológico *preestablecido*» (Romano 1953, p. 109). En suma, tales valores no los produce el hombre, por lo que no están supeditados al arbitrio y, por tanto, a la libertad; en consecuencia, esta última o los acepta o rechaza. Es evidente que Romano no se expresa con toda pulcritud en esta importante doctrina, que es la que permite a muchos fenomenólogos escapar de la arbitrariedad axiológica, como hacen Max Scheler y Dietrich von Hildebrand. Parece (y es hipotético, por la falta de exactitud de Romano en estas páginas, aunque puede corroborarse en el otro libro) que asume esta interpretación, es decir, que establece límites a la libertad (contra Sartre, al parecer): «el ser del hombre ejercita su libertad no en el *ser* mismo (lo cual no tiene sentido), sino en el *modo de ser*» (Romano 1953, p. 110). Esto es correcto, si se entiende que el ser es el hombre y el modo de ser la moralidad que asume.

Efectivamente, el hombre asume o no los valores, los vuelve personales, como diría Scheler. Son, además, materiales, o sea, poseen contenido y no son meras formas abstractas, si bien toda idea posee contenido; lo importante, para Romano, es que en ellos se fundamentan las leyes del mundo moral, en lo cual radica su objetividad. Esta última se en consolida en la afirmación o negación del hombre, y remotamente del ser. La legalidad axiológica tiene idéntica validez a la legalidad lógica, por lo que, asumiendo de nueva cuenta la heteronomía (en franca contradicción con la antropología moral que sostiene por momentos), dice que «Puede ignorarlas o violarlas, pero no alterarlas. Lo más que está en su mano es descubrirlas (cabe la invención ética), pero ni crearlas ni destruirlas» (Romano 1953, p. 112). Esta afirmación permite aseverar que al margen de la consciencia y, por ende, de la libertad moral, el valor es absoluto e independiente. Ahora bien, para Romano el valor implica una esencia y una relación, por lo que hay un elemento cognoscitivo (es decir, recibido) y un modo de vincularse a lo conocido. El contenido es objetivo, mientras que la relación es subjetiva, pues no puede ser más que la manera en que el agente se vincula a la esencia a través de la valoración. Estas esencias son ideales y, por tanto, ideas, si es que Romano no quiere contradecirse de nueva cuenta. Los valores, en cuanto ideas, son pautas objetivas a través de las cuales el agente se vincula para actuar, para volver existentes sus acciones: al final, el valor es una idea, y la idea es, por definición, el contenido esencial de un objeto. Así pues, los valores son esos contenidos objetivos

de los que se sirve como guías el agente moral para promover o degradar el ser del hombre. Sólo así, a nuestro juicio, se puede comprender que la moralidad es la dimensión a través de la cual el hombre o agente moral puede volverse más perfecto.

De la manera anteriormente descrita, la axiología conduce a una teoría de la acción, a lo cual apunta la ética de Romano Muñoz. «De ahí la necesidad de dar no una educación moral “estandarizada” [...], sino meras pautas ideales, directrices superiores de la “posibilidad”, pletóricas no de normas ni de deberes, sino de “invitación” y de inspiración, que permitan a cada quien, “a su modo”, según su genio *personal*, “hacerse” a sí mismo y realizar su propio destino» (Romano 1953, p. 128). Interpretando al autor de la manera más coherente posible, porque su expresión ha dejado de ser nítida, lo que quiere expresar es que la teoría de la acción es leída en clave de una ética del seguimiento, es decir, que de acuerdo con ciertas ideas o valores, cada agente moral, cada persona, cada existente, elige cómo se adecúa al «ideal» de perfección, es decir, que cada uno, con los límites objetivos que signan los valores, acomoda su acción, que es siempre circunscrita, se da indefectiblemente *hic et nunc*, a lo que promueve (o rechaza) al ser del hombre. Por esta razón está en desacuerdo con la ética sartreana, a la que ha defendido, si bien brevemente, poco antes: la libertad por la libertad misma es un sinsentido moral. La libertad, si quiere ser verdadera libertad, se debe supeditar al valor. Es a lo que ha conllevado la crisis de la ética cristiana, piensa Romano, que se ha fomentado desde el racionalismo moderno, pasando por el materialismo, el romanticismo, etcétera, hasta alcanzar el escepticismo contemporáneo. El hombre contemporáneo ya no cree nada; no tiene dónde asirse. Pero tiene una visión esperanzadora: «se impondrá un cuadro moral en el que los valores tradicionales habrán de subsistir no con nombres nuevos, pero sí con un sentido nuevo. [...] soy optimista respecto a la reintegración moral del mundo sobre bases, creo yo, que nadie puede predecir» (Romano 1953, p. 145).

