

LEÓN DUJOVNE, LECTOR DE SARMIENTO¹

GERARDO OVIEDO²

Fecha de recepción: 15 de mayo de 2009

Fecha de aprobación: 7 de julio de 2009

La edición del libro de León Dujovne La filosofía de la historia en Sarmiento representa una doble contribución. En primer término, coadyuva a arrojar nueva luz sobre la dimensión filosófica del pensamiento de Sarmiento, en este caso vinculada al tema de la historia argentina y americana y su puesto en la historia universal. En segundo término, constituye un aporte para la revaloración de la labor historiográfico-filosófica de León Dujovne, un autor en gran medida desconsiderado. León Dujovne se muestra como un pensador preocupado por analizar los problemas inherentemente filosóficos vinculados con la historia social y con la historia de las ideas. Creemos pertinente reconsiderar la figura de León Dujovne como un historiador filosófico de las ideas.

Palabras claves: Sarmiento, filosofía de la historia, progreso, guerra civil

León Dujovne, reader of Sarmiento

The edition of the Leon Dujovne's book The philosophy of history in Sarmiento represents a double contribution. In first term, because it contributes to throw new light on the philosophical dimension of the thought of Sarmiento, in this case to the subject of Argentine and American history and its position in universal history. And in second term, with respect to the valuation of the historical-philosophical work of Leon Dujovne, to be an almost forgotten author. In its study, Leon Dujovne is like a worried thinker to analyze the inherently philosophical problems with social history and the history of the ideas. Let us create pertinent to reconsider the intellectual weight of the figure of Leon Dujovne from its investigation on Sarmiento, being valued him like a philosophical historian.

Key words: Sarmiento, philosophy of history, progress, civil war

¹ Una primera versión de este trabajo fue leída en forma de ponencia en las III Jornadas Federales Intercátedra de Pensamiento Latinoamericano, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 3 de agosto de 2007.

² Universidad de Buenos Aires y Universidad Nacional de La Plata. Correo electrónico gerovied@yahoo.com.ar.

Sarmiento y el canon filosófico nacional

En 1945, el circunspecto filósofo argentino Luis Juan Guerrero (1899-1957) lanzaba una provocativa pregunta que parecía desmentir, en su congado 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 unirse con el rango de clásico literario y político al célebre texto de Sarmiento, se preguntaba además si era “demasiado aventurado proponer también para el *Facundo* un patriarcado de la Filosofía nacional” (Guerrero 1981: 31).

¿Qué operaciones hermenéuticas comportaba elevar el *Facundo* de Sarmiento a un *clásico* fundador de la “filosofía nacional”? ¿Aceptar desafíos, conjurar perplejidades o aventurar invenciones? Sabía demasiado bien Luis Juan Guerrero que era ésa, sin dudas, una pregunta abismada y extrema, motivada en una pasión patriótica por el pensamiento argentino que apenas podía cubrirse de acentos menos enfáticos, y por cierto, menos sospechosos. Si postular canónicamente a Sarmiento comporta ya una toma de postura en los debates por la historia intelectual argentina y latinoamericana, investirlo con la fuerza fundadora y genésica de una presunta filosofía nacional argentina comportaba, por su desmesura, el riesgo y aún la temeridad. Porque se trataba de una interrogación que 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 canon universal, que a provocar una torsión y desplazamiento en el cuño euro-occidental de la idea misma de la filosofía. Que ahora debía admitir una inflexión argentina, confiriendo el rango de clásico de la filosofía a quien en apariencia apenas consentiría el título más descargado aunque no menos amable de ensayista. Esta última sí era una genealogía consagrada contemporáneamente respecto al *Facundo* sarmientino (Vitier 1945). Por cierto, se trata de una actitud generacional propia de los filósofos de la generación de la década del cuarenta, cuyos gestos de autoafirmación cultural hallaron en México algo más que un eco a partir de las intervenciones decisivas de José Gaos (Cerutti Guldberg 2001). También para el generoso y no menos entusiasta filósofo español, Sarmiento merecía su inscripción en un canon de “pensadores escritores” americanos (Gaos 1942).

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, dista de suscitar posturas homogéneas en el campo de los estudios filosóficos argentinos, por más de contar ya con la anuencia, no desprovista de efectos de canonicidad, de un Francisco Romero, el “padre” de nuestro “normalismo” académico (Romero 1952). A pesar de gestos aislados de restitución como los de Eugenio Pucciarelli (1988), o de lecturas críticas más prolongadas y meditadas, como lo testimonian los estudios que debemos a

