

La tradición de la fenomenología en la carrera



Roberto J. Walton

Universidad de Buenos Aires, Argentina

En este trabajo se utiliza como hilo conductor el desenvolvimiento de la cátedra de Gnoseología y Metafísica desde la década del 30. Previamente se debe mencionar que, con la fundación de la Facultad en 1896, se establece una cátedra de Filosofía a cargo de Rodolfo Rivarola (1857-1942). Luego se introducen otras, y la que ocupaba Rivarola pasa a ser en 1904 la de Ética y Metafísica. Esta denominación se convierte en la de Gnoseología y Metafísica en 1923 cuando se hace cargo de ella Alejandro Korn (1860-1936).

En 1930, Francisco Romero (1891-1962), quien había estudiado en la carrera de Letras de nuestra Facultad, reemplaza a Korn cuando este se retira de la enseñanza universitaria. En 1924, Romero publica en la revista *Nosotros* un trabajo sobre “Las dos tendencias de la filosofía alemana contemporánea” y lo envía a Korn, quien le responde:

[...] he seguido con mucho interés, desde tiempo atrás, los escritos de Ud. Me habían llamado la atención por su información seria y lo ponderado del criterio filosófico, condiciones poco comunes entre nosotros. [...] Si alguna vez tropieza Ud. conmigo en la Facultad de Filosofía y Letras tendré gran placer en estrecharle la mano (Speroni 2001: 102).

Tres años después, Korn cita a Romero en su casa de La Plata para una conversación que Romero describe en estos términos:

Fui a La Plata, [...] y tuvimos una conversación un tanto larga: duró casi doce horas. Lo esencial para él era persuadirme que dejara la carrera militar y me dedicara a la docencia filosófica. Él se jubilaba en 1930 y quería que yo lo reemplazara en su cátedra más importante, la de Gnoseología y Metafísica de la Universidad de Buenos Aires. Me dijo que no se jubilaría tranquilo si yo no accedía a sustituirlo (Rodríguez-Alcalá 1954: 23).

Al final de la entrevista, luego de algún rechazo inicial, Romero accede a la propuesta.

En 1927 se crea el Instituto de Filosofía con una resolución del Consejo Directivo del 5 de octubre firmada por el entonces decano de la Facultad, Coriolano Alberini (1886-1960). En 1928 Romero es nombrado por concurso profesor suplente en la cátedra de Gnoseología y Metafísica. Cuando Korn se retira en 1930, queda interinamente a cargo de la cátedra. Y al año siguiente es nombrado titular. Sobre Korn ha escrito Romero:

Korn era un filósofo absoluto, esto es, un filósofo por entero, el más grande –a mucha distancia de los demás – que hayamos tenido por estas tierras. [...] Una personalidad excepcional posee un valor propio, sustantivo incomparable. Obra por acción de presencia, se erige en criterio viviente, señala con su mera existencia un nivel; encarna una dignidad –lo más alto que puede encarnar un hombre– y enseña sin quererlo lo que es dignidad. Para nosotros, Korn ha sido el filósofo en plenitud de pensamiento y de vida; una vida vuelta sobre la realidad y sobre sí misma en función de filosofía (Romero 1952a: 48, 52).

Vuelvo luego sobre Romero.

Otra figura importante que ingresa en la Facultad en la década del 30 es Carlos Astrada (1894-1970), quien había estudiado durante cuatro años en las universidades de Colonia, Bonn y Friburgo, con Scheler, Husserl, Heidegger y Oscar Becker. En 1936, fue designado profesor de Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea, y desde 1947 ocupa la cátedra de Gnoseología y Metafísica como profesor titular. Desde 1948 fue director del Instituto de Filosofía, donde dirigió desde ese año los *Cuadernos de Filosofía* hasta el N° 8 de 1954. Astrada tuvo una destacada participación en el Primer Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Mendoza en 1949, y, mientras dirigió el Instituto, dio conferencias en Roma, Turín, Friburgo, Essen, Hamburgo, Heidelberg y Kiel. Con su artículo “Über die Möglichkeit einer existenzial-geschichtlichen Praxis”, fue el único colaborador no-europeo en el libro *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften, aus Anlass seines sechzigsten Geburtstages verfasst* (Berna, 1949) que incluyó, entre otras, contribuciones de Ludwig Binswanger, Wilhelm Szilasi y Carl Friedrich von Weizsäcker.

