NOTAS

León Dujovne y la filosofía de la historia en Sarmiento

GERARDO OVIEDO
Universidad de Buenos Aires. Argentina

Sarmiento y el canon filosófico nacional

En 1945, el circunspecto filósofo Luis Juan Guerrero lanzaba una pregunta que parecía desmentir, en su jovial entusiasmo, la adustez que transmitían de ordinario sus intrincados estudios estéticos. En efecto, en su breve pero denso libro titulado *Tres temas de filosofía en las entrañas del Facundo*, Luis Juan Guerrero, tras ungir con el rango de clásico literario y político al célebre texto de Sarmiento, se preguntaba si era "demasiado aventurado proponer también para el *Facundo* un patriarcado de la Filosofía nacional."[1]

¿Es el *Facundo* un *clásico* de la "filosofía nacional"? En efecto, sabía demasiado bien Luis Juan Guerrero que era ésa, sin dudas, una pregunta abismada y extrema, templada en una pasión patriótica por el pensamiento argentino que apenas podía cubrirse de hesitación y reserva en torno a los vocablos que invocan a Sarmiento para investirlo con el nombre de una presunta filosofía nacional. Porque se trataba de una interrogación que, siendo remitida al filosofar, debía medir su tono y su alcance ante más consagrados, deslindados y aposentados dominios, si no quería quedar sumida en el descrédito o rebajarse a petición de principio. Puesto que esa pregunta venía menos a confrontar, contrariar o desafiar el panteón clásico universal, que a provocar una torsión y desplazamiento en la recepción del canon filosófico euro-occidental. Que ahora debía admitir una inflexión argentina. Sin embargo, la dimensión inherentemente filosófica del legado de Sarmiento, o en todo caso del *Facundo*, que Luis Juan Guerrero se animó, por cierto que más allá de la prudencia de la duda, a elevar a divisa ontológica nacional, todavía está lejos de contar con un dictamen favorable y unánime en el campo profesional y académico de la filosofía. Queremos decir: el entusiasmo de Guerrero no ha hecho demasiada escuela. En parte, ello se debe a que la problematización analítica de Sarmiento por parte de la crítica académica, concebida en clave de contextualización epocal y distanciamiento valorativo respecto a cualquier intención de canonización estética o intelectual, inhabilita o desdibuja las vías posibles que conducen a conferirle un nuevo estatus normativo y vinculante respecto a la tradición cultural nacional. Así por ejemplo, en los balances trazados por la historiografía de la última parte del siglo XX, la figura del prócer Sarmiento queda vencida menos por el sobrepeso de las sospechas e inculpaciones que acarreó siempre,

[1] Guerrero, Luis Juan, *Tres temas de Filosofía en las entrañas del Facundo*, Estudio preliminar de Rodolfo Agoglia, Buenos Aires, Ed. Docencia-CINAE, 1981, p. 31.

que por su carga de contradicciones y tensiones en relación a las configuraciones tácticas que lo ligan a una realidad histórica incesantemente mudable e inestable.[2] Las tentativas en contrario, esto es, de restauración de la figura épica y ejemplar de Sarmiento, en adelante serán vistas por la crítica académica como otras tantas operaciones estratégicas destinadas a activar una determinada trama de poder y representaciones discursivas, también en el presente.

Sin embargo, Sarmiento tuvo casi todo el siglo XX a su favor, cuando era objeto de permanentes tareas de exégesis normativa en las distintas vertientes ideológicas que coadyuvaron a la construcción de la tradición literaria y ensayística argentina y latinoamericana. Desde luego, la apologética sobre Sarmiento había descargado más en el "ensayo de interpretación" y en la filología la tarea de tomar parte en el asunto de la cultura nacional con todos los énfasis retóricos propios, por caso, de un Eduardo Mallea,[3] quien decía que Sarmiento conformaba "el suelo de nuestra espiritualidad"; o bien de un Américo Castro,[4] que imputó en el *Facundo* precisamente una "filosofía de la historia", por referir dos intervenciones ilustres en el célebre Homenaje que se le prodigara al sanjuanino en la revista *Sur* alrededor del cincuentenario de su muerte, como anticipo de postreres homenajes colectivos.[5] También la historiografía académica, por caso, a través de la autorizada palabra de Ricardo Levene,[6] podía permitirse afirmar, sin afectar demasiado el canon literario nacional, sino más bien al contrario, que el *Facundo* era un "ensayo filosófico". O incluso, desde la propia literatura, ese fervor canónico venía acompañado con el medido pero certero juicio de Borges en su prefacio de 1974 al *Facundo*,[7] quien sí postulaba su canonización historiográfica, a pesar de decirlo como escritor. Desde luego, ese camino que hacía del *Facundo* un paradigma normativo era ya recorrido como un esteticismo ejemplar, estilístico o lingüístico.[8] Tampoco se privaba de los énfasis la crítica literaria más radical, esto es, incluso con las sospechas que venía a consagrar un David Viñas, para quien Sarmiento era, por sí mismo, el cuerpo testimonial de un estilo literario fundacional[9]. Y ello sin hacer mención de hagiógrafos y eruditos como Ricardo

[2] Cfr. Halperín Dongui, Tulio, *Una nación para el desierto argentino*, Buenos Aires, CEAL, 1992; Palti, Elías José, *Sarmiento. Una aventura intelectual*, *Cuadernos del Instituto Ravignani*, n° 3, Buenos Aires, , Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1995.

[3] Mallea, Eduardo, "Aseveración sobre Sarmiento", *Sur*, nº. 48, Buenos Aires, 1938.

[4] Castro, Américo, "En torno al *Facundo* de Sarmiento", *o. c., 1938*.

[5] Véase AA.VV, *Sarmiento. Homenaje de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1939; AA.VV, *Sarmiento. Educador, sociólogo, escritor, político*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1963; AA.VV, *Sarmiento. Centenario de su muerte*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, 1988.

[6] Levene, Ricardo, *Historia de las ideas sociales argentinas*, Buenos Aires-México, Espasa Calpe, 1947.