Arturo Andrés Roig (1981, 1984, 1993), la actitud en general renuente del campo filosófico profesional para con Sarmiento la vemos hoy ejemplificada en una obra igualmente condenatoria de las corrientes liberales, procedente de las posiciones del catolicismo conservador. Nos referimos concretamente al estudio del profesor cordobés Alberto Caturelli, cuya erudición nos resulta admirable, aunque no podríamos decir lo mismo de los ingredientes ideológicos y doctrinales que motivan su factura historiográfica. Claro que ello no implica desconocer la indudable relevancia que su investigación comporta en cuanto a su gran caudal bibliográfico, fruto de toda una vida dedicada a ello. No obstante, su enfoque dogmático se articula en torno a una narrativa ultranacionalista que tiene a la ontología cristiana por protagonista central de una agonía antimoderna y antiseccularizadora donde todas las reconstrucciones biográfico-intelectuales de los pensadores filosóficos son valoradas, al cabo, por su mayor o menor contribución a una praxis contrarrevolucionaria. Así, los brazos que el historiador generosamente extiende para abarcar toda una pléyade de filósofos argentinos injustamente olvidados –la 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 ambiguo rechazo a admitir la relevancia filosófica de Sarmiento, baste aquí referir un comentario que Alberto Caturelli efectúa en el capítulo decimoquinto 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” (Caturelli 2001:305). Lo decisivo aquí para nosotros es que el propio Caturelli, a pesar de 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 de estudios piadosos 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 el filósofo cordobés. Nos referimos a la más concisiva aportación historiográfico-filosófica sobre Sarmiento que hallamos en el estudio de Francisco Leocata SDB, quien dedica al sanjuanino un capítulo entero de su estudio *Las ideas filosóficas en Argentina*. Allí Francisco 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”, producto de “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” (Leocata 1993:261).

En la dirección trazada por los profesionales de la filosofía que han manifestado un interés sostenido o concreto por el pensamiento de Sarmiento, 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, gracias a la labor archivológica y crítica de la investigadora Celina Ana Lértora

Mendoza. Si bien se trata de apuntes de investigación de una obra inconclusa y por tanto inédita, ello no impide advertir por su revés de trama que León Dujovne interroga a su objeto menos en clave biográfico-política que como paradigma de la construcción filosófica de la identidad cultural argentina. El propio León Dujovne pertenece al tipo de filósofos representativos, o, en general, de “intelectual” valorativo antes que de “experto” neutral (Neiburg y Plotkin 2004), cuyos estudios no persiguen por tanto un propósito puramente erudito o científico. Sin que ello obstara para que produjeran una obra “experta”. En efecto, León Dujovne fue un profesor que dedicó relevantes estudios a la temática de la filosofía de la historia durante las décadas del cincuenta y sesenta del pasado siglo (Dujovne 1957, 1958, 1959 a, 1959 b, 1968), así como a la epistemología (Dujovne 1930a), a la antropología filosófica (1930b, 1946) y al judaísmo (Dujovne 1949, 1966, 1969, 1980). Se trata de textos que no fueron tan consultados como su retrato histórico de Baruch Spinoza (Dujovne 1941-1945), 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 como especialista en el campo de la filosofía de la historia y de la historia del pensamiento, en particular, no ha sido suficientemente puesta de relieve en los estudios con los que contamos hasta la fecha, aunque esta tendencia últimamente comienza a revertirse. Precisamente, 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*, publicación póstuma del estudio que el filósofo judío le dedicara al sanjuanino, y que no saliera a la luz en vida del autor. Pero lo que aquí nos ocupa no es una reseña, sino una reflexión en torno a algunos problemas histórico-intelectuales que la aparición del libro comporta en la historia de la recepción de la obra de Sarmiento. A propósito de la perspectiva intelectual de Dujovne, cuando consigna Celina Lértora Mendoza que casi “podría decirse que todo su pensamiento estuvo dedicado a la dilucidación de la historia” (Lértora Mendoza 2005:20), vemos en ello ya una declaración reivindicativa. No es infundado el reproche de Lértora Mendoza cuando comenta que en general los filósofos que tratan el pensamiento argentino le han dedicado escasa atención al fecundo intelectual judío que fue León Dujovne. Quien para muchos no sobresale demasiado del sub-canon de los intelectuales “menores”. Pero Celina Lértora Mendoza no se ha limitado a la lamentación y ha obrado en consecuencia, liberando al manuscrito inédito de Dujovne de su mudo encierro en un archivo familiar. Esos gestos de restitución valen más que una reposición patrimonial: constituyen un acto de política cultural y de política del discurso. Y de productividad filosófica.

En torno a la figura de León Dujovne, antes que menosprecio, tal vez se registra una suerte de respeto distante, aunque en ocasiones desdeñoso. Dicha aprensión no responde sólo a actitudes subjetivas, cuanto a un dato objetivo del tipo de producción intelectual de Dujovne: su posición fronteriza en dos campos de discurso, a un tiempo deudora de la reflexión filosófica y de la investigación historiográfica. Acaso Dujovne ha sido desmerecido como filósofo en virtud del tópico que lo valora más bien como “mero” historiador de las ideas. Ha imperado una imagen de Dujovne como un exégeta carente de densidad meditativa y aportación