Astrada se interesó inicialmente por la fenomenología como lo testimonian sus primeros libros. En *El juego existencial* (1933) sostiene que el juego es la esencia metafísica del hombre. Estar en el mundo es el jugar primordial en el que todo existir fáctico tiene que ejercitarse, y se han de tomar en consideración los elementos históricos en la constitución de la existencia porque el hombre es temporal en el fundamento de su ser. En *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (1936) señala que lo prioritario es indagar la relación entre Husserl y Heidegger ya que en ella se encuentra “el núcleo más fértil en problemas capitales” ya que entre el idealismo fenomenológico y la metafísica existencial oscila “la inquietud filosófica de nuestros días”(Astrada 1936: 5 s.). *El juego metafísico* (1942) está encabezado por un epígrafe que proviene de un curso dado por Heidegger en 1928/29: “No jugamos porque hay juegos, sino que hay juegos porque jugamos” (Heidegger 1996: 312). Según esta “metafísica existencial” (Astrada 1942: 101), la filosofía es un juego primordial. Somos jugadores del ser que existimos en la aventura del filosofar que nos aleja de la firmeza aparente de las cosas. En el juego de nuestro destino jugamos el ser y solo existimos en la medida en que jugamos. Buscamos el ser por nuestra propia cuenta desde nuestra propia posibilidad existencial, y filosofar es ponernos sin reservas en el juego de nuestro destino existencial. Sobre esta raíz existencial que caracteriza al hombre, Astrada dice que todos los otros “son juegos meramente derivados de aquel juego primordial que él, por no haber querido o podido advenir a su propio ser, no tiene el valor o la oportunidad existencial de jugar” (Astrada 1942: 31). En los últimos capítulos de *El juego metafísico*, el tema revista la modalidad del eros. Scheler es considerado un pensador de “fuerza e inquietante sugestión” “una mente de extraordinaria irradiación, vena vital, rica y fluyente, que desbordó su propio cauce” (Astrada 1942: 106, 110ss), y su filosofía como “uno de los más altos testimonios especulativos de nuestra época.” Astrada ofrece una interpretación de la doctrina scheleriana según la cual el proceso del mundo consiste en la espiritualización del ímpetu vital y en la vivificación del espíritu mediante una recíproca compenetración.

Por esa época hay que mencionar también a Luis Juan Guerrero (1899-1957), quien se había graduado en la Universidad de Zürich en 1925 con una tesis sobre “El origen de una axiología general en la filosofía contemporánea”, que se publicó en Marburgo en 1927. Fue profesor suplente de Ética en la Facultad, y en 1935 titular. Luego de haber estado interinamente a cargo de la dirección del Instituto, en 1945 obtiene por concurso la cátedra de Estética y dirige una Sección de Estética y luego un Instituto de Estética dentro del Instituto de Filosofía.

Su obra principal es *Estética operatoria en sus tres direcciones* (1956-1967). En el “Prólogo” se lee: “La metodología inaugurada por Husserl y consumada por Heidegger, especialmente en los últimos aportes de ambos pensadores, nos da una base firme para la exposición de los problemas” (Guerrero 1956a: 13 ss). Guerrero valora la “lección magistral de Husserl” (Guerrero 1967: 54), “los análisis magistrales” y “las enseñanzas decisivas de Heidegger” (Guerrero 1956a: 123; 1956b: 66 n. 1), el “luminoso planteo” de Merleau-Ponty (Guerrero 1967: 80), y la “obra fundamental” de Dufrenne (Guerrero 1956a: 151). Y dedica un volumen a cada una de las tres operaciones de la investigación estética.