[7] Borges, Jorge Luis, "Prólogo" a Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo*, Buenos Aires, Emecé, 1974.

[8] Carilla, Emilio, *Lengua y estilo en Sarmiento*, La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP, 1964; Barrenechea, Ana María, *Textos hispanoamericanos. De Sarmiento a Sarduy*, Buenos Aires, Monte Ávila, 1978.

[9] Viñas, David, *Literatura argentina y realidad política. De Sarmiento a Cortázar*, Buenos Aires, Siglo XX, 1974.

Rojas[10] o Alberto Palcos,[11] ni de elegantes detractores como Manuel Gálvez.[12] Por cierto, Sarmiento fue asumido como una sinécdoque dramática de su país,[13] y también como el primer ensayista de su continente.[14] Lo mencionamos al acaso y como rauda ilustración del punto. Pese a todo ello podríamos agregar, y ya entrando de lleno en nuestro tema, que los representantes de la "filosofía normal", para usar un controversial tópico de la época acuñado por Francisco Romero, regularmente no contaron a Sarmiento entre sus prelaciones, donde aparecía como una sombra mucho menos que terrible de Juan Bautista Alberdi[15] o de Esteban Echeverría.[16] Una excepción es la de Eugenio Pucciarelli, propenso a incorporar los motivos del ensayo sobre el "ser nacional" en un ámbito especializado (el Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias) como ha sido el caso con Ezequiel Martínez Estrada, y desde ya que también con Sarmiento.[17]

La actitud en general renuente del campo filosófico profesional para con Sarmiento, la vemos hoy ejemplificada en una obra igualmente refractaria a la obra del sanjuanino, aunque procedente de las posiciones del catolicismo conservador. Nos referimos concretamente al estudio del erudito cordobés Alberto Caturelli, cuya compulsa de fuentes nos resulta del todo irreprochable. No podríamos decir lo mismo en cuanto a los ingredientes ideológicos más coyunturales que motivan su factura historiográfica, pero no es eso lo que nos ocupa aquí, y ante todo, ello no obsta para reconocer la indudable relevancia que su investigación comporta en cuanto a sus remisiones archivísticas y a su portentoso caudal bibliográfico, fruto de toda una vida dedicada a ello. Con todo, los brazos que el historiador generosamente extiende para abarcar toda una pléyade de pensadores filosóficos injustamente olvidados —en su mayoría católicos—, sin embargo en su esfuerzo no llegan a alcanzar, en este caso, la dimensión filosófica atribuible a la obra de Sarmiento. Para mostrar su rechazo a admitir la relevancia filosófica de Sarmiento, baste referir un comentario que Caturelli efectúa en el capítulo XV de su *Historia de la Filosofía en la Argentina*. Cuando, a propósito del *Facundo* y del Sarmiento de la reforma ortográfica dirigida contra los discípulos chilenos de Bello, Caturelli afirma que "aunque lo narrado no sea filosofía, sin embargo implica cierta filosofía de la historia nacional que, si bien creo absolutamente falsa, allí está y no debe ser omitida, escrita contradictoriamente, en recio castellano."[18] Lo decisivo aquí para

[10] Rojas, Ricardo, *El profeta de la pampa. Vida de Sarmiento*, Buenos Aires, Kraft, 1962.

[11] Palcos, Alberto, *Sarmiento. La vida, la obra, las ideas, el genio*, Buenos Aires, Ed. El Ateneo, 1938.

[12] Gálvez, Manuel, *Vida de Sarmiento. El hombre de autoridad*, Buenos Aires, Emecé, 1945.

[13] Cfr. Martínez Estrada, Ezequiel, *Sarmiento*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1969.

[14] Cfr. Vitier, Medardo, *Del Ensayo Americano*, México, FCE, 1945.

[15] Cfr. Torchia Estrada, Juan Carlos, *La filosofía en la Argentina*, Washington DC, Ed. Unión Panamericana, 1961.

[16] Cfr. Carpio, Adolfo P., "Un panorama de la filosofía en la Argentina", en *Páginas de Filosofía*, Rosario, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional del Litoral, 1967.

[17] Cfr. Pucciarelli, Eugenio, "Sarmiento y los antagonismos de la historia argentina", *Escritos de Filosofía*, n° 19-20, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, Enero-diciembre 1987-1988.

[18] Caturelli, Alberto, *Historia de la Filosofía en la Argentina 1600-2000*, Buenos Aires y Madrid, Ciudad Argentina-Universidad del Salvador, 2001, p. 305.

nosotros es que el propio Caturelli, con toda su repulsa antiliberal, empero rescata la presencia de una "filosofía de la historia" en Sarmiento. Lo cierto es que este reconocimiento que se sirve del envés de su condena, es definitivamente vuelto a favor de Sarmiento dentro del mismo campo piadoso en que se desenvuelve la destitución de Caturelli, también debido a un historiador católico, aunque al parecer, doctrinariamente más alejado del tradicionalismo reaccionario que cultiva con tanto refinamiento erudito y fervor apologético Alberto Caturelli. Hablamos de la más concesiva aportación historiográfico-filosófica sobre Sarmiento que hallamos en el estudio del P. Francisco Leocata, quien dedica al sanjuanino un capítulo entero de su estudio *Las ideas filosóficas en Argentina*. Allí Leocata llega a afirmar que "hay en sus escritos, de prosa personalísima, una filosofía, en el sentido de visión del mundo y del hombre, y sobre todo una meditación sobre América". Asimismo, nos dice Leocata que "Sarmiento es un pensador al que no le cuadra mal el adjetivo 'dialéctico', en el sentido de que incorpora el *conflicto y la lucha de opuestos* —de ideas y de acción— a la totalidad de su pensamiento."[19]