creativa. Cuando comprobamos, a poco de adentrarnos en la historiografía filosófica argentina, que Dujovne despierta débiles adhesiones y ningún fervor. Ya Luis Farré nos anuncia que en su *Spinoza*, León Dujovne demuestra “una seriedad de investigación como no se estilaba 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” (Farré 1958:242). A inicios de la década del sesenta Juan Carlos Torchia Estrada lo anuncia como filósofo joven solamente consignando su estudio sobre Spinoza, sin aludir más (Torchia Estrada 1961). A comienzos de los ochenta no ha de sorprender que esta vez Luis Farré, junto a Celina Lértora Mendoza, se explayen más favorablemente sobre Dujovne, aunque aún desde la constatación de que es un autor que “se ha preocupado en darnos a conocer las diversas interpretaciones sobre filosofía de la historia, exposiciones que brillan por agudas y atinadas” (Farré y Lértora Mendoza 1981:193). A finales de la década del ochenta alguien como Hugo Biagini, a quien no se le escapa la presencia de Dujovne en el contexto de discusión del positivismo en la Argentina ni su contribución bibliográfica a la filosofía de la historia, aún no se muestra particularmente motivado por su legado (Biagini 1989). En un registro más adverso se ubica a inicios de la presente década 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” (Caturelli 2001:627). Tal vez pudiera pensarse que Francisco 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”, no obstante lo cual, tampoco Francisco Leocata deja de manifestar que esa “amplia monografía” en cuatro tomos “ha sido superada por estudios más recientes” (Leocata 2004:297), 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 que también versa sobre las lecturas spinozianas en la Argentina, al decir que comenzar “por una página de León Dujovne sería tal vez justo” pero que ello no lo “tienta” (Tatián 2005:109).

Acaso nosotros también podríamos sumarnos a este coro de voces poco propicias a la consagración de León Dujovne como *filósofo*, sin desmedro de su aporte como historiador. Pero del mismo modo podríamos poner en duda su solidez como *historiador* del pensamiento *argentino*, por caso, 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 presumiblemente ha utilizado de manera excluyente, los libros estrictamente de consulta se limitan a unos pocos autores. Básicamente se ha servido de los estudios sarmientinos de José Ingenieros, Carlos Octavio Bunge, Raúl Orgaz, Arturo Ardao, Ricardo Rojas y Carlos Quiroga. Podríamos apuntar que frente a la abundante literatura secundaria existente sobre Sarmiento, incluso para la época de

fechados 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 genealogía genética de los escritos de Sarmiento o la trayectoria de su recepción en los distintos climas de época, acaso una impronta más propia de la cultura académica de nuestro tiempo o de cánones archivológicos actualmente prevalentes. Dujovne tampoco ha utilizado asiduamente, al parecer, ediciones críticas y menos ediciones originales de Sarmiento. No obstante estas limitaciones del *corpus*, achacables acaso al estado provisional y fragmentario de un texto que no deja de estar compuesto por apuntes de estudio de un pensador antes que por fichas de investigación de un historiador, creemos que el afán reivindicativo de Celina Ana Lértora Mendoza por León Dujovne es justificado frente al juicio que ha merecido por parte de otros filósofos, propensos a la desestimación. Sin embargo, no es tan claro que pueda señalarse del *Sarmiento* de Dujovne, libro harto más breve y necesariamente imperfecto que su *Spinoza*, visto desde el punto de vista de su aparato erudito (fuentes y documentos, contexto histórico y sociocultural, influencias directas e indirectas, bibliografía crítica, etc.), una debilidad en su contenido argumentativo. Al contrario, creemos que el estudio de León Dujovne que aquí nos ocupa alberga claros índices de una intelección profunda del pensamiento filosófico sarmientino, en una actitud más situada, sustantiva y comprometida que la 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 en situación* vinculado a la apropiación productiva de la tradición intelectual argentina, concebida como tematización de su problemas vitales, antes que en su desempeño crítico y filológico en el marco de una exégesis expositiva de un autor universal. Y ello más allá de las competencias eruditas exhibidas por el especialista en historia del pensamiento europeo que Dujovne también era. Es que si el *Spinoza* convenía a su prestigio como intelectual culto y humanista, su *Sarmiento* concernía más bien a su encarnada reflexión sobre el país. Tarea nunca exenta de riesgos y, desde luego, necesaria e irremediablemente sometida a la polémica. Conforme a su compromiso “argentínista”, donde contaba mucho más su opinión sincera de lector filosófico que acreditar pericias de investigación, su libro sobre Sarmiento tenía implicancias harto más problemáticas que las que pudo suscitarle su esforzado estudio sobre Spinoza, que después de todo despertó más admiraciones que indiferencias. Sarmiento, en cambio, deparaba otras dificultades, cuanto menos la de asumir y precisar posiciones normativo-valorativas y aún político-ideológicas. Lo cual no eludiría precisamente el pensador axiológico que también era Dujovne. Con ello inferimos que su estudio sobre Sarmiento también se deja leer como una contribución a una axiología argentina y americana. En este punto coincidimos igualmente con Celina 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 pasión interesada por la realidad vivida, de la densidad meditativa que merecen y comportan. Y aunque ello no excluye, sino más bien, invita a un diálogo de las dos obras, y por tanto, de los dos grandes hombres que las mismas indagan, planteando entonces una confrontación

comparativa entre Spinoza y Sarmiento, decíamos, aquí nos limitamos a revisar sucintamente los motivos histórico-filosóficos básicos que guiaron la exégesis sarmientina de León Dujovne. En suma, no nos interesa syndicar las estrecheces metodológicas de la labor historiográfica de Dujovne, sino más bien valorar el punto de vista de la teoría interpretativa y las imágenes conceptuales que el libro y su pasión argentina y americana *filosóficamente* sustentan.