Las operaciones se reflejan en diferentes comportamientos. Así, una estética de las manifestaciones artísticas se ocupa de una actitud de revelación y acogimiento de las obras ya producidas, una estética de las potencias artísticas se centra en la creación y ejecución de nuevas obras de arte, y una estética de las tareas artísticas tiene como tema el reclamo o promoción y el correspondiente requerimiento de futuras obras. Con este eje de análisis que gira en torno de la obra revelada, ejecutada y fomentada, y del sujeto como contemplador, creador o promotor se cruza otro eje relacionado con la entonación de la obra de arte o compenetración con la sensibilidad, su constitución o estructura interna, la instauración de la obra en el mundo de los hombres y la orientación o dirección estilística que pregona.

Para la formulación de todo el esquema, Guerrero toma de Husserl y de Heidegger la noción de horizonte trascendental dentro del cual puede ser analizada la obra de arte. Un horizonte trascendental esboza un ámbito comprensivo o contemplativo para la aparición de la obra hecha y la participación subjetiva como contemplador. Un segundo horizonte trascendental circunscribe un ámbito potencial o productivo para la puesta en obra y la participación subjetiva como creador. Y un tercer horizonte trascendental delinea un ámbito misional o destinativo para la obra como tarea requerida y la participación del sujeto como promotor.

Las intersecciones de los dos ejes guían el análisis que es ilustrado con numerosas referencias a la fenomenología. Respecto del cruce de constitución y creación, por ejemplo, se valoran las consideraciones de Dufrenne sobre el papel de las articulaciones eurítmicas en el lenguaje peculiar de cada género artístico, esto es, sonidos en música, colores en pintura, movimientos coreográficos en danza, palabras en literatura, y líneas y superficies en arquitectura y escultura. Otro ejemplo: en el cruce de entonación y promoción, se recurre al planteo de Merleau-Ponty según el cual las conductas pueden ser vividas en el plano sincrético en que están regidas por los aspectos biológicos, en el plano a-movible en que gozan de estructuras más estables gracias a hábitos, y en el plano simbólico en que aparece soportes convencionales de relaciones inventadas. El nivel simbólico del juego ofrece una base para el análisis del arte.

Con el paso del tiempo Romero vuelve a ocupar la cátedra de Gnoseología y Metafísica. En 1936, en la revista “Sur”, había publicado el primer artículo sobre Husserl escrito en el país con el título “Pérdida y recuperación del sujeto en Husserl!”. En 1940 es incorporado al primer consejo de consultores extranjeros de la revista *Philosophy*

and Phenomenological Research junto con Eugen Fink, Ludwig Landgrebe, Gaston Berger, Jean Hering y Antonio Banfi. Esto sucede más de diez años antes de la publicación de su principal obra: *Teoría del hombre* (1952).

Con influencias de Husserl, Scheler y Hartmann, Romero asigna a la tesis de que “ser es trascender” un lugar central en la interpretación de la realidad. La experiencia nos pone ante una trascendencia que se afianza y se extiende en el gradual ascenso por la realidad inorgánica, la vida orgánica con su psiquismo pre-intencional atado a lo meramente vital, el psiquismo intencional y el espíritu. En medio de este despliegue y de la diversidad de los entes, la trascendencia se mantiene como instancia unitaria. Esto significa que la realidad en su conjunto se encuentra atravesada por un empuje, ímpetu o impulso. El salir fuera de sí, que caracteriza a todo ente según esta metafísica de la trascendencia, adquiere una notable intensificación en la intencionalidad, es decir, la capacidad de objetivar. La intencionalidad del ser humano desempeña un papel excepcional en el acrecentamiento del ritmo de los procesos cósmicos que se advierte a medida que se asciende en la escala de la realidad. Crea instancias nuevas como un centro subjetivo y un campo de objetos, y posibilita una toma de distancia o liberación frente a la vida orgánica.