#### 4. La ética fenomenológica

*El secreto del bien y del mal* se publica, en su primera edición, en el marco del gobierno del presidente Lázaro Cárdenas, cuyo impulso al pensamiento marxista es conocido abundantemente. Este dato es relevante sólo en la medida en que permite señalar que, aun cuando haya políticas públicas que promuevan una determinada orientación ideológica, no se sigue que los autores que florecen en

ella sean todos cultores de esa línea. Romano Muñoz no plasma una ética de cuño marxista (a la que esporádicamente critica en *Hacia una filosofía existencial*), ni mucho menos; su ética puede caracterizarse perfectamente como fenomenológica. Efectivamente, el secreto del bien y del mal se encierra en el conocimiento del valor, que es el núcleo sobre el cual giran las éticas fenomenológicas. Ahora bien, una razón de peso nos conduce a colocar la exposición reflexión de *El secreto del bien y del mal* después de lo hecho en *Hacia una filosofía existencial*: la quinta edición de *El secreto* es de 1961, por lo que es ocho años posterior. En esta edición, por lo que describe Luis Recaséns en su Prólogo, se reformulan varios capítulos de la obra original y que ensancha el vínculo entre la metafísica y la ética, que él también propugna. No es posible recuperar todos los temas que se tratan en este libro en este trabajo, pero sí es posible extraer los puntos principales, que son los más densos, contenidos en los primeros capítulos.

De inicio Romano retoma la tesis, ya indicada, de que las posibilidades ideales son los valores, y que son móviles (en sentido kantiano) que conducen a la acción. Sobre esta base, critica al positivismo, que no es sino una extrapolación del empirismo, que niega que sea conocimiento lo que no es demostrable mediante la experimentación o el cálculo. Por el contrario, el conocimiento es lo dado en la experiencia, y esta última es mucho más amplia que el cálculo y la experimentación: abarca también la «intuición esencial» (la manera en que Romano entiende el método fenomenológico es criticada por Zirión severamente, cf. 2003, pp. 106-108), que no es necesariamente experiencia sensible (Romano 1961, p. 21). La filosofía fenomenológica, pero no sólo ella, propugna que el conocimiento de las esencias es también parte de la experiencia, de guisa que busca las cualidades irreductibles que hacen que algo sea lo que es (cf. Romano 1961, p. 23). Sirviéndose de su peculiar manera de entender el método fenomenológico, o, como expresa Zirión, «Mal que bien, la fenomenología, o el método fenomenológico, acaba conduciendo a Romano Muñoz» (la expresión de Zirión se refiere al otro libro, pero vale para este también, 2003, p. 111) a una exposición de la axiología siguiendo las pautas de Scheler y Hartmann prioritariamente. Sin entrar en las correctas diferenciaciones que hay entre moral y ética, y en algunas variantes que fácticamente se dan en esta última, entiende por ella «una investigación sistemática sobre lo valioso en la vida, que permita dar a la conducta humana firme base y claro sentido» (Romano 1961, p. 32). Ahora bien, si es una investigación sistemática, entonces requiere contenidos noéticos para proceder; de lo contrario, no versaría sobre nada. Los contenidos noéticos los ofrece una disciplina teórica, justamente, y a ella Romano la llama axiología o teoría de los valores, y estos contenidos se obtienen por «intuición», defendiendo