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

Hemos consignado que de basarnos solamente en el corpus de su aparato crítico, 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. Pero esto es sólo adoptar la perspectiva del *experto* y de la crítica trascendente o “externa”. Visto del lado de la esfera del *intelectual* y de la crítica inmanente o “interna”, Dujovne traspone las limitaciones de su aparato erudito y alcanza una comprensión profunda de la filosofía historicista de Sarmiento. Es el tipo de pensador que vuela y toma altura con poco combustible. Porque su intelección conceptual no queda resentida a pesar de que Dujovne procedía en sus estudios sarmientinos por un cúmulo un tanto heterogéneo de obras de referencia y sin mayores escrúpulos archivológicos y filológicos respecto de las fuentes. Es que Dujovne se situaba frente a Sarmiento no tanto como un investigador, sino, digámoslo ya a manera de hipótesis débil de lectura, más bien como un *ensayista* (Weinberg 2001, 2007). Por ello sus escritos sobre Sarmiento nos entregan la imagen de un pensador dispuesto a la polémica y abierto a la disputa antes que la de un especialista enfrascado en sus rastreos, compulsas y cotejos. Y ello no obstante proceder como un estudioso paciente, ya que el libro procede de notas y apuntes de años. Que con Sarmiento aceptan el desafío de la lucha de ideas, consecuente con su maestro. Así por caso, cuando asumió una posición contraria a quienes imputaban en Sarmiento una influencia decisiva, aunque indirecta, de las ideas de Vico, y en general del historicismo romántico. No nos parece equivocado sugerir que León Dujovne discutía implícitamente con aquellos filósofos e historiadores de las ideas que valoraban el legado del romanticismo decimonónico argentino a partir de la centralidad de la recepción de Giambattista Vico y Johann Herder, y particularmente en el Río de la Plata, de Pedro de Ángelis, en cuanto a su papel en la formación del romanticismo juvenilista de la Generación de 1837 (AAVV 1948). Dujovne compone las filas de quienes no están dispuestos a cargar a la cuenta de Pedro De Ángelis - consejero del Príncipe con Juan Manuel de Rosas y periodista oficial además de especialista en Vico y sabio humanista- el mérito de la orientación intelectual de Alberdi, que por influjo de Esteban Echeverría debería reputarse a menos reprochables fuentes francesas. Pero ello nos muestra hasta qué punto Dujovne se halla implicado en las querellas ideológicas propias del *metiér*, polemizando con las tendencias antirrepublicanas y antiiluministas en la interpretación de la formación de una cultura nacional, en general, y de una conciencia democrática, en particular.

Claro que en una estría menor pero que no deja de revestir una importancia cardinal, lo que se discutía ardorosamente en la función formativa del historicismo romántico profesado en la época de Rosas por Pedro de Ángelis, era el pliegue especular retrospectivo de las justificaciones filosóficas de las experiencias populistas del siglo XX, en particular del primer peronismo, si se nos admite ahora una hipótesis sobre el contexto de producción de la lectura dujovniana. En torno a las discusiones sobre los orígenes del liberalismo democrático en la Argentina y particularmente respecto a Sarmiento, rondaba un espectro que todavía debía conjurarse en su trama profunda de efectos: las guerras civiles. Si la guerra cumple una función progresiva, universal y necesaria en la formación revolucionaria de las naciones, como pudo pensarlo todavía Hegel, ¿acontecería lo mismo con las guerras internas? ¿Concierne ello a la forma dialéctica de la historia y a sus ciclos de liberación y reacción? ¿Acaso Vico enseñó a comprender el rol del conflicto y la contradicción en el progreso histórico, por lo que el *retorno de la violencia* en la temporalidad de las sociedades debe aceptarse en su estructura ontológica espiral? Semejantes preguntas pocas veces quedan puestas manifiesto en los textos que definen el corpus de la recepción de Sarmiento en el siglo XX. Difícil es sustraerse a la impresión, sin embargo, de que representan sus interrogaciones profundas y sus perplejidades más perentorias aunque solapadas. El capítulo de esa historia de la recepción sarmientina que representa el estudio de Dujovne, acaso por haber permanecido inédito, por tratarse todavía de papeles privados en estado preliminar, muestra a flor de piel la incidencia de esas inquietantes vacilaciones, al quedar expuestas a la superficie. Apreciamos que en la percepción del problema histórico-temporal de la *guerra y el conflicto* estriba una de las claves fundamentales de la aportación de Dujovne a la comprensión de la obra de Sarmiento, si se nos acepta esta interpretación a modo de hipótesis fuerte de lectura.

