
Introducción

El título del número 12 de *Líneas* adiciona dos incógnitas: qué es Iberoamérica y qué es la filosofía. Podríamos haber hablado de filosofía en Hispanoamérica o Latinoamérica. ¿Por qué Iberoamérica entonces? La apelación Hispanoamérica proviene del nombre de un grupo particular, los españoles americanos, conocidos también como criollos, que sin dejar de reivindicar sus orígenes hispánicos y, como consecuencia, europeos, se puso al frente de las revoluciones de independencia contra la propia metrópoli. El hecho de que el gentilicio *hispanoamericano* haya incluido a continuación a muchos pueblos amerindios es sencillamente un síntoma de la hegemonía de esos españoles americanos en los procesos de constitución de los nuevos Estados nacionales. A diferencia de los procesos de emancipación en Asia o África, las revoluciones en América fueron lideradas por los descendientes de los conquistadores y colonos. Y por eso muchos investigadores se preguntan si puede hablarse de una América postcolonial. Cuando alguien habla, sin ir más lejos, de filosofía asiática o africana piensa sobre todo en tradiciones locales como el confucianismo y el vedanta o el pensamiento bantú y yoruba; cuando habla de filosofía americana, en cambio, difícilmente la asocie con las tradiciones amerindias silenciadas, primero, por los conquistadores españoles y portugueses y, a continuación, por las repúblicas criollas. Se alude, por lo general, a una serie de pensadores que adoptaron y adaptaron la filosofía europea –británica o continental– a un contexto americano.

La noción de América Latina también surge en una coyuntura política particular. El chileno Francisco Bilbao recurrió a esta expresión para denunciar en 1856 la invasión de Nicaragua, uno de los primeros actos de guerra del imperialismo de los Estados Unidos. Bilbao establecía así una oposición entre la América latina y la sajona, once años después de que el periodista John O'Sullivan hubiese forjado la expresión *Manifest destiny* para legitimar la anexión del territorio mexicano de Texas. Bilbao adaptaba una idea de su maestro Felicité de Lamennais quien proponía federar a los países latinos para combatir el individualismo y el utilitarismo de la cultura anglosajona. Solo que, tras el golpe de Estado de Luis Bonaparte, el centro de la esta liga latina debía mudarse, para el pensador chileno, de Europa a América. Desde entonces, y gracias a la obstinada militancia del colombiano José María Torres Caicedo o los aportes de escritores como el uruguayo José Rodó, la expresión América Latina asumió una connotación política antinorteamericana. Tan es así, que muy pocos escritores suelen recurrir a este nombre para referirse a la Luisiana o Quebec. No es casual, en este aspecto, que la “Declaración de Morelia”, de 1975, firmada por los argentinos Enrique Dussel y Arturo Roig, los mexicanos Abelardo Villegas y Leopoldo Zea y el peruano Francisco Miró Quesada, mantuviera la misma oposición binaria establecida por Bilbao a la hora de definir el proyecto de filosofía latinoamericana: «A una filosofía», escribían, “que hace suponer el destino manifesto de un conjunto de pueblos para imponer su dominación al resto del mundo, deberá ofrecerse una filosofía que niegue tal destino y haga, por el contrario, expreso el derecho de todo pueblo a la libertad como autodeterminación”. “A una filosofía que justifique, como lo ha venido haciendo, la dependencia de unos pueblos en exclusivo beneficio de otros deberá oponerse una filosofía que rechazando la relación vertical de dependencia haga expresa una relación horizontal de solidaridad»¹. Aunque no todos los filósofos latinoamericanos –o considerados como tales– adhieran a esta declaración, la idea de una filosofía latinoamericana quedó asociada desde entonces a este pensamiento de la liberación.

Hispanoamérica y Latinoamérica son entonces dos denominaciones políticas que aluden a dos conflictos antiimperialistas: uno, en el seno de una misma cultura dividida entre dos continentes; el otro, en el seno de un mismo continente dividido entre dos culturas. Iberoamérica es una

1 Enrique D. Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas, Leopoldo Zea, con motivo del Primer Coloquio Nacional de Filosofía, celebrado en la ciudad de Morelia, Michoacán (México), del 4 al 9 de agosto de 1975. <https://www.ensayistas.org/critica/manifiestos/morelia.htm>, ISBN 0-9763880-0-6

denominación más tardía, que muy difícilmente encontramos antes de la Guerra de Cuba, y que se vincula con los procesos de reconciliación de las antiguas colonias con España y Portugal. Pero si preferimos emplearlo, se debe a que incluye a los otros dos: tanto al pensamiento hispanoamericano ligado a las relaciones conflictivas entre los territorios españoles de un lado y otro del Atlántico, como al pensamiento latinoamericano ligado a las relaciones igualmente conflictivas entre los países americanos al norte y el sur del Río Grande.