a esta última operación como «la aprehensión directa e inmediata de un objeto de conocimiento» (Romano 1961, p. 34), que puede revestir diversas formas, a saber, empírica, racional (se refiere a los principios últimos), inventiva y filosófica. La intuición filosófica, a su vez, puede ser, piensa él, eidética, axiológica y metafísica (sobre la existencia de substancias o existencias). Está interesado ciertamente por la intuición axiológica, que es la que, como diría Scheler, «nos permite aprehender *emotivamente* esas esencias alógicas, irracionales, carentes de significaciones directas, que son los valores» (Romano 1961, pp. 36-37)<sup>5</sup>. Esta aprehensión emotiva de los valores se da a través del acto de estimación, como diría Ortega y Gasset. Por ende, piensa Romano Muñoz, es preciso estudiar qué es la estimativa (no en su sentido antiguo-medieval, ciertamente), pues a este acto parece ajustarse la ética misma: antes de responder a la pregunta qué debe hacerse, es necesario responder otra, a saber, qué es lo valioso en la vida.

Partiendo de la teoría de los objetos, que es anterior ciertamente a la fenomenología, en la que se distinguen diversos tipos de entes, Romano Muñoz recuerda que hay objetos reales e ideales. Estos últimos se encuentran en la vida, no a través de sensaciones o vivencias psíquicas, sino que no se dan en el espacio y el tiempo, por ejemplo, como la raíz cuadrada de la hipotenusa, la femineidad, etcétera. Lo importante es sostener que la idealidad es diferente de la realidad: de hecho, se contraponen. De ahí que sea posible hablar de objetos ideales, sin más. «Descubro, además, en mi vida, otra clase muy peculiar de objetos que ni se dan en el espacio ni en el tiempo, ni tienen nada que ver con la causalidad. Tienen esto de común con los objetos ideales-entes; pero poseen una serie de notas o peculiaridades estructurales que los caracterizan como pertenecientes a una región ontológica especial. Son los valores. Su característica no es propiamente *ser*, sino el *ser-valiosos*, el *valer*» (Romano 1961, pp. 42-43). No son del todo independientes a la realidad, pero no son la realidad misma, sino una cierta coincidencia entre la realidad, por ejemplo, de un cuadro, con el valor estético.

El valor no puede transitar por la indiferencia, dice Romano siguiendo a García Morente, sino que, por el contrario, es aquello que produce una reacción estimativa, esto es, su presencia o ausencia produce tal reacción, ya sea positiva, ya negativa, de preferencia o adhesión o de repugnancia o postergación. Tienen, pues, algunos postulados característicos, que son, en síntesis, los siguientes (cf. Romano 1961, pp. 49ss.). El primero, y tal vez el más importante, pues coinciden *grosso modo* los fenomenólogos en ello, es que son valencias o

---

<sup>5</sup> Sobre la manera en que Scheler entiende la intuición inmediata (cf. Scheler 2001, pp. 101ss).

posibilidades ideales materiales y no meramente formales. Si la esencia es la cualidad irreductible de un objeto, lo que la hace ser tal objeto, como sucede con las esencias eidéticas, la misma definición aplica a las axiológicas o materiales, las cuales, aun sin mentar un contenido significativo, ofrecen a la «emoción» contenidos intencionales, los cuales, captados intuitivamente, presentan cualidades a la estimativa. Además, los valores son inespaciales e intemporales, esto es, no se circunscribe a un espacio y un tiempo determinado (aunque pueda haber depositarios de ellos, para decirlo en terminología scheleriana, *hic et nunc*), sino que su valía supera lo espacio-temporal: que no se cumpla un cierto valor, como la igualdad entre los hombres, no falsea la tesis; simplemente que, durante cierto tiempo y lugar, hay ceguera para intuirlos. No dejan de ser actualizables, de alguna manera, en la realidad, pues son proyecciones posibles puras. Son asimismo absolutos, o sea, valen para todos los hombres (para todos los entes inteligentes, habría que decir), que es lo que suele decirse validez; por ende, no son creados, sino descubiertos por la intuición axiológica. También son polares, es decir, son positivos o negativos, pues al valor corresponde un disvalor o contravalor, como Romano lo llama. Asimismo, son obligatorios, es decir, deben-ser, se exige su realización: si algo vale, entonces debe ser.