En la dirección trazada por los profesionales de la filosofía que han manifestado un interés positivo o concreto por el pensamiento de Sarmiento, tales como los nombrados Eugenio Pucciarelli y Francisco Leocata, podemos inscribir sin mayores fricciones el conjunto de notas y bocetos que debemos a León Dujovne (1898-1984), y del que disponemos últimamente en forma de libro. Estos apuntes de investigación son inscribibles dentro de la tradición de la exégesis normativa sobre Sarmiento, en tanto se le interroga menos como objeto biográfico-intelectual o marca epocal y política, que como cifra cultural y fuerza simbólica de la nación. León Dujovne fue un profesor que dedicó relevantes y poco recordados estudios a la temática de la filosofía de la historia durante la década del cincuenta del pasado siglo.[20] Se trata de textos que no fueron tan consultados como su retrato de Baruch Spinoza,[21] del que puede decirse que le reputó cierta fama. De todos modos estimamos que la figura de León Dujovne como filósofo argentino, en general, y especialista en el campo de la filosofía de la historia, en particular, no ha sido suficientemente puesta de relieve en los estudios con los que contamos hasta la fecha. Aportación que si no ha quedado inadvertida, al menos padece de un relativo descuido, según consignaremos enseguida. Como se ve, nuestro propósito es contribuir a enmendar esa falencia en el área de la historiografía de las ideas argentinas, que últimamente comienza a revertirse. Efectivamente, gracias a la labor de la investigadora Celina Ana Lértora Mendoza, contamos desde 2005 con la edición crítica de *La filosofía de la historia en Sarmiento*,[22] publicación póstuma

[19] Leocata, Francisco, "Sarmiento y la filosofía", en *Las ideas filosóficas en Argentina. Etapas históricas*, Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios, 1993, p. 261.

[20] Véase Dujovne, León, *La Filosofía de la Historia en la Antigüedad y en la Edad Media*, Buenos Aires, Ed. Galatea-Nueva Visión, 1958; *La Filosofía de Historia desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII*, Buenos Aires, Ed. Galatea-Nueva Visión, 1959; *La filosofía de la historia de Nietzsche a Toynbee*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1957; *Teoría de los valores y filosofía de la historia*, Buenos Aires, Ed. Paidos, 1959.

[21] Véase Dujovne, León, *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia*, 4 Vol., Buenos Aires, Instituto de Filosofía, UBA, 1941-1945.

[22] Dujovne, León, *La filosofía de la historia en Sarmiento*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2005.

del estudio que el filósofo judío le dedicara al sanjuanino, y que permaneciera inédita en vida del autor.

A propósito de la perspectiva intelectual de Dujovne, consigna Celina Lértora Mendoza que casi "podría decirse que todo su pensamiento estuvo dedicado a la dilucidación de la historia."[23] Ahora bien, es fundado el reproche de Lértora Mendoza cuando comenta que en general los filósofos que tratan el pensamiento nacional le han dedicado escasa atención a León Dujovne. Suscribimos esta opinión, aunque más que de desatención o menosprecio, tal vez habría que hablar de un respeto morigerado en una suerte de falta de entusiasmo que despierta León Dujovne en los historiadores filosóficos, sin que por ello jamás lleguen a la omisión y mucho menos a la descalificación de su contribución. Ni tampoco nunca, claro, participen del entusiasmo que profesa por Dujovne la propia Celina Lértora Mendoza.[24] Acaso Dujovne ha sido desmerecido como filósofo en virtud del tópico que lo valora más bien como "mero" historiador de la filosofía. Efectivamente, entrados un poco en la historiografía filosófica argentina, ya Luis Farré nos señala que en su *Spinoza*, León Dujovne demuestra "una seriedad de investigación como no se estila entre nosotros", si bien ésta no traspasa la mera "exposición y análisis de textos, en que se consideran las interpretaciones que otros han dado del sistema".[25] En un registro más adverso se ubica la mención de Alberto Caturelli en su referido libro, cuando observa de la obra de León Dujovne que la misma "es, predominantemente, expositiva e histórica", en tanto que su labor más teórica y personal "no contiene un pensamiento original, aunque sí muy trabajado y digno."[26] Tal vez pudiera pensarse que el P. Leocata se muestra más concesivo con el filósofo judío cuando afirma que su biografía intelectual sobre *Spinoza* aplica consecuentemente el historicismo de Dilthey, y que en su carácter de estudio histórico, "es un modelo en su género".[27] No obstante, tampoco Francisco Leocata deja de manifestar que esa "amplia monografía" en cuatro tomos "ha sido superada por estudios más recientes"; lo que sin dejar de ser cierto, señala en el fondo una limitación de la obra, según este juicio, incapaz de trascender su propia época. Aún hoy no ha variado demasiado este tono escasamente entusiasta para con Dujovne, precisamente en un especialista argentino contemporáneo sobre Spinoza, Diego Tatián, cuando por ejemplo se sincera en un artículo suyo al decir que comenzar "por una página de León Dujovne sería tal vez justo pero no me tienta".[28]

Acaso nosotros también podríamos sumarnos a este coro de voces poco propicias a la consagración de León Dujovne, poniendo reparos ante el visiblemente estrecho corpus crítico en que basa su estudio sobre Sarmiento. De acuerdo con la bibliografía referida por Celina Lértora Mendoza, que no es otra que la que Dujovne ha citado,

[23] Lértora Mendoza, Celina A., "Estudio preliminar", en *o.c.,* p. 20.

[24] Cfr. Lértora Mendoza, Celina Ana, y Luis Farré, *La Filosofía en la Argentina*, Buenos Aires, Ed. Docencia-CINAE, 1981.

[25] Farré, Luis, *Cincuenta años de Filosofía en Argentina*, Prólogo de Coriolano Alberini, Buenos Aires, Ed. Peuser, 1958, p. 242.

[26] Caturelli, Alberto v., *o. c*., p. 627.

[27] Leocata, Francisco, *Los caminos de la Filosofía en la Argentina*, Buenos Aires, CESBA, 2004, p. 297.