Esto implica un “cambio brusco y revolucionario” (Romero 1952b: 67) que lleva al nuevo estadio del hombre natural o naturaleza intencional. El hombre es ya por la intencionalidad –aun antes del estadio espiritual– un nuevo tipo de realidad que configura un “hecho capital, nuevo e incomparable” (Romero 1952b: p. 26; cf. 67, 70). Rasgo distintivo de esta revolución es que desde entonces la realidad no solo es lo que es sino que queda reflejada en la conciencia de una “duplicación intencional” en virtud de una suerte de doble que es extraído de la realidad conocida. Así, la conciencia de cada sujeto “viene a ser también de algún modo conciencia cósmica, encuentro de la realidad consigo misma” o “reencuentro del totalidad consigo misma” (Romero 1952b: 68 s., 184). Además de la objetivación aprehensiva se encuentra la objetivación creadora. A la aseveración de que algo es sigue el anhelo de que algo sea. Todo objeto que provenga de una actividad intencional así orientada pertenece al ámbito de la cultura, y la herencia intencional de objetivaciones culturales adquiridas confiere al ser humano su historicidad. Romero llama la atención sobre el hecho de que la historicidad humana depende de una estructura objetivante, lo cual impide reducir el hombre a su devenir histórico.

La intencionalidad no-espiritualizada define el ámbito de la naturaleza intencional. Es el tercer estadio de la naturaleza que sigue a los niveles orgánico e inorgánico y se superpone con la esfera del hombre y su cultura. Y por su propio impulso conduce al ámbito del espíritu que aparece como su complemento y perfección. Esto sucede cuando el acto intencional deja de subordinar los objetos a los fines del sujeto, y comienza a atender a lo que es en tanto es sin tener en cuenta un móvil o interés individual. Más allá de la mera intencionalidad surge entonces la intencionalidad espiritualizada. Con este cambio el ser humano alcanza la dignidad de persona.

Romero dirigió el Instituto de Filosofía. En el primer año de mis estudios universitarios, 1961, el Dr. Arocena, profesor de Introducción a la Historia, nos puso en contacto en el Instituto a mí y a un amigo con Romero, quien propuso un encuentro en su casa de Martínez. Lo visitamos el 24 de octubre. La casa ocupaba el centro de un amplio terreno y, en el piso superior, una gran habitación en forma de L le permitía tener en la base su escritorio de trabajo y una biblioteca filosófica que se extendía por el largo brazo. Un retrato de Korn dominaba el recinto. Cordial y generoso, Romero prolongó la conversación durante más de cuatro horas. Convirtió la presentación de su enorme biblioteca en un modo de hacernos acceder en sus líneas capitales a grandes temas de la filosofía.

Al mostrar las obras de Dilthey, extrajo de un costado de ellas un conjunto de hojas amarillentas y mecanografiadas. Era la tesis doctoral sobre Dilthey de Eugenio Pucciarelli, con quien acabábamos de cursar Introducción a la Filosofía. Escrita bajo su dirección, era exhibida como ejemplo con el consejo de que se debía desde un principio trabajar en un tema en vista de la tesis –lo cual marcaría eventualmente el comienzo de mi relación con Pucciarelli–. Cuando le pregunté sobre Husserl, me dijo que ya no se ocupaba de él y me remitió al profesor Kogan. En el orden práctico, nos mostró como daba forma a sus libros. Había ideado un tipo de caja de madera, que él mismo fabricaba y pintaba de color marrón, con una base interior inclinada hacia el centro desde los costados superiores, a fin de facilitar el rápido encuentro y reubicación de los fragmentos que iban configurando las obras en preparación. Varias de estas cajas –computadoras del momento en lo que a ordenamiento rápido se refiere– eran visibles en diversos lugares de la biblioteca. Recordemos que en la obra de homenaje póstumo de la Universidad de Buenos Aires se incluye un capítulo final bajo el título “Obras en preparación” y se mencionan seis libros (véase AA.VV. 1964: 309-323).¹

Esa tarde recibí un ejemplar dedicado de su obra *Filosofía de la persona*. Al despedimos, Romero nos hizo ver fugazmente su biblioteca de literatura desde la puerta del garaje, donde los libros cubrían íntegramente todas las paredes, y nos invitó a retornar en breve tiempo porque no había podido mostrarnos las revistas de filosofía. A los pocos meses falleció, de modo que finalizaba para siempre nuestra experiencia del modo en que Romero encarnaba su afirmación: “La cultura se hace con almas, con corazones” (Romero 1950: 136).