El segundo es que los valores son dados inmediatamente a la intencionalidad emocional y se vuelven, para cierta vertiente fenomenológica, que es la de Scheler y Hartmann, de la que hace eco Romano (pero no para toda fenomenología, hay que decirlo), condiciones *a priori* universales y necesarias de toda la valoración posible y condición de los «bienes»<sup>6</sup>. En realidad, significa que el valor, al ser una idea, una esencia captada por intuición, es condición para valorar a las cosas, que son reales y bienes, en este sentido preciso. Ejemplifica Romano sobre este punto, siguiendo a García Máynez: «El que lo justo, piadoso, lo leal, lo valiente, etcétera, *valga*, y que, por el contrario, lo injusto, lo cruel, lo desleal, lo cobarde, etcétera, no *valga* he ahí el hecho-universal y necesario-anterior a, y que hace posible toda experiencia valorativa; he ahí el dato a priori, la *conditio sine qua non* de la posibilidad misma de toda estimación o valoración» (Romano 1961, p. 60). El tercer postulado consiste en sostener que los valores son objetivos y no productos de la propia subjetividad. En efecto, el valor consiste

---

<sup>6</sup> La exposición de Scheler en este punto es de enorme claridad: «Hay una especie de experiencia cuyos objetos son enteramente inaccesibles a la razón; para esos objetos la razón es tan ciega como pueda serlo el oído para los colores; pero ese tipo de experiencia nos presenta *auténticos* objetos objetivos y el orden eterno que existe entre ellos, a saber: los *valores* y su orden jerárquico», Scheler 2001, p. 358. La intuición emocional es, en definitiva, para él, como para Romano, el fundamento de la ética, cf. Scheler 2001, pp. 127 y 129.

en su independencia del reconocimiento del sujeto; no porque alguien deje de reconocer al valor pierde este último su ser: antes bien, siguiendo nuevamente a García Máynez, García Morente y Ortega y Gasset, Romano piensa que el valor es tal porque es objetivo, o sea, no depende del sujeto (lo cual lleva, a la postre, al problema, si bien meramente especulativo, de si el valor puede dejar de ser tal si no hay sujetos, esto es, entes inteligentes capaces de intuirlo): la valoración no es la que otorga valor a la cosa; es, más bien, reconocer o descubrir el valor que hay en ella. El problema de la acción estriba en otro asunto, a saber, «en compaginar la idealidad del valor en sí con la realidad empírica del valor objetivado, del valor dado» (Romano 1961, p. 68).