[28] Tatián, Diego, "Spinoza, paisajes argentinos", *La Biblioteca*, nº 2-3, Buenos Aires, Invierno de 2005, p. 109.

y que presumiblemente compone el material sobre el que ha trabajado de manera excluyente, los libros estrictamente de consulta se limitan a unos pocos autores: José Ingenieros, Carlos Octavio Bunge, Raúl Orgaz, Arturo Ardao, Ricardo Rojas y Carlos Quiroga. Asimismo, podríamos apuntar que frente a la abundante literatura secundaria existente sobre Sarmiento, incluso para la época de los manuscritos de Dujovne (1968 en adelante), es evidente que al filósofo judío le interesaba mucho más la crítica argumentativa interna, conceptual e ideológica, que la historia de la recepción de fuentes en los escritos de Sarmiento, o de la exégesis posterior sobre su obra, acaso una impronta más propia de la cultura académica de nuestro tiempo y de cánones de investigación más metodologizados. No obstante, creemos que el entusiasmo de Celina Ana Lértora Mendoza por el estudio sarmientino de León Dujovne, verificable en la propia edición cuidada de sus manuscritos, no es del todo injustificado, tal como podría desprenderse del juicio que ha merecido por parte de otros filósofos, propensos a la franca desestimación. Menos aún suscribimos la tesis o el presupuesto de que una crítica interna de las ideas que se halle en parte desasistida del rastreo genealógico de fuentes e influencias precedentes, como es el caso del *Sarmiento* de Dujovne, constituya un grave yerro. Es cierto que una interpretación inmanente de un texto puede ofrecer un flanco en la investigación de la parte genética de la formación, al presentar cierta falencia en el conocimiento historiográfico de las deudas y tributaciones que mantiene un intelectual con su biblioteca, con un clima de opinión histórico sobre determinadas corrientes y escuelas, con las relaciones entabladas con colegas y círculos (redes) y hasta con sus viajes. Y también es cierto que esto puede señalarse del *Sarmiento* de Dujovne, libro harto más breve y necesariamente imperfecto que su *Spinoza*, examinado desde el punto de vista de su aparato erudito (fuentes primarias, contexto temporal, influencias directas e indirectas, bibliografía secundaria, etc.). Con todo, creemos que el *Sarmiento* de León Dujovne, sin embargo, alberga claros indicios de un pensar más dramático que el que ofrece su extensa y no siempre profunda investigación sobre *Spinoza*. En fin, creemos que el valor de sus notas sarmientinas reside más en el aporte de un filosofar encarnado a la exégesis de la tradición intelectual argentina concebida como tratamiento de los problemas vitales del país, que en las competencias exhibidas por el especialista en temas de la Ilustración europea, que Dujovne también era. En este punto coincidimos igualmente con Lértora Mendoza, cuando subraya la constante preocupación de Dujovne por los problemas del pensamiento argentino y la constitución de una cultura genuinamente nacional. Claro, sin expurgar esos problemas, en su dramática carnadura de pasión interesada por la realidad vivida, de la densidad filosófica que merecen y comportan. Y aunque ello no excluye, sino más bien, invita a un cotejo de las dos obras, y por tanto, de los dos grandes hombres que las mismas indagan, planteando una confrontación entre Spinoza y Sarmiento, decíamos, aquí nos limitaremos a revisar sucintamente los motivos histórico-filosóficos básicos que guiaron las exégesis sarmientinas de León Dujovne. En suma, no nos interesa aquí sindicar debilidades de procedimiento en la labor historiográfica de Dujovne, sino más bien valorar el punto de vista de las *ideas* que el libro y su pasión argentina —y americana— sustentan, sin que ello obste comentar cierta implicación metodológica de su análisis.

La polémica sobre el influjo del historicismo viqueano en los escritos de Sarmiento

Acabamos de advertir que, basándonos en sus referencias bibliográficas, es fácil colegir que León Dujovne estaba lejos de haberse formado una visión exhaustiva o siquiera integral del estado de las controversias bibliográficas en torno al legado sarmientino. Más bien Dujovne procedía por un cúmulo irregular de preferencias críticas y elecciones interpretativas, que debían lo suyo a José Ingenieros, cuyos escritos sí conocía muy bien. De ahí que Dujovne se abocara a la interpretación de una selección de textos del sanjuanino, efectuada sin mayores escrúpulos archivológicos y filológicos. Sin dudas, ello se deja traslucir en sus posturas hermenéuticas sustantivas. Así por caso, cuando asumió una posición contraria a quienes imputaban en Sarmiento una influencia decisiva, sino directa, de las ideas de Vico, y en general del historicismo romántico. León Dujovne polemizaba así con aquellos filósofos e historiadores de las ideas que valoraban el legado del romanticismo decimonónico argentino a partir de sus deudas con Vico y Herder (y Pedro de Ángelis).[29] Seguramente León Dujovne desconocía el estudio de Delfina Varela Domínguez de Guioldhi, quien precisamente centra su interpretación del pensamiento historicista de Sarmiento sobre la base de la fundamental y definitiva incidencia de Vico en la formación del mismo. A favor de Dujovne, hay que decir que el libro de Delfina Varela Domínguez de Guioldhi, *Vico en los escritos de Sarmiento*, no es un trabajo asiduamente citado ni siquiera en el ámbito de los expertos sarmientólogos. De todos modos, sirve como contraste de las controversias que ha suscitado, suscita y ha de suscitar la investigación sobre la recepción de fuentes que determinaron o incidieron decisivamente en la obra de Sarmiento. A propósito, consideremos algunos momentos de la exposición de Dujovne en que se muestra contrario a aceptar un presunto influjo viqueano en el pensamiento histórico de Sarmiento.