Luego de la muerte de Romero, Eugenio Pucciarelli (1907-1995) se hizo cargo de la cátedra de Gnoseología y Metafísica. Con posterioridad ocupó la dirección del Instituto de Filosofía, y reinició la publicación de *Cuadernos de Filosofía* con el N° 9 continuándola hasta el N° 29. Entre sus trabajos sobre fenomenología se encuentran “Husserl y la actitud científica en filosofía”, en el que pone reparos a la visión de la filosofía como ciencia, y “Max Scheler y su idea de la filosofía”, en el que adhiere a la caracterización de la filosofía a partir del tipo humano del filósofo en virtud de una dimensión personal del filosofar. En “El origen de la noción vulgar de tiempo” expone los puntos de vista de Heidegger, sobre quien, a pesar del interés, no se privaba de ironizar. Entre sus afirmaciones se encuentra: “[...] decir que el hombre es el pastor del ser no dice mucho” (Pucciarelli 1991: 4).

Preguntado en una entrevista si se insertaría en una corriente filosófica, Pucciarelli respondió: “[...] yo he cultivado en particular algunos problemas de filosofía. [...] la orientación podría decirse que está a mitad de camino entre el idealismo formal kantiano y la fenomenología de Husserl sin que pueda decir que esa es la palabra definitiva” (Pucciarelli 1992: 62). Respecto de su labor filosófica, Pucciarelli expone en una “Autopresentación” –conferencia pronunciada en la Universidad Nacional de Tucumán– “los problemas que se han hecho carne en mi conciencia y que, en el curso de muchos años, no han cesado de hostigarme” (Pucciarelli 2007: 291-310). Esos problemas han sido la razón, el tiempo, la técnica y la ideología. En lo que concierne al tiempo, algunos escritos han sido reunidos en *El enigma del tiempo* (2013). Su reflexión tiene como hilo conductor la idea de que el tiempo es en sí mismo inasible e impensable. No es posible visualizar directamente el tiempo, y por eso es necesario recurrir a diversas conceptualizaciones que provienen de los distintos dominios de la experiencia. Así, el tiempo se carga con atributos según los procesos en los cuales se manifiesta. Y por eso nos encontramos ante imágenes heterogéneas del tiempo. Puesto que no es posible distinguir y caracterizar las diversas especies de tiempo prescindiendo de los procesos que se asocian con ellas, Pucciarelli considera correcto hablar de temporalidades propias de cada tipo de proceso y caracterizarlas por la continuidad o discontinuidad, la aceleración o retardo, y la periodización natural

o convencional. Y esto plantea el problema de la unidad del tiempo frente a esas plurales y variadas temporalidades. Esta cuestión es enfocada desde el punto de vista de los diferentes estratos de la persona cuyo cuerpo propio exhibe también las dimensiones de lo orgánico y lo físico. Hay una escala jerárquica en que los niveles más elevados asimilan e integran los niveles inferiores. Puesto que las temporalidades de los sistemas menores se integran en una unidad superior sin ser aniquiladas, es posible compatibilizar la pluralidad con el surgimiento de una unidad superior. Así emerge una teoría jerárquica del tiempo que le asigna una estructura de niveles superpuestos. La temporalidad es un rasgo esencial del hombre porque penetra toda la vida teórica y práctica y le impone un curso prospectivo inexorable. No tenemos una experiencia más universal que la del tiempo como una corriente que desborda todo y lo lleva consigo:

[...] el tiempo nos acosa, nos arrastra, no nos concede tregua, pasa por nosotros, nos fatiga, disipa nuestras alegrías y acaba por destruirnos. [...] Se nos aparece como el hilo más recio que sostiene el tapiz de nuestra existencia y a la vez como la fuerza disolvente que acabará con ella (Pucciarelli 2013: 79).