El cuarto postulado es compartido por prácticamente todos los axiólogos. Se trata de que los valores se dan jerarquizados, se presentan a la consciencia con un cierto orden. Mucho se ha discutido sobre este orden y si se muestra, como el valor, con intuición axiológica. La jerarquía permitiría dirimir la colisión de los valores entre sí, de guisa que se podría, al menos idealmente, establecer cuál de ellos es preferible y cuál es menester postergar. Hay valores que valen más que otros, en síntesis. Discute Romano las posiciones de Rickert y Stern, y pasa luego a exponer la visión de Scheler, que le parece más atinada, pero no libre de críticas. Scheler distingue los valores de lo agradable y lo desagradable, como los más básicos, siguiéndoles los vitales, los espirituales, que se subdividen en estéticos, jurídicos y filosóficos; finalmente sitúa los valores religiosos de lo santo y lo profano. Recupera la crítica de Hartmann a Scheler, de acuerdo con la cual no necesariamente los valores se organizan de acuerdo con un solo principio (Dios), a lo que denomina monismo, sino que hay pluralidad de órdenes: es todavía rudimentario el estado en que se encuentra la axiología para poder plantear una jerarquía definitiva: «El método entero se halla aún en fase de búsqueda y tanteo. No cabe hablar de una visión de conjunto apriórica. Los recortes que llegan a ser manifiestos son, evidentemente, meramente accidentales en relación con la única jerarquía existente en sí, indiscutiblemente presente, y están condicionados por la orientación humana y su unilateralidad temporal» (Hartmann 2011, pp. 307-308). Empero, de Scheler hay que recuperar uno de los índices que permiten hablar de un valor de mayor rango, a saber, la satisfacción que produce; y de Dietrich von Hildebrand la ley que establece que a cada valor corresponde una respuesta correspondiente. Romano considera que es prematuro todavía presentar un esquema completo y definitivo de los valores; tampoco se está en el momento de presentar una jerarquía concluyente, la cual no puede ser cerrada, como piensa Hartmann; el valor se vincula, considera, de nuevo con el filósofo de Riga, a un sentimiento primario que permite dirimir si es más alto o más bajo, en lo que

estribaría el «realismo natural» de este autor (cf. D'Anna 2009, pp. 86-99). En suma, para Romano, «los valores, en cuanto puras posibilidades para la acción, en cuanto directrices ideales para la conducta, son los que dan a la vida humana, tanto individual como colectiva, sentido y finalidad. Son el fundamento de la ética» (Romano 1961, p. 84).

Como se ha visto ya en su *Hacia una filosofía existencial*, en su «manual» de ética Romano recupera la tesis de que la voluntad es la actitud espiritual para realizar los actos morales, los cuales pueden realizarse de acuerdo con los valores. En otras palabras, el acto moral es, para él, en esencia, un acto volitivo, acto central de la facultad para querer y elegir. Recuperando de Kant, aunque es ciertamente mucho anterior al prusiano, el tema de cuándo es «buena» la voluntad, propone seguir, luego de efectuar un examen a la ética del deber y a la ética de bienes, la ética de los valores, como es de esperarse:

Sostenemos que es moralmente *buena* la voluntad cuyo contenido *materi*al no son *bienes*, sino *valores*. En otras palabras, que nuestro querer es moral cuando se dirige primaria y fundamentalmente no a la obtención de los múltiples y grandes bienes que la vida nos ofrece, sino que, en trance de escoger, es preferible adoptar aquella actitud o seguir aquella línea de conducta que involucra la mayor dignidad personal, la mayor fidelidad a la íntima voz de nuestra conciencia estimativa, en suma, la mejor respuesta a esa llamada del *reino de los valores* que es lo que imprime la más alta calidad espiritual y humana a nuestra motivación, y que da auténtico y noble sentido a nuestra *vocación* de hombres; aunque para ello haya que postergar, que renunciar o que sacrificar no importa cuáles o qué proporción de tales bienes (Romano 1961, pp. 95-96).

Con el presupuesto de que bien y valor son distintos, siendo el primero lo que cae bajo la experiencia prioritariamente sensitiva y, en consecuencia, subjetiva; y el segundo lo que intuye axiológicamente el sentimiento de manera objetiva, se comprende que la voluntad adquiere cualificación moralmente buena cuando es guiada por el valor, que es objetivo, y no por el bien, que es subjetivo. El fin que persigue la voluntad viene a ser el valor, lo objetivo, en suma. La bondad moral está en que la voluntad persiga el valor más alto, esto es, que lo prefiera, y que postergue el más bajo. Es la voluntad la capacidad interior para plegarse a lo mejor, y este pliegue la cualifica como buena. La voluntad tiene una conciencia valorativa, o sea, sabe, si bien no teóricamente, según estas posturas, sí emocionalmente, que debe elegir entre diversos valores; está inclinada, pues, a

adoptar una posición (elección), y toma postreramente una resolución, que es caracterizada, en términos fenomenológicos, como preferir un valor sobre otro, o un valor sobre un bien: «El querer incondicionado, el querer puro, el querer sólo lo que la intuición emocional señala como lo más valioso, como lo preferentemente valioso, es lo que constituye el querer moral» (Romano 1961, p. 103).