Efectivamente, León Dujovne se muestra convencido de que ningún registro de influencias permitiría inferir la presencia de Vico en los escritos del sanjuanino, y menos, por ende, postular algo así como un Sarmiento viqueano. En tal modo, afirma Dujovne que en "el pensamiento sarmientino hay un *historicismo* vinculado al de historiadores franceses del tiempo de la Restauración y de la Monarquía de Julio", aunque no se "nombra a Vico", por lo que "su concepción de la historia no coincide con la de los *ciclos* del pensador napolitano". Antes bien, según Dujovne, "Sarmiento vería en la historia un proceso lineal."[30] Poco después, sin embargo, Dujovne precisa que gracias a Michelet es que "supo Sarmiento de Vico, autor con cuya concepción de la historia discrepaba totalmente." Pero lo cierto es que en el *Facundo*, prosigue explicando Dujovne, nos encontramos con otro autor francés a quien de veras admiraba y del que sí es atribuible un influjo directo: Alexis de Tocqueville. Cuya decisiva presencia interpretativa desmentiría precisamente el cuño de Vico en su concepción de la historia y la política. Por ello, señala Dujovne, "parece superflua toda referencia a una eventual influencia ni directa ni indirecta de Vico y de Herder

[29] Cfr. AA.VV, *Vico y Herder. Ensayos conmemorativos del segundo centenario de la muerte de Vico y del nacimiento de Herder*, Buenos Aires, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1948.

[30] Dujovne, León, *La filosofía de la historia en Sarmiento*, p. 136.

en el pensamiento sarmientino."[31] Más todavía, Dujovne especula que tal vez "en su rechazo del pensamiento de Vico haya influido su manera de entenderlo como una doctrina cíclica excluyendo de modo radical la idea de progreso continuado." "Sarmiento —añade Dujovne— veía en Vico una teoría cíclica de la historia y no una misión de la historia 'en especial' como sería más legítimo."[32]

En síntesis, el argumento de Dujovne, más bien de carácter "interno" o teórico, filosófico, que atenido a una confrontación de fuentes, sostiene que la influencia de Vico comportaría una concepción cíclica y en última instancia fatalista de la historia, mientras que Sarmiento es defensor de una concepción lineal y progresista, opuesta a la del pensador italiano. Con ello Dujovne contradecía aquellas posiciones historiográficas que afirman el influjo de Vico en Sarmiento. A propósito de esta controversia muda pero persistente, haremos mención ahora de una réplica imaginaria, que hubiera quedado a cargo de Delfina Varela Domínguez de Ghioldi. La traemos aquí por tratarse precisamente de una investigadora que sostenía la tesis del Sarmiento viqueano. Es cierto que la historiadora platense no imputa la existencia de una lectura directa de Vico por parte de Sarmiento. Ahora bien: sus conclusiones concuerdan en lo central con la lectura dujovniana. A saber, que Sarmiento es esencialmente un pensador de la realización de la libertad en la historia. Claro que para demostrarlo, esta historiadora de la filosofía argentina sostiene que la traducción que hiciera Michelet de Vico en 1827, y que fuera muy difundida en América por el movimiento romántico historicista, es por medio de la cual Sarmiento tomó contacto con Vico y las ideas filosóficas y retóricas de la *Ciencia Nueva*. Por ello, según Varela Domínguez de Ghioldi, todo hace suponer que fue a través de Michelet que Sarmiento se dejó impregnar por los principios viqueanos de un modo determinante. Punto en el que coincide con el documento que proporciona Dujovne. Vale decir que del mismo dato, la historiadora concluye lo contrario. De ahí que en su investigación, Delfina Varela sea tan enfática como Dujovne en señalar, y hacer de ello el motivo de un libro, que la misión intelectual que se impone Sarmiento en el exilio rosista consiste en "penetrar en el hondo sentido filosófico del hecho histórico", y por este medio "dar al pueblo la filosofía de su propia historia". De lo cual resulta que su objeto no es otro que "hacer Filosofía de la Historia."[33] La historiadora plantense se pregunta qué era la *Ciencia Nueva* de Vico para Sarmiento, y contesta que lo mismo que era para Michelet, a saber, a la vez una filosofía e historia de la humanidad. Así pues, leemos en el estudio de Delfina Varela Domínguez de Ghioldi que si "para Vico hay una historia ideal eterna sobre la cual transcurren simultáneamente todas las historias reales —según términos de Fausto Nicolini— para Sarmiento, la filosofía e historia de la humanidad es escuela que enseña de la perfectibilidad del hombre, de las naciones, de la humanidad toda." "De esa filosofía e historia —conjuntas— él deduce que el progreso es continuo y se encamina siempre a la conquista de la libertad", ya "que la mejor forma de gobierno para alcanzar la Democracia es la República popular y el instrumento para afianzarla

[31] *O.c.*, p. 161.

[32] *Ib*., p. 163.

[33] Varela Domínguez de Ghioldi, Delfina, *Filosofía argentina. Vico en los escritos de Sarmiento. Pasión y defensa de la libertad*, Buenos Aires, Imp. Bartolomé V. Chiesino, 1950, p. 39.

es la civilización", explica Varela Domínguez de Ghioldi, aduciendo que tales son "los motivos que desarrolla en el *Facundo*."[34]

Con esto, podemos comprobar que Dujovne no piensa algo distinto a Varela Domínguez de Guioldi, por más que insista en rechazar como infundada la tesis del Sarmiento viqueano. Lo cual en rigor nos remite a un problema hermenéutico suplementario, concerniente no ya a la interpretación de Sarmiento, sino mejor a la comprensión del propio Vico. De todos modos, lo que aquí interesa es comprobar qué imagen de la historia universal se había formado filosóficamente Sarmiento, antes que adentrarnos en una determinada genealogía de la misma. Así por ejemplo, a Dujovne le "parece de interés señalar cómo la visión de la historia en Sarmiento era de raíz cristiana, era de raíz bíblica", ya que en efecto, "entre las más diversas maneras de enfocar el sentido del proceso histórico humano hay sobre todo dos que con frecuencia se han sucedido o han aparecido en antagonismo en el desarrollo del pensamiento humano." "Hay quienes ven en la historia —explica Dujovne— un proceso cíclico, fatal, en el que las construcciones humanas nacen, crecen, prosperan, culminan, decaen y desaparecen, para ceder lugar a otras formaciones históricas que a su vez recorrerán un ciclo idéntico. He aquí una manera de ver la historia, la manera cíclica. Hay en cambio frente a ella otra que, aún admitiendo que en el proceso histórico se produzcan retrocesos graves, crisis peligrosas, hecatombes catastróficas, el proceso a pesar de todo continúa. Tal manera de ver la historia es propia de una concepción lineal de ella."[35]