Luego de la jubilación de Pucciarelli, la cátedra de Gnoseología y Metafísica fue ocupada por Adolfo P. Carpio (1923-2005), quien también se hizo cargo brevemente de la dirección del Instituto y publicó el N° 30-31 de *Escritos de Filosofía*. Carpio ofrece una dilucidación de la metafísica como acontecimiento y libertad. En su libro *El sentido de la historia de la filosofía* (1977) consideró que nuestra finitud requiere de la resolución, esto es, la apuesta pascaliana en el juego de la existencia. Si la trascendencia es siempre de cada cual en tanto acto de su autenticidad, habrá necesariamente una heterogeneidad existencial o “pluranidad de la filosofía” (Carpio 1977: 410). Puesto que es la existencia misma, la metafísica es un proyecto personal para el cual no puede haber unanimidad. Lo esencial reside en que la metafísica emerge como decisión radical. No se construye escuchando simplemente las voces de la razón, las cosas mismas o las filosofías del pasado. Las argumentaciones, la experiencia y la tradición alimentan, pero no pueden dar cuenta del paso decisivo. Hay una excedencia que requiere un salto mediante una decisión que compromete a quien lo realiza. Por tanto, el problema metafísico no es asunto de profesionales o administradores de la filosofía sino una cuestión intransferible que concierne a cada existencia. Toda uniformidad implicaría una despersonalización del hombre, y por eso Carpio afirma la necesaria pluranidad de la metafísica junto con la magnanimidad como *pathos* del filósofo. La preocupación por justificar la pluralidad de las filosofías no deja de enlazarse con el problema de la significación filosófica de la historia de la filosofía. El concepto de filosofía guía la investigación histórico-filosófica, y esta indagación, a su vez, contribuye a enriquecer la noción que nos formamos sobre la disciplina. Se trata de un aspecto del círculo hermenéutico.

La referencia a la fenomenología tiene que completarse con menciones adicionales al margen de la cátedra de Gnoseología y Metafísica.

En la cátedra de Filosofía Contemporánea solía participar el profesor de Filosofía Moderna Andrés Mercado Vera (1918-1990), quien había sido profesor adjunto de Astrada en la Cátedra de Gnoseología y Metafísica, y en el N° 6 de *Cuadernos de Filosofía* (1952) había publicado un trabajo sobre “Fenomenología trascendental y teoría del conocimiento”. Como profesor, contribuyó a difundir, además del pensamiento de Husserl, la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty. Estaba acompañado en la cátedra por Amelia Podetti (1928-1959), quien tradujo las partes I y II de la *Crisis* de Husserl. Esto complementaba una traducción de la parte III realizada por el profesor Otto Langfelder, que circulaba entre los alumnos.

En la cátedra de Filosofía e Historia de las Religiones, Vicente Fatone (1903-1962), autor de las obras *El existencialismo y la libertad creadora* (1948) y *La existencia humana y sus filósofos* (1953), mencionaba frecuentemente en sus clases la fenomenología existencial de Marcel y Sartre, y el pensamiento de Heidegger.

En la cátedra de Estética, la preocupación de Jacobo Kogan (1911-1982), autor de la breve obra de introducción *Husserl* (1968), se centraba en que la fenomenología no había esclarecido debidamente las dos vertientes de la obra artística, esto es, la cualidad y la expresión estética. Procuraba desarrollar una fenomenología de la experiencia artística que, a diferencia de la fenomenología de la experiencia estética elaborada por Dufrenne y centrada en la cualidad estética, debía ocuparse de la expresión estética. Kogan consideraba que la producción artística es misteriosa e inexplicable, y nada puede decirnos en qué consiste la capacidad creadora. Por eso es imposible definir fenomenológicamente la esencia del talento artístico.