Mucho más difícil resulta definir los límites de ese territorio que llamamos filosofía y decidir quiénes serían sus habitantes legítimos. No se nos ocurriría intentar aquí delimitar este concepto. Pero convengamos que se puede hablar de una intersección de ambos conjuntos: hay filósofos en Iberoamérica y hay iberoamericanos en la filosofía. Los artículos que reúne el número 12 de *Líneas* tratan sobre algunos de ellos. El artículo de María Carla Galfione aborda la impronta de Ortega y Gasset en los miembros de la *Revista de filosofía* de la Argentina hasta 1929. El artículo de Lucas Domínguez Rubio traza la historia del proceso de profesionalización de la filosofía en ese mismo país a partir de los años treinta gracias a los aportes de Francisco Romero y Coriolano Alberini. Juan José Canavessi analiza la importancia del concepto de “a priori antropológico” de Arturo Roig para pensar el proyecto de una filosofía latinoamericana. Marcelo Velarde Cañazares propone, por su parte, establecer un concepto latinoamericanista de la filosofía latinoamericana. El número de *Líneas* concluye con un texto inédito del pensador novohispano Carlos de Sigüenza y Góngora presentado por Facundo Ruiz y Gina Del Piero, los investigadores que descubrieron y anotaron este documento.

¿Hermanas, quiénes? La autonomía quebrada: una discusión entre los principales proyectos profesionalizadores de la filosofía en la Argentina de la década del treinta

Desde distintas perspectivas, Francisco Romero y Coriolano Alberini han sostenido en la década de 1930 la existencia de una «normalidad filosófica». A partir de esta fecha, estos autores se autoposicionaron como las principales cabezas del crecimiento de las carreras de filosofía de las universidades de Buenos Aires y La Plata, pero también de Tucumán y Cuyo, sobre las cuales en distintos momentos tuvieron una importante gravitación. El presente artículo se propone comprender los proyectos filosóficos de estos dos autores en relación con sus posicionamientos políticos y académicos. Con este fin, en un primer momento, se propone una interpretación del marco de intervenciones filosóficas en el que se involucran sus propuestas teóricas. Principalmente este primer punto pretende ser logrado mediante un armado minucioso de las discusiones en juego con un mapa del campo filosófico argentino de estos años. En un segundo momento propondremos una interpretación de las intervenciones de los textos y discursos de Coriolano Alberini. En un contexto en que la universidad de la década del treinta vio cerciorados muchos de los logros del proceso reformista iniciado en 1918, la versión despolitizante del proceso histórico de las ideas argentinas que llevó a cabo Coriolano Alberini funcionaba a la par de su continua insistencia como decano en la necesidad de una «universidad profesional sin camarillas estudiantiles». En tercer lugar, proponemos una interpretación de la particular deriva fenomenológica personalista de Francisco Romero, sumamente afin a la red de contactos internacionales primero antifascistas y luego anticomunistas de la que formó parte. Como veremos, efectivamente fueron la guerra civil española y el advenimiento del fascismo y el nazismo los acontecimientos que llevaron a los diferentes

Dans les années 1930, Francisco Romero y Coriolano Alberini affirme, sous différents angles, l'existence d'une «normalité philosophique». A partir de cette date, ces auteurs se sont positionnés comme les principaux acteurs de l'essor des carrières philosophiques dans les universités de Buenos Aires et de La Plata. Cet article vise à comprendre les projets philosophiques de ces deux auteurs par rapport à leurs positions politiques et académiques. A cette fin, dans un premier temps, une interprétation du cadre des interventions philosophiques est proposée dans laquelle leurs propositions théoriques sont impliquées. Dans un second moment, nous proposerons une interprétation des interventions des textes et des discours de Coriolano Alberini. Dans un contexte où l'université des années 1930 a vu s'achever bon nombre des réalisations du processus réformiste entamé en 1918, la version dépolitisante du processus historique des idées argentines menée par Coriolano Alberini a travaillé parallèlement à son insistance continue comme doyen sur la nécessité d'une «université professionnelle sans clans étudiants». Troisièmement, nous proposons une interprétation de la dérive phénoménologique personaliste particulière de Francisco Romero, extrêmement similaire au réseau de contacts internationaux, d'abord antifasciste puis anticomuniste, dont il faisait partie. Comme nous le verrons, la guerre civile espagnole et l'avènement du fascisme et du nazisme ont été les événements qui ont conduit les différents philosophes à déterminer leurs positions qui seront consolidées plus tard face à la seconde guerre mondiale et à l'émergence de la figure de Perón. Avec cet itinéraire, nous passerons en revue les tentatives qui, au cours de la décennie des années trente, ont tenté de se consacrer spécifiquement à une

filósofos a determinar sus posiciones que luego se consolidarían frente a la segunda guerra mundial y el surgimiento de la figura de Perón. Con este recorrido, revisaremos aquellos intentos que durante la década del treinta procuraron consagrarse específicamente a una tarea universitaria profesionalizante y discutieron entre sí de manera explícita sobre la caracterización sobre la autonomización y profesionalización de la filosofía como disciplina.

tâche universitaire professionnalisante et ont discuté entre eux de manière explicite de la caractérisation de l'autonomisation et de la professionnalisation de la philosophie comme discipline.