La historia profética y la violencia del progreso en América

Sarmiento, sostiene Dujovne, fue un sociólogo del progreso y, con ello, fue un filósofo de la historia. Así, Dujovne considera que en Sarmiento es equiparable teleología del progreso e idea de la historia. Lo que quiere decir que Sarmiento no tuvo una comprensión metafísica del tiempo, sino más bien, una visión sociológica general de los procesos históricos. Sarmiento piensa el acontecer social dentro de las coordenadas de referencia de los cambios epocales objetivos y necesarios que se conducen por el *telos* de una perfectibilidad constante, cuyo horizonte fáctico está ya plenamente delineado: la República. En virtud de este ideal clasicista teleológicamente fundado, considera Dujovne que precisamente fue Sarmiento un filósofo de la historia. Desde este punto de vista orientado al *telos* del progreso, la articulación sociológica de historia y filosofía es aquello que Sarmiento llamaba la "historia filosófica". La cual había de ser, en la América, un recurso intelectual para comprender su perentoria actualidad. La historia filosófica, esto es, la *filosofía de la historia*, opera así como marco de fundamentación intelectual de la acción política. Con ello, la filosofía de la historia es la auténtica teoría política, o en todo caso, la matriz ontológica sobre la que se dispone y justifica la imagen de la República en tanto ideal político. En América, la filosofía de la historia queda definida por su *intención práctica*. Según el sanjuanino, entonces, la visión europea de la civilización, vale decir, la concepción

[34] Varela Domínguez de Guioldi, Delfina, *o.c.,* p. 52.
[35] Dujovne, León, *o.c.,* p. 328.

europea sobre los fenómenos históricos y su sentido universal, debían ser empleados por el americano que quería orientarse en los problemas de su sociedad, a fin de buscarles resolución fáctica. Se trata, por tanto, de la fundamental relación de teoría y praxis que recorre su filosofía de la historia, y que por tanto trasluce su marca a su pertenencia a la generación romántica.[36] De tal modo que Sarmiento, declara Dujovne, debe comprenderse y aceptarse como hombre de acción militante, o sea, como político, predicador, educador, gobernante y, desde luego, como el escritor artístico que procuró formarse "un tratado de filosofía aplicado a la historia". Por ello, en el *Facundo* Sarmiento procede como un historiador guiado por la filosofía, como un pensador lanzado a la comprensión del sentido del despliegue de las fuerzas sociales y espirituales de la época, y no meramente como un escritor político. A propósito de los principios y supuestos que constituyen la base conceptual de este planteamiento filosófico-histórico, Dujovne consigna la presencia en Sarmiento de un haz de motivos que conciernen a una visión afirmativa y optimista de la vida, centrada en la confianza en el esfuerzo, en la voluntad moral, en la inteligencia del hombre, y en la fe en el progreso en tanto perfeccionamiento continuo de las relaciones sociales. También confiaba Sarmiento en la vida del individuo como conducta ética, en la sensibilidad artística y en el aprovechamiento de la ciencia en aplicaciones técnicas para el bienestar común, así como en la certidumbre del decisivo papel de América a cumplir en la historia, que justifica su fe en el futuro argentino. Junto con Tocqueville, finalmente, Sarmiento reafirma la marcha progresiva de la igualdad en la historia del mundo, y particularmente en América.

Ahora bien, al filósofo judío León Dujovne no podía escapársele un hecho clave, a saber: que la filosofía de la historia de Sarmiento esconde un corazón teológico cristiano. Es que vista desde una perspectiva de conjunto, la filosofía de la historia sarmientina se presenta sobre un impreciso pero poderoso trasfondo providencialista, cristiano, que no excluye la convicción de que el hombre hace, si no todo su plan, sí gran parte de la trama de la historia. Ello no implica que Sarmiento, subjetivamente considerado, haya sido propiamente un creyente en un Dios personal. Ni tampoco ello excluye que Sarmiento, junto con Alberdi, sea el teórico de la modernización secular del mundo en la Argentina y en América, incluida toda su carga negativa aniquiladora de las formas tradicionales y atávicas de vida que el proyecto "civilizador" considera desasidas del rumbo de la historia. Lo que implica dar cuenta del Sarmiento revolucionario, del transformador del mundo que se sirve de la potencia positiva de la violencia como instrumento de la autorrealización del espíritu del mundo en la historia fáctica. Se trata de la dimensión en la que Sarmiento se muestra como el teórico de la violencia revolucionaria burguesa en su impulso de expansión universal. En efecto, Dujovne llama la atención sobre el hecho decisivo de que para Sarmiento la Revolución de Mayo no era un mero retoño lejano de la Revolución Francesa, cuanto su prolongación directa a través de un mismo proceso mundial desencadenado en 1789. Era un capítulo de su historia, y por cierto, su reencarnación y procreación. Esa

[36] Para una visión de conjunto del romanticismo juvenilista latinoamericano del siglo XIX, véase: Marta E. Pena de Matsuchita, *El romanticismo político hispanoamericano*, Prólogo de Hugo Biagini, Buenos Aires, Ed. Docencia/CINAE, 1985.