Mas esa faz agonística de la historia argentina se ha objetivado, sublimado y transfigurado en el propio archivo de lecturas de la historia de la recepción de Sarmiento. Pues es un hecho palpable el estado de confrontación y disputa en torno a la interpretación del legado de Sarmiento. Se ha reconocido que ante Sarmiento nadie se ha mantenido neutral. Ha sido objeto de la égloga y de la ignominia, de la hagiografía y de la diatriba. Así nos llega al menos la intensidad lectural de muchos de los textos que lo levantaron hasta la epopeya misional o lo rebajaron hasta la insidia criminal. Diana Sorensen parece haber reconstruido todo un itinerario de la recepción canónica del *Facundo* sobre esa premisa (Sorensen 1998), y Carlos Altamirano supo acotar que la polémica querellante ha sido la tónica dominante de esa tradición de recepción (Altamirano 2005). En León Dujovne, sugeríamos recién, ese elemento disputativo se verifica a partir de su preocupación por deslindar a Sarmiento del horizonte filosófico-histórico viqueano. Esto es, de su supuesta adhesión a una teoría circular, y por tanto fatalista de la historia. Concretamente, León Dujovne se muestra convencido de que ningún registro de influencias permitiría inferir la presencia de Vico en los escritos de Sarmiento. Consecuentemente, no hay indicios probatorios que justifiquen postular algo así como un Sarmiento viqueano. En tal modo, Dujovne propone que en “el pensamiento

sarmientino hay un *historicismo* vinculado al de historiadores franceses del tiempo de la Restauración y de la Monarquía de Julio”, por lo que “su concepción de la historia no coincide con la de los *ciclos* del pensador napolitano”, en tanto, más bien, la historia constituye “un proceso lineal” (Dujovne 2005:136). 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 en el pensamiento sarmientino.” 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” (Dujovne 2005:163).

En síntesis, el argumento de Dujovne, más bien de carácter “interno” o teórico, filosófico y conceptual antes que atenido a una confrontación de fuentes y efectos preformativos en su respectiva trama contextual, sostiene que la influencia de Vico comportaría una visión cíclica, y en última instancia fatalista de la historia, mientras que Sarmiento es defensor de una concepción lineal y progresista, de profunda convicción ilustrada, opuesta a la del pensador italiano. 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. Tal vez León Dujovne desconocía el estudio de Delfina Varela Domínguez de Ghioldi, quien precisamente centra su interpretación del pensamiento historicista de Sarmiento sobre la base de la fundamental y decisiva incidencia de Vico en la formación del mismo. A favor de Dujovne hay que decir que el libro de Delfina Varela Domínguez de Ghioldi, *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 Sarmiento. Es cierto que Delfina Varela Domínguez de Ghioldi no imputa la existencia de una lectura directa de Vico por parte de Sarmiento. Ahora bien: sus conclusiones coinciden en lo central con la lectura dujovniana, pero aduciendo una remisión de fuentes directamente inversa. Ambos historiadores concuerdan en que Sarmiento es esencialmente un pensador de la *realización de la libertad en la historia*. Claro que para demostrarlo, Delfina Varela Domínguez de Ghioldi 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*. A raíz de ello, según Delfina Varela

Domínguez de Ghioldi, se puede 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 criterio que proporciona Dujovne, pero leído positivamente. Vale decir que del mismo dato, la historiadora concluye lo contrario. Sin embargo no en la etapa heurística, sino en la etapa hermenéutica de su investigación, Delfina Varela es tan enfática como Dujovne al señalar, y hacer de ello el motivo fundamental de su libro, que la misión intelectual que se impone Sarmiento en el exilio chileno 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 propósito no es otro que “hacer Filosofía de la Historia” (Varela Domínguez de Ghioldi 1950:39). La historiadora platense 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 conjunción de filosofía e historia Sarmiento “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 es la civilización”, y tales y no otros son “los motivos” que aquél “desarrolla en el *Facundo*” (Varela Domínguez de Ghioldi 1950:52).

Con esto podemos comprobar que Dujovne no disiente en lo sustancial con la perspectiva sostenida por Varela Domínguez de Ghioldi, por más que insista en rechazar como inaceptable la tesis del Sarmiento viqueano. Pero ello en rigor nos remite a un problema hermenéutico suplementario, concerniente no ya a la compulsión de los documentos que acreditarían el grado de influencia de Vico en la cultura argentina, sino mejor, a la comprensión del propio esquema histórico-filosófico presente en los escritos *de Sarmiento*, y sus reinterpretaciones posteriores en la historia de su recepción. Puesto que en esta clave *inmanente* o interna es donde se dirime la lectura y la carga ideativa propuesta por Dujovne. 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 imperan 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 siempre Dujovne en *La filosofía de la historia en Sarmiento*, “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”, pero como contrapartida, se elabora otra narrativa para la cual “aún admitiendo que en el proceso histórico se produzcan retrocesos graves, crisis peligrosas, hecatombes catastróficas, el proceso a pesar de todo continúa”, y que “es propia de una concepción lineal de ella” (Dujovne 2005:328). Según Dujovne, Sarmiento debe ubicarse en el marco de referencia temporal que proporciona esta narrativa “lineal”,

para la cual los dramas de la historia deben concebirse como acontecimientos superables por el despliegue y desenvolvimiento del propio *sentido de la historia*. Con lo cual triunfaría Hegel sobre Vico. Y la profecía del escritor político tendría asegurada su eficacia narrativa sobre la base de la certeza en una meta última del progreso y de su marcha universal y necesaria. Y victoriosa.