En la cátedra de Ética, Ricardo Maliandi (1930-2015) destacaba que, en la primera mitad del siglo pasado, la ética material de los valores fue uno de los modos más sobresalientes de plantear los problemas morales. Luego sobrevino el rechazo del objetivismo axiológico defendido por Scheler y N. Hartmann porque el recurso a la aprehensión emocional e intuitiva de los valores resultaba insuficiente para garantizar la validez intersubjetiva de los principios morales. No obstante, Maliandi destaca dos graves falacias en estas críticas: 1) la pretensión de que el desmoronamiento refutaba para siempre todo intento de fundamentación ética; y 2) la falta de discriminación entre los elementos intuicionistas impugnables y los aportes que la ética material de los valores ofrecía por su aguda penetración de los fenómenos morales. Por eso Maliandi consideraba que esos esfuerzos debían ser considerados fuera del marco intuicionista y que era necesario reintroducir la ética material de los valores en el escenario de las controversias éticas porque ella descubrió aspectos y matices de la problemática ética que no se volvieron a considerar con posterioridad. La amplia elaboración teórica de la ética de Ricardo Maliandi se encuentra en su última gran obra, *Ética convergente*, que, en tres tomos se ocupa de *I. Fenomenología de la conflictividad* (2010), *II. Aporética de la conflictividad* (2011), y *III. Teoría y práctica de la convergencia* (2013). Esta articulación sigue la inspiración de N. Hartmann, quien distinguía tres etapas en la indagación filosófica. La primera etapa fenomenológica es el fundamento imprescindible para tener la certeza de atenerse a los hechos; el segundo paso aporético es el de un pensamiento problematizador que intenta ser fiel al problema, y la tercera etapa es la de una teoría que no equivale a un sistema o doctrina sino que consiste en un avance en la búsqueda de soluciones.

En 1979 se divide la cátedra de Gnoseología y Metafísica. Carpio se hizo cargo de Metafísica y quien escribe estas líneas de la de Gnoseología. Para terminar quiero volver sobre Romero y citar un texto suyo sobre la tradición porque caracteriza lo que ha sido la fenomenología en la carrera:

Ha de distinguirse entre tradición y escuela. [...] Una escuela filosófica surge mediante la adhesión a la doctrina del creador de la escuela, la tradición es otra cosa, más flexible, más durable. Se basa en la revelación de un nuevo sentido de la actividad espiritual, en el descubrimiento de nuevos caminos y valores, en un haz de principios y no en un conjunto de tesis doctrinarias (Romero 1960: 29 s.).

Bibliografía

- » AA.VV. (1964). *Homenaje a Francisco Romero*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires/Facultad de Filosofía y Letras.
- » Astrada, C. (1936). *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.
- » Astrada, C. (1942). *El juego metafísico (Para una filosofía de la finitud)*. Buenos Aires: El Ateneo.
- » Carpio, A. P. (1977). *El sentido de la historia de la filosofía. Ensayo ontológico obre la 'anarquía' de los sistemas y la verdad filosófica*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- » Guerrero, L. J. (1956a). *Estética operatoria en sus tres direcciones. I. Revelación y acogimiento de la obra de arte. Estética de las manifestaciones artísticas*. Buenos Aires: Losada.
- » Guerrero, L. J. (1956b). *Estética operatoria en sus tres direcciones. II. Creación y ejecución de la obra de arte. Estética de las potencias artísticas*. Buenos Aires: Losada.
- » Guerrero, L. J. (1967). *Estética operatoria en sus tres direcciones. III Promoción y requerimiento de la obra de arte. Estética de las tareas artísticas*. Buenos Aires: Losada.
- » Heidegger, M. (1996). *Einleitung in die Philosophie. Gesamtausgabe 27*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- » Pucciarelli, E. (1991). Entrevista. Tucumán: *La Gaceta* (01/12), 4ª sección, 4.
- » Pucciarelli, E. (1992). Entrevista. *Todo es historia*, 305, 62.
- » Pucciarelli, E. (2007). Autopresentación. *Escritos de Filosofía*, 291-310.
- » Pucciarelli, E. (2013). *El enigma del tiempo*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias Buenos Aires.
- » Rodríguez-Alcalá, H. (1954). *Francisco Romero (1891). Vida y obra – Bibliografía – Antología*. New York: Columbia University Press.
- » Romero, F. (1950). *El hombre y la cultura*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- » Romero, F. (1952). *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Raigal.
- » Romero, F. (1952b). *Teoría del hombre*. Buenos Aires: Losada.
- » Romero, F. (1960). *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual*. Buenos Aires: Losada.
- » Speroni, J. L. (2001). *El pensamiento de Francisco Romero*. Buenos Aires: Edivérn.