intimidad temporal que ligaba la Revolución de Mayo al seno de la Revolución Francesa, provenía del mismo impulso de expansión mundial que acunaban silenciosamente en sus entrañas, y alumbraban espectacularmente en la obstetricia agonal de los pueblos: entre las hogueras ominosas de las revueltas y las represiones, de los alzamientos y las ejecuciones, de las persecuciones y los fusilamientos. De las guerras civiles, en fin. Que para Sarmiento no dejaban de ser flechas portadoras, inflamadas, de las cifras revolucionarias del porvenir. De nuevo León Dujovne muestra que esta convicción agonista utópico-revolucionaria de Sarmiento, se daba sobre una concepción de fondo general cristiana, a la cual tampoco era extraña la idea de progreso, en el sentido de un despliegue de cambios necesarios acaecidos a través de las curvas del tiempo. Las que pueden descender y ascender, adelantar o retrasar sus agujas, pero que vienen a cimentar en último término una expectación vital dispuesta como esperanza en el futuro. En líneas generales, explica Dujovne, la idea de progreso caracteriza en gran parte al pensamiento de la segunda mitad del siglo XVIII. De allí parte el ideario que asocia al republicanismo liberal con la representación progresista de la perfectibilidad del hombre, el derecho de la inteligencia a desarrollar sus conquistas sin ser perturbada por las interferencias procedentes del dogma religioso, el derecho a la libertad del individuo en la actividad económica y el derecho a emitir su pensamiento y a tener sus opiniones propias. En esta concepción iluminista y burguesa del progreso, que Sarmiento compartía plenamente y sin fisuras, había una nota que en mayor o menor medida contrastaba con el catolicismo en el cual Sarmiento se había educado, nos advierte agudamente León Dujovne. A saber, el rechazo del dogmatismo religioso en cuanto podía ser una traba para el adelanto de la ciencia y de la cultura. Ante lo cual se hacía necesario, a sus ojos, el requisito de la plena libertad de pensamiento, o de irrestricta actividad intelectual. En fin, la defensa militante de la categoría burguesa de la "opinión pública" liberal. Ahora bien, había también una nota que contrastaba con el cristianismo en general: desde el Renacimiento y muy especialmente en el siglo XVIII se exaltó el interés del hombre por la Naturaleza y se afirmó, como motivo antropológico de preocupación central para la modernidad, la vida *en este mundo*.

La moderna historia intramundana sin embargo era terrenal en un sentido más apremiante y dramático que aquel que la historia de salvación transpuesta en teodicea laica autorizaba. Esa historia, decíamos, era, además, el despliegue del conflicto y la violencia. Puesto que el Sarmiento revolucionario es también el Sarmiento que recibe no sólo la cifra secularizada del sentido de la historia universal en su manifestación nacional, argentina, sino que además la encarna él mismo, biográficamente, corporalmente, en su experiencia militante de hombre de acción. Y es cuando Sarmiento es un contendiente trágico con enemigos declarados. Entonces se vuelve también él mismo, verbo y carne de las guerras civiles argentinas, Rosas y Facundo Quiroga mediante, que eran la metonimia de la tragedia argentina. Con lo que esa filosofía de la historia torna asimismo una filosofía de las guerras revolucionarias. Según rezan sendos capítulos del *Facundo*, es una filosofía historicista de la "guerra social". Esto es, y tal como lo indica Dujovne, expresión valedera no meramente para la guerra de ejércitos y facciones, sino además para dar cuenta de una guerra de ideas, de culturas, de etnias y de clases. Guerra moderna total y guerra nacional total, que involucra por igual las armas y los cuerpos que los textos y los símbolos. León Dujovne

no omite ni disimula, sino al contrario, expone con acuidad, si bien recatadamente, esta dimensión belicista y violenta presente en la filosofía de la historia en Sarmiento. Dujovne muestra que Sarmiento distingue, pues, diferentes luchas entre las que se libra y va configurando lo que él llama la *revolución argentina*. En términos generales, nuestra revolución estriba en la pugna entre España y las antiguas colonias, entre la campaña y la ciudad, entre el desierto y el poblado, entre los diferentes componentes étnicos de la población argentina, entre europeos y autóctonos, entre autóctonos que no siempre lo son en estado puro y europeos que tampoco lo son en estado puro, observa Dujovne. Pero Dujovne muestra que también en Sarmiento hay una suerte de lucha interna, de desgarramiento interior que agobia toda su trayectoria pública en lo más íntimo de su fuero personal. No obstante, en Sarmiento ese conflicto interior es desplazado desde la subjetividad dolida a la estructura del sentido del mundo, se diría que vengativamente, como una proyección de su drama anímico. Sin pretender incurrir en un psicologismo, ello explica que Sarmiento necesite de una fórmula genérica para elucidar esta contienda compleja que, al fin, la presenta como lucha entre *civilización y barbarie*, el esquema que domina en el *Facundo*. En esta filosofía trágica y agonal de la historia, tal como lo señala Dujovne, de todas maneras hay un primado providencialista, y por tanto, utópicamente afirmativo y futurista de la historicidad mundial y americana. Puesto que se trata de una visión en la cual la esperanza, la fe en lo venidero, desempeña un papel decisivo como doctrina y como emoción capaz de mover la voluntad humana, señala Dujovne con un tono spinoziano. Al respecto, Sarmiento compartía una concepción de la historia que ha tenido sus versiones teológicas y sus versiones laicas. Así por ejemplo las doctrinas del progreso en el siglo XVIII fueron versiones seculares de la visión histórica lineal del Antiguo y el Nuevo Testamento. Ahora bien, indica Dujovne, lo que caracteriza también a la visión bíblica de la historia es que su narrativa es concebida como una marcha universal y necesaria. Por ello en este punto, también en la obra de Sarmiento nos encontramos con una visión de la historia escatológica, una visión de la historia en la que entra la noción de progreso desde su trasfondo teológico, y que nos muestra que Sarmiento no se muestra renuente a abrigar un ideal de la redención individual. Por consiguiente, consigna Dujovne que "Sarmiento se parecía a los profetas".[37]

Sin embargo, si esa voluntad profética de Sarmiento ya retratada por Ricardo Rojas, y que Dujovne gusta sacar a la superficie, es su motor interior, es también cierto que opera como un momento de la voluntad nacional estatalista como tal. En tanto, así se imagina la nación proyectada sobre el desierto, proféticamente, que para Sarmiento era menos el signo venturoso del espacio telúrico que el de la historia misma del Virreinato del Río de la Plata a ser conjurada. Con ello, la filosofía de la historia de Sarmiento también es una manera intelectual de expresar su corpórea voluntad de guerra y su anímica voluntad de tragedia, subtendidas en el drama secular de la formación estatal de la nacionalidad. Dujovne, hay que decirlo, es reacio a explorar a fondo los aspectos atinentes a la violencia estatal de la modernidad burguesa que hoy es frecuente valorar como la construcción "de arriba" de una ciudadanía republicana. Pero el *Facundo* testimonia algo más que el artificio retórico-ideológico que diseña la imaginación