El querer es el acto central, íntimo, de la moral: la acción externa es consecuencia de este querer, de esta toma de posición. Es lo que otras escuelas filosóficas llaman intención, como se ve ya desde la Antigüedad y la Edad Media (es el caso, por ejemplo, paradigmático, de Pedro Abelardo). Lo dice Hartmann muy atinadamente así: «Lo que vale para el apetecer tiene que valer con mayor motivo para un tender de índole más alta, para el auténtico querer con objetivos que no radican en bienes. El objeto del querer tiene, para la consciencia volente misma, la forma de la intención, del fin. Pero en la naturaleza del fin radica que su contenido sea valioso o, al menos, que sea mentado como valioso. Es imposible proponerse algo como fin sin que se vea en ello algo valioso» (Hartmann 2011, p. 166). Desde el punto de vista de la filosofía de la existencia, que se inspira no sólo en Heidegger, sino sobre todo en el raciovitalismo de Ortega, lo importante no es el acto aislado, que es un momento separado, sino el todo, el flujo de la vida en su conjunto, «el grueso de la *actitud vital*, la dirección total de la vida humana considerada como lo que es: un perpetuo *hacerse*, un *quehacer*, una constante *preocupación de sí misma*» (Romano 1961, p. 107). El existente es un todo que se distiende en la multiplicidad de sus actos; en ellos se puede mantener un cierto sentido, o cambiar él mismo, pero sin desarticularse de los actos pasados: pero es el futuro, como aparece en *Hacia una filosofía existencial*, el que dota de sentido a los actos presentes. Este todo continuo de la vida de cada uno, de la existencia personal, es lo que confiere la «autenticidad», que para Romano es equivalente a moralidad. La vida del hombre tiene modalidades, grados de realización, pues la vocación humana puede efectuarse de mejor o peor manera, esto es, puede volverse más plena o deficiente, dependiendo del sentido que se le imprima. Y el sentido es dado, según la definición propuesta anteriormente, por el valor o valores que se elijan o preferan. En este sentido, el llegar a ser lo que se es pindárico responde a los valores que se asumen, por su propio peso, para dirigir la propia existencia.

La intuición emocional es la que señala cuál es el valor que debe preferirse, y ahí se sitúa el origen de la moralidad, según interpreta Romano. La moralidad consiste en querer, pura y plenamente, el fin que, en el marco de la circunstancia en que se halla el existente, presenta la intuición emocional como más valioso. La