La historia profética y la violencia constructiva del Progreso en América

Sarmiento piensa el acontecer secular 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 en los orígenes clásicos de occidente: la República. Orientado por el *telos* del progreso, la articulación sociológica de historia y filosofía es aquello que el joven Sarmiento llamaba la “historia filosófica”. Una implicación necesaria de teoría y praxis define el horizonte normativo de esta idea de la filosofía de la historia. En ello se trasluce su marca de pertenencia a la generación romántica (Pena de Matsushita 1985). En tal modo que Sarmiento, declara Dujovne, debe comprenderse y aceptarse como hombre de acción militante, o sea, en su múltiple rol de político, predicador, educador, gobernante, y desde luego como el escritor artístico que procuró formarse “un tratado de filosofía aplicado a la historia”. Dujovne insiste que en el *Facundo* Sarmiento procede como un historiador guiado por la filosofía y no meramente como un escritor político. En su exilio chileno Sarmiento no escribía simplemente como un polemista que se pronunciaba a través del diarismo ensayístico y el periodismo de ideas (Roig 1991, 1994, 2001), sino *también* como un *filósofo* historicista. A propósito de los supuestos que constituyen la base conceptual de este planteamiento filosófico-histórico sarmientino, Dujovne consigna la presencia de un haz de motivos que conciernen a una visión afirmativa y optimista de la vida. Conforme a ese esquema de certezas, también Sarmiento aventuraba el decisivo papel de América a cumplir en la historia. Y en ella la depositaba su fe en el futuro de la Argentina, por cuanto *leía* indicios, sino de predestinación, cuando menos de potenciales realizadores immanentes. Advertía en torno, trabadas en feroz lucha, las fuerzas que configuraban un horizonte de expectativas conducido hacia la ciudad liberal y el republicanismismo democrático. Puesto que junto con Tocqueville, finalmente, Sarmiento reafirma, no sin prevenciones, la marcha progresiva del igualitarismo de las masas.

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. 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, incluida toda su carga negativa, aniquiladora de las formas de vida tradicional. Que el proyecto “civilizador” considera, por atávicas, 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 ideal en la opaca temporalidad real. 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. De ahí que la Revolución de Mayo se le apareciera como un efecto concéntrico de la historia surgida de un mismo proceso mundial desencadenado en 1789. Que además debía ser la llave de ingreso al reino del capitalismo industrial. Y que por ello *no ha cesado*. Esa intimidad temporal que ligaba la Revolución de Mayo al seno de la Revolución Francesa y de la apertura ultramarina del capitalismo, alumbraba espectacularmente 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*. Que para Sarmiento no dejaban de ser flechas portadoras, inflamadas, de las cifras revolucionarias del porvenir. León Dujovne muestra que esta convicción agonista y utópico-revolucionaria de Sarmiento se recortaba sobre una concepción de fondo cristiana. A ese trasfondo teológico no resultaba extraña la idea de progreso, en el sentido de un despliegue de “violentos cambios necesarios”, cuyo acontecer madura a través de las tortuosas curvas del tiempo histórico. Mas su horizonte cristiano secularizado se revela fundamentalmente en su actitud de “esperanza en el futuro”. Las que pueden descender y ascender, adelantar o retrasar sus agujas, sin desviarse jamás de una expectación vital dispuesta como espera activa y arribo del porvenir promisorio. La idea de progreso caracteriza en gran parte al pensamiento de la segunda mitad del siglo XVIII, correlativa a la irrupción de la categoría burguesa de la “opinión pública” liberal. Ahora bien, había también en ello una nota que concordaba con el cristianismo burgués 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. Y de la *guerra*. 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 en su experiencia militante y miliciana de hombre de acción. Y es cuando Sarmiento es un contendiente más, verbo y carne de las guerras civiles argentinas. Pone el cuerpo –y no sólo la pluma militante y panfletaria- entre Rosas y el fantasma de Facundo Quiroga, que eran la metonimia de la tragedia argentina. Y así, tras la escritura agonal del *Facundo*, Sarmiento también *entra en guerra* en la historia nacional. Como un oficial del Ejército de Urquiza.

La filosofía de la historia de Sarmiento torna en el *Facundo* una filosofía de las guerras revolucionarias. Según rezan sendos capítulos del *Facundo*, se trata de una filosofía historicista de la “guerra social”. Tal como lo indica el propio Dujovne, “guerra social” es una 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, los textos y los símbolos. Sarmiento emplaza en la historia real su matriz categorial templada bajo “el choque de tendencias, la pugna entre intereses encontrados, la lucha entre mentalidades opuestas que se le aparecía como una contienda entre *civilización y barbarie*.” León Dujovne no omite ni disimula este aspecto radicalmente agonístico del texto sarmientino. Se muestra al respecto no sólo un autor claro y veraz, sino sincero. Expone con acuidad, si bien sobriamente, esta dimensión de violencia bélica investida utópicamente de voluntad constructiva, tal como se hace presente en la filosofía de la historia de 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, según Sarmiento el sentido de nuestra revolución reside 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, según palabras del propio Dujovne. Correlativamente a esta guerra total estribada en los planos de la sociabilidad y la cultura, el filósofo judío 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 atormentada hacia la estructura del sentido del mundo, en un único acto redentor. Sin pretender incurrir en un psicologismo, ello explica según Dujovne que Sarmiento necesite de una fórmula genérica para elucidar esta contienda compleja que, al fin, la presenta como *guerra social* entre *civilización y barbarie*. Tal el consabido esquema que domina temáticamente todo el *Facundo*.