[37] *O. c.*, p. 347

política en su voluntad magisterial y verticalista de construcción de la nacionalidad. Puesto que el *Facundo* es también cifra esencial de todo pensar argentino e inexcusable fuente hermenéutica de interpretación de la cultura latinoamericana, considerado en el plano de su herencia y linaje intelectual. A título ilustrativo, daremos un ejemplo contemporáneo de distancia crítica e interpretación creativa en torno al *Facundo*, que no elude su trama coyuntural de poder pero que no reduce su legado textual al puro reflejo de una operación ideológica o a la estrategia instrumental de una voluntad de dominio. Ese tipo de valoración matizada la encontramos por ejemplo en Arturo Andrés Roig. Razones de espacio nos obligan a una única referencia. Y es cuando Arturo Roig, en su ensayo titulado "El *Facundo* como anticipo de una teoría del discurso",[38] evoca precisamente la audacia del "clásico ensayo" de Luis Juan Guerrero, y reafirma, a partir de ese antecedente, el contenido filosófico del texto de Sarmiento, aduciendo que allí hay una "densidad discursiva" que surge del reconocimiento de la "voz" conferida al "personaje popular que luego habrá de encarnar el drama argentino". La "riqueza de *Facundo*", declara Roig, reside en el hecho de que conforma un "sistema de discursos", esto es, no tanto una manifestación del espíritu romántico cuanto una totalidad simbólica que se manifiesta en múltiples remisiones a las formas discursivas de la época, y a la contextualidad de las categorías que ponen en juego la *alusión*, la *elusión* y la *ilusión* de la realidad social en el escrito sarmientino. Lo que autoriza a interpretar *semióticamente* al *Facundo* "como un intento de crear una simbólica o de retomar ciertos símbolos ya dados y darles vida dentro de un 'sistema'."[39]

Bien, nosotros diremos, para terminar, que esa "totalidad discursiva" puede ser nominada también siguiendo el decurso histórico de la propia tradición filosófica argentina. Puesto que es en la recepción filosófica del *Facundo* donde hallamos una clave para *desentrañar* —dicho así con Luis Juan Guerrero— el sentido del texto sarmientino como una de las cifras temporales y por cierto culturales cardinales del horizonte vital argentino y americano. Y ello tiene que ver con las entrañas hermenéuticas del *Facundo* que Luis Juan Guerrero auscultaba y que Arturo Roig no desmintió en su pretensión totalizadora y dialéctica de anticipación de una "simbólica" del sistema discursivo de la cultura americana. Dicha clave nos la aporta, por ejemplo, el pensador cordobés Saúl Taborda con su apelación a "lo facúndico". Categoría que León Dujovne, de haberse anoticiado de la misma, tal vez hubiera acompañado, sino en sus contenidos sutantivos, al menos sí en su simbolismo alegórico. Consignemos sucintamente que "lo facúndico" es una formula possarmientina, acaso una parábola, que para Taborda procede como signo constitutivo del "genio nativo" heredado de la colonia. Dice Taborda en 1935, en su Revista bautizada precisamente *Facundo*, que Sarmiento dio, con su figura del caudillo, "la clave de la vida secreta que mueve y preside nuestra historia".[40] La manifestación de *lo facúndico* contiene así un elemento filosófico-histórico decisivo: constituye una dialéctica entre la tradición federalista

[38] Roig, Arturo Andrés, "El *Facundo* como anticipo de una teoría del discurso", en *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, Revista *Análisis*, n° 53-54, Enero-Diciembre de 1991.

[39] *O. c.*, p. 166.

[40] Taborda, Saúl, "Esquema de nuestro comunalismo", Revista *Estudios*, n° 9, Córdoba, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, Julio 1997-Junio 1998, pp. 26-53.

argentina pre-capitalista y su encarnación politicista en un ideario democrático moderno inherentemente argentino y latinoamericano. Con ello, Taborda procuraba una consigna de validez filosófico-política capaz de orientar su proyección hacia una nueva estatalidad comunitaria. Ese ideal proyectivo es expresado en la tesis de la "voluntad histórica", que para Taborda significa potencia vital genesíaca, herencia vernácula, mística caballeresca, autocomprensión de la tradición y autodeterminación política, propicia a la ascesis temporal del drama donde acaece la realización de un destino heroico. Figura atinente a un destino nacional que principia *simbólicamente* en la tragedia de Barranca Yaco. La superación de la violenta y trágica antítesis de civilización y barbarie, en tal modo, cobra vida vengándose de Sarmiento en su propio mito: el retorno de Facundo como utopía libertaria de justicia solidaria y redención comunitaria de la nación. Nación que imaginó el liberal Sarmiento, y que el anarco-nacionalista Taborda también imaginó, en su savia nutrida por las propias contradicciones argentinas, con Sarmiento y contra Sarmiento. Porque creemos que Taborda dio un paso fundamental para reconciliar a Sarmiento, por su revés de trama, con una modernidad que no amadrine la violencia de la racionalización burguesa del mundo, y sobre todo, que no ciegue la fuente de la tradición hispánica en su marcha devoradora. Si es que aún podemos pensar la dialéctica de la historia argentina con ese tipo de alegorías utopistas, en atingencia con el vehículo simbólico de valores e ideales de justicia y liberación. Y es que en parte al menos, no podríamos sustraernos a las tentativas de rehabilitación de una *simbólica* metahistórica que, acaso, todavía solicite las voces filosóficas capaces de descifrar los signos proféticos de "lo facúndico" que hoy residen en el alma recóndita de un archivo bibliográfico, o que habitan reclusos en un sistema textual de remisiones discursivas epocales. Como si en cada acto de lectura, recogido y en tensión, "lo facúndico", esa invención sarmientina, esperara la invocación del tigre redentor del americanismo para irrumpir con su salto en la Historia de los pueblos.