elección se juega entre una posibilidad y otra, entre un valor y otro; y es en ella, en este acto, en esta toma de posición que la tradición ha sabido llamar elección, donde la autonomía de la voluntad se ejercita (cf. Romano 1961, p. 153). Esta autonomía significa no que produzca la ley, ciertamente, sino que la asume, y es así porque, de otro modo, no podría haber imputabilidad ni responsabilidad. Mientras la acción todavía no se realiza, pertenece al ámbito del no-ser, pero en cuanto mediada por el deber-ser, requiere de la libre decisión agencial. Aun cuando no se lleve a cabo la justicia debida, esto no la elimina del ámbito axiológico, esto es, ideal; sigue manteniendo vigente su reclamo, pues los valores, como se ha dicho, no son reales. Mientras que la lógica y las ciencias descansan en su conformación con lo real, la acción genuinamente moral reposa sobre su conformidad ideal. Aun con todo, el filósofo zacatecano critica a las éticas heterónomas, pero admitiendo, *ipso facto*, que hay algo objetivo que impera al hombre a actuar de un determinado modo. Las palabras de Romano son: «el hombre no es determinado ni por la ley moral (ética formal) ni por las leyes de la naturaleza (ética material de los bienes), sino por sí mismo en vista de las más altas posibilidades éticas, que se presentan como exigencias de realización, como un *deber-ser*, exigencias que la conciencia moral siente como un imperativo categórico, como un *tú debes*» (Romano 1961, p. 162). Si la conciencia moral siente, como dice él, que es mandada por algo más, y que este mandato le impone un deber-ser, y este deber no lo crea la conciencia misma, entonces ¿cómo es que es del todo autónoma? Ciertamente en cuanto asume el mandato, pero el mandato mismo es externo e independiente del sujeto, y aquí la interpretación de Romano adolece de una confusión fundamental entre sujeto y objeto que al menos queda señalada y que se debe, al parecer, a su metafísica existencial, que quiere hacer del existente el polo de la relación que lleva el mandato. Si quiere ser consecuente, habría que decir que algo manda y otro es mandado, de guisa que no es uno y el mismo: lo que manda es el valor concretado como norma moral, y la conciencia moral lo que hace, más bien, es asumir el mandato o no y enjuiciar si la acción se adecúa o no a la norma, o de qué manera la concreta paulatinamente hasta alcanzar el acto moral concreto que se expresa, en términos lógicos, como un juicio de valor, una valoración, como gusta decir Romano.

## 5. Conclusión

Es interesante tener presente la obra de Romano en cuanto divulgador de la ética fenomenológica a mediados del siglo XX en México. Si bien no es un autor original, y a veces no parece ser un intérprete del todo seguro de la misma fenomenología, al parecer de Zirión, o poco preciso en varias de sus expresiones, al parecer de Salmerón, no deja de ser loable su labor divulgativa. Se puede admitir parcialmente el juicio de Salmerón en torno a *Hacia una filosofía existencial*, a saber, en cuanto que no procede con todo el rigor que correspondería; sin embargo, tal parece que el texto, más que un tratado sistemático de metafísica, expone *grosso modo* el itinerario filosófico de su autor, en una suerte que concreción precisamente de una filosofía existencial, es decir, atenta al individuo que la lleva a cabo, con todas sus lecturas y vaivenes doctrinales. Tal vez esta es la razón por la que expresa en ese libro: «De modo que es este hombre concreto, de carne y hueso, el sujeto y el objeto a la vez de toda verdadera filosofía, quieranlo o no ciertos sedicentes filósofos» (Romano 1953, p. 21). De esta manera cumple con el existencialismo descrito por uno de los autores latinoamericanos que a menudo cita el propio Romano, a saber, Vicente Fatone, quien en su libro *Introducción al existencialismo*, al comentar el pensamiento de Kierkegaard, plasma, de manera a la vez precisa y elegante, «El existencialismo es una filosofía en primera persona, y en primera persona concreta que pone en la filosofía todo lo suyo, y no nada suyo, como exigía el pensamiento abstracto» (Fatone 1962, pp. 10-11). Salmerón también apunta, hacia el final de su comentario a la obra de Romano (se refiere expresamente a *Hacia una filosofía existencial*) que sus soluciones son «harto simplistas», y que no terminan por consolidarse en la reflexión del libro (Cf. Salmerón 1978, p. 236).

También Samuel Ramos es severo en su juicio, pero, al mismo tiempo, justo, pues indica la preocupación de Romano: «Romano Muñoz no tiene un concepto profesional de la filosofía, aunque la conozca a fondo. En la formación de sus concepciones teóricas sobre la moral, parece haberse guiado no únicamente por ideas abstractas, sino, sobre todo, por la instancia definitiva de un sentido vital profundo» (Ramos 1984, p. 351). No puede ser de otra manera, debido a que Romano propugna una filosofía existencial, justamente; además, ¿no acaso la moral, en cuanto dimensión humana, es primeramente vivida y posteriormente reflexionada? La moral no necesariamente se guía con ideas abstractas, sino, como dice el mismo Ramos, por un «sentido vital profundo»: es postteriormente que se reflexiona sobre lo vivido para teorizarlo. Ahora bien, su exposición sobre los