En esta filosofía trágica y agonal de la historia, observa Dujovne, de todas maneras hay un primado providencialista, y por lo tanto, utópicamente afirmativo y congraciadamente futurista de la historicidad mundial y americana. La violencia es así legitimada en términos de su función histórico-filosófica realizadora de la expectación futurizadora del “progreso”. Si el fundamento de legitimidad en que se apoya la voluntad de guerra es la fáctica concreción del “porvenir” de la nación y la consunción de la revolución que vence sobre la barbarie y los “espacios vacíos”, entonces Sarmiento está *salvado*. Se trata de una visión secularmente escatológica en la cual la esperanza, la “fe en lo venidero”, desempeña mesiánicamente un papel decisivo en su aspecto objetivo de doctrina. Y que en la faz subjetiva suscita una “emoción capaz de mover la voluntad humana”, según señala Dujovne con cierto tono spinoziano. Sarmiento compartía una concepción de la historia que ha tenido sus versiones teológicas y sus versiones laicas. En tanto 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 temporal expectante es concebida como una marcha universal y necesaria de un proceso unívoco en su sentido prospectivo. En este punto, también en la obra de Sarmiento nos encontramos con una visión de la historia escatológica donde ingresa la noción de progreso sublimando su trasfondo teológico. Tampoco Sarmiento es renuente a abrigar un

ideal de la redención individual a través de su ideal de salvación pública. En dicha actitud, consigna Dujovne, “Sarmiento se parecía a los profetas” (Dujovne 2005:347).

Si esta clave del profetismo mesiánico secularizado –a cuyo contraluz el pensador judío León Dujovne al cabo valora el legado de Sarmiento- pudiera reconducirse a sus hilos de efectucción en futuras proximidades temporales, ¿qué vaticina entonces Sarmiento en el *Facundo*? ¿Acaso la prosecución del ciclo de la tragedia histórica de la Conquista y luego de la modernización estatal aniquiladora y restauradora cuando fue aplicado contra una nueva barbarie del siglo XX, las organizaciones obreras y populares, dicho así tomando nota de una tesis de David Viñas (2003)? ¿Yace esa trasposición de la “Modernidad” en barbarie exterminadora y de su “razón universal” en un mito inconsciente de la violencia del “progreso”, como un anuncio legible en el propio tejido de efectos del *Facundo*? ¿Puede para nosotros, testigos ya desengañados, *salvarse* el teórico cristiano burgués (Löwith 2008) que a su manera también fue Sarmiento? ¿Pero haríamos nosotros algo más que arrojarle piedras desde el lado izquierdo? ¿Es la nuestra una época expurgada del mito de la violencia regeneradora, sea ésta del signo que fuere? Pues si León Dujovne tuviese razón, esa profecía secularizadamente invertida de un Sarmiento que escribe un *texto de guerra*, merece en adelante algo más que la aplicación de un dispositivo archivológico con que protocolizar metodológicamente las retóricas narrativas de una historia de la recepción. Como mínimo, reclaman virajes de lectura hacia las consecuencias negativas y no deliberadas con las que el drama de la historia real reviste de tragedia sus más anhelantes expectativas temporales, *también* en nombre de la barbarie a redimir. ¿Acaso la utopía modernizante del intelectual miliciano que era Sarmiento, cifra veladamente en su *Pólemos* retórico (Rosa 2002) el preanuncio terrible de nuevas contiendas -y la atribución de las consiguientes responsabilidades- que ninguna sociedad de la América nuestra puede conjurar, sin mala conciencia, como el demonismo al fin exorcizado de épocas convulsas, o bajo caución de un recuerdo ya inefectivo? Las esperas utópicas que conciernen a nuestro propio horizonte histórico-discursivo de comprensión no pueden dar por extinguido o sepulto ese pasado agonístico de experiencias. Si es que la lucha por el sentido que subyace al resto teológico-político que anima el ideal de la redención de las naciones americanas, no puede cesar de entablarse, una y otra vez, asimismo sobre ese agitado suelo textual que conforman las múltiples y proliferantes hermenéuticas del *Facundo*. Puesto que sus espectros rondan todavía entre nosotros.

Referencias

- ALTAMIRANO, Carlos (2005). *Para un programa de historia intelectual y otros ensayos*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- AA.VV (1948). *Vico y Herder. Ensayos conmemorativos del segundo centenario de la muerte de Vico y del nacimiento de Herder*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

- BIAGINI, Hugo Edgardo (1989). *Filosofía americana e identidad*. Buenos Aires, Eudeba.
- CATURELLI, Alberto (2001). *Historia de la Filosofía en la Argentina 1600-2000*. Buenos Aires y Madrid, Ciudad Argentina-Universidad del Salvador.
- LÉRTORA MENDOZA, Celina Ana (2005). Estudio preliminar. En: *La filosofía de la historia en Sarmiento*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- CERUTTI GULDBERG, Horacio (2001). *Experiencias en el Tiempo*. Morelia, Red Utopía-jitanjáfora.
- DUJOVNE, León (1930a). *La filosofía y las teorías científicas. La razón y lo irracional*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- DUJOVNE, León (1930b). *La psicología sociológica de los valores*. Buenos Aires. Impresora Argentina.
- DUJOVNE, León, (1941-1945). *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- DUJOVNE, León (1946). *Psicología y filosofía de la persona*. Buenos Aires, El Ateneo.
- DUJOVNE, León (1949). *Introducción a la historia de la filosofía judía*. Buenos Aires, Israel.
- DUJOVNE, León (1957). *La filosofía de la historia de Nietzsche a Toynbee*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- DUJOVNE, León (1958). *La Filosofía de la Historia en la Antigüedad y en la Edad Media*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- DUJOVNE, León (1959a). *La Filosofía de Historia desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- DUJOVNE, León (1959b). *Teoría de los valores y filosofía de la historia*. Buenos Aires. Paidós.
- DUJOVNE, León (1966). *Martin Buber*. Bibliográfica Omeba, Buenos Aires.
- DUJOVNE, León (1968). *El pensamiento histórico de Benedetto Croce*. Buenos Aires, Santiago Rueda.
- DUJOVNE, León (1969). *La concepción de la moral y de la sociedad en la biblia hebrea*. Buenos Aires, Congreso Judío Mundial.
- DUJOVNE, León (1980). *El judaísmo como cultura: de la filosofía milenaria a la resurrección nacional*. Buenos Aires, Nueva Presencia.
- DUJOVNE, León (2005). *La filosofía de la historia en Sarmiento*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- FARRÉ, Luis (1958). *Cincuenta años de Filosofía en Argentina*. Buenos Aires, Peuser.
- FARRÉ, Luis y Celina A. LÉRTORA MENDOZA (1981). *La filosofía en la Argentina*. Buenos Aires, Docencia-CINAE.
- GAOS, José (1942). Caracterización formal y material del pensamiento hispanoamericano. Notas para una interpretación histórico-filosófica. *Cuadernos Americanos*, México, 6.
- GUERRERO, Luis Juan (1981). *Tres temas de Filosofía en las entrañas del Facundo* (1945). Buenos Aires, Docencia-CINAE.

- LEOCATA, Francisco (1993). *Las ideas filosóficas en Argentina. Etapas históricas*. Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios.
- LEOCATA, Francisco (2004) *Los caminos de la Filosofía en la Argentina*. Buenos Aires, CESBA.
- LÖWITH, Karl (2008). *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Buenos Aires, Katz.
- PENA DE MATSUSHITA, Marta E. (1985). *El romanticismo político hispanoamericano*. Buenos Aires, Docencia/CINAE.
- PUCCIARELLI, Eugenio (1988). Sarmiento y los antagonismos de la historia argentina. *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires), 19-20.
- NEIBURG, Federico, y Mariano PLOTKIN (2004), *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina*. Buenos Aires, Paidós.
- ROIG, Arturo (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, FCE.
- ROIG, Arturo (1984). Notas para una lectura filosófica del siglo XIX. *Revista de Historia de América* (México), 98.
- ROIG, Arturo (1991). *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Bogotá, Universidad Santo Tomás.
- ROIG, Arturo (1993). *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, Ediunc.
- ROIG, Arturo (coord.) (1994). *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*. Madrid, Trotta.
- ROIG, Arturo (2001). *Caminos de la filosofía latinoamericana*. Maracaibo, CEELA-Universidad del Zulia.
- ROMERO, Francisco (1952). Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina. En: *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires, Raigal.
- ROSA, Nicolás, (2002). La sinrazón del ensayo. En: *Historia del ensayo argentino. Intervenciones, coaliciones, interferencias*. Madrid-Buenos Aires, Alianza.
- SORENSEN, Diana (1998). *El Facundo y la construcción de la cultura argentina*. Rosario, Beatriz Viterbo.
- TATIÁN, Diego (2005). Spinoza, paisajes argentinos. *La Biblioteca*. Buenos Aires, 2-3.
- TORCHIA ESTRADA, Juan Carlos (1961). *La filosofía en la Argentina*. Washington DC, Unión Panamericana.
- VIÑAS, David (2003). *Indios, ejército y frontera*. Buenos Aires, Santiago Arcos.
- VITIER, Medardo (1945). *Del ensayo americano*. México, FCE.
- VARELA DOMÍNGUEZ DE GHIOLDI, Delfina (1950). *Filosofía argentina. Vico en los escritos de Sarmiento. Pasión y defensa de la libertad*. Buenos Aires, Chiesino.
- WEINBERG, Liliana (2001). *El ensayo, entre el paraíso y el infierno*. México, FCE.
- WEINBERG, Liliana (2007). *Pensar el ensayo*. México, Siglo XXI.