principales problemas de los que trata la ética, contenidos en *El secreto del bien y del mal*, buscan compaginar sus investigaciones y opiniones sobre la filosofía existencial con la ética valorativa, o sea, la ética en perspectiva fenomenológica que, de acuerdo con él, es la que mejor expresa el ideal de la filosofía contemporánea. Se ha expuesto su pensamiento, que claramente depende de las posiciones de Hartmann, Scheler y Ortega, principalmente, y de otros autores que propugnan una ética de este cuño, como Dietrich von Hildebrand. La principal crítica hacia Romano estriba en confundir, en ciertos momentos de sus obras, al sujeto con el objeto, la autonomía con la heteronomía, al sujeto obligado con el objeto obligante, aun cuando conoce la distinción susodicha. No deja de ser un esfuerzo interesante el emprendido por este filósofo zacatecano para difundir la ética fenomenológica en México a mediados del siglo XX.

## Bibliografía

- BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Universidad de Deusto, Bilbao 2010 (3a ed), 895pp.
- D'ANNA, Giuseppe, *Nicolai Hartmann. Dal conoscere all'essere*, Morcelliana, Brescia 2009, 224pp.
- FATONE, Vicente, *Lógica e introducción a la filosofía*, Kapelusz, Buenos Aires 1969 (9a ed), 330pp.
- FATONE, Vicente, *Introducción al existencialismo*, Columba, Madrid 1962, 63pp.
- FERRATER MORA, José, *Ortega y la idea de la vida humana*, «Cuadernos del Congreso por la Libertad de la cultura», 18, París 1956, pp. 33-39.
- HARTMAN, Robert S., *The Knowledge of Good*, Rodopi, Ámsterdam – Nueva York 2002, 470pp.
- HARTMANN, Nicolai, *Ética* (edición de Javier Palacios), Encuentro, Madrid 2011, 852pp.
- KANT Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, traducción de Dulce M. Granja, Fondo de Cultura Económica, México 2005, 192 y CXVIIIpp.
- KRAUZE, Rosa, *En memoria de José Romano Muñoz*, «Diánoia», XIV/14, 1968, pp. 233-234.
- ORTEGA Y GASSET, José, *El espectador*, en: *Obras completas*, t. II, Revista de Occidente, Madrid 1963.

- RAMOS, Samuel, *José Romano Muñoz*, «Letras de México», I, enero 1937-diciembre 1938, FCE, México (facsimil 1984), p. 351.
- ROMANELL, Patrick, *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México 1910-1950*, Fondo de Cultura Económica, México 1954, 238pp.
- ROMANO, José, *Hacia una filosofía existencial (al margen de la nada, de la muerte y de la náusea metafísica)*, Imprenta Universitaria, México 1953, 172pp.
- ROMANO, José, *El secreto del bien y del mal. Ética valorativa*, Botas, México 1961 (5a ed), 320pp.
- SALMERÓN, Fernando, *La filosofía en México entre 1950 y 1975*, en: *Las humanidades en México*, UNAM, México 1978, pp. 217-260.
- SÁNCHEZ, Carlos Alberto – Sánchez, Robert Eli (eds.), *Mexican Philosophy in the 20th Century*, Oxford University Press, 2017, 270pp.
- SCHELER, Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* (traducción de Hilario Rodríguez), Caparrós, Madrid 2001 (3a ed.), 758pp.
- SPIEGELBERG, Herbert, *The Phenomenological Movement*, t. II, Springer, La Haya 1971, 765pp.
- ZIRIÓN, Antonio, *Historia de la fenomenología en México*, Jitanjáfora, Morelia 2003, 479pp.

Recibido 26-07-2024

Aceptado 21-09-2024