«Hay cinco universidades: Tucumán, Buenos Aires, Litoral, Córdoba y La Plata. La Universidad de Tucumán queda descartada por su absoluta insignificancia. [...] La Universidad de Córdoba es completamente reaccionaria, incluso fascista. La Universidad del Litoral y de La Plata son hoy en día bastante liberales. En la Universidad de Buenos Aires se debe diferenciar entre las facultades. El estudiantado de todas las universidades es de izquierda, vale decir: comunistas y socialistas. Esto tiene un gran significado, pues los órganos universitarios, así como el decano y los consejos de las facultades se eligen conjuntamente entre docentes y estudiantes. [...] Para romper con esta influencia izquierdista de los estudiantes, el gobierno terminó por intervenir la Universidad del Litoral que es la más izquierdista de todas. En la Universidad de Buenos Aires, luego de la revolución de Uriburu ha sido modificado el sistema electoral por uno más 'democrático', [...] pero en verdad se trata de una modificación reaccionaria, porque la posibilidad de influencia política de los estudiantes sobre los órganos universitarios ha sido excluida».

Carta de Franz Neumann a Max Horkheimer (14/08/1936).

Introducción. Tres momentos del proceso de autonomización filosófica en Argentina: «hermanas-enemigas», «hermanas- abrazadas» y «la caverna de la academia»

El diagnóstico político sobre el sistema universitario argentino desde la visión de un extranjero sirve especialmente para ilustrar las preguntas que parecían instalarse en el ámbito intelectual a través de los años que comenzaron con el primer golpe militar argentino y continuaron en un fraude electoral sistemático. La temprana visita de Félix Weil (1895-1978) seguida por la breve estadía de Franz Neumann (1900-1954) en los primeros años de la década del treinta abrieron el interrogante sobre si el *Institut für Sozialforschung* en ese momento dirigido por Max Horkheimer (1895-1973) no barajó la posibilidad de instalarse en Argentina a través del contacto que había establecido con el filósofo argentino Luis Juan Guerrero (1899-1957) durante el viaje de este último por Alemania. Según el epígrafe escogido, las preguntas determinantes con las que evaluaban la situación académico-política del país parecían ser dos. ¿En qué medida estaban desarrollados aquí los estudios teóricos? Y ¿cuán receptivas al fascismo y al nazismo se había mostrado la cultura argentina? Más allá de las respuestas que esbozaron, como sabemos, la decisión fue reubicar su famoso instituto en los Estados Unidos¹.

En busca de una respuesta para estas mismas preguntas centradas en el ámbito filosófico, revisaremos aquellos intentos que durante la década del treinta procuraron consagrarse específicamente a una tarea universitaria profesionalizante. Desde distintas perspectivas, Coriolano Alberini (1886-1960) y Francisco Romero (1891-1962) han sostenido en la década de 1930 la existencia de una «normalidad filosófica» para referirse al «ejercicio de la filosofía como función ordinaria de la cultura»². Estos autores se autopusieron como las principales cabezas del crecimiento de carreras de las de filosofía de Buenos Aires y La Plata, pero también de Tucumán y Cuyo, sobre las cuales en distintos momentos tuvieron una importante gravitación.

Sin embargo, la afirmación sobre el proyecto mismo de una «normalidad filosófica» no deja de resultar llamativa. Como indica también el epígrafe escogido, la universidad de la década del treinta vio cerciorados muchos de los logros del proceso reformista iniciado en 1918, sobre todo por un nuevo intervencionismo gubernamental y una notable disminución del presupuesto universitario. En este contexto, el proyecto despolitizador de «afirmación» de la Reforma

1 Sobre la correspondencia conservada: Martin Traine, «Los vínculos del instituto de investigaciones sociales de Frankfurt con la Universidad e Buenos Aires en los años 30», *Cuadernos de filosofía*, 49, 1994.

2 Hugo Biagini, «Entrevista», in: Alejandro Herrero y Fabian Herrero, *Las ideas y sus historiadores : un fragmento del campo intelectual en los años noventa*, Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, 1996.

universitaria que llevó a cabo Coriolano Alberini funcionaba a la par de su continua insistencia como decano en la necesidad de una universidad profesional sin «camarillas estudiantiles».

Varios interlocutores respondieron al proyecto de Alberini de diferentes formas. Desde la izquierda, algunos autores hablaron de la existencia de una «contrarreforma universitaria» iniciada en 1930. Muchos otros levantaron un diagnóstico de «crisis espiritual» basada en la debacle económica y el golpe de Estado pero cuya causa y consecuencia era la patente desconexión de las ideas en general y de la filosofía académica en particular con el resto de la sociedad. En esta última línea, autores como Saúl Taborda (1895-1943), Carlos Astrada (1894- 1970) y Homero Guglielmini (1903-1968) compartieron la agenda propuesta por el revisionismo histórico y una reflexión constante sobre la nacionalidad en términos ontológicos y ensayísticos. Consideraremos esta línea «revisionista filosófica» de intervenciones, que fueron del vitalismo soreleano al existencialismo heideggeriano, como sumamente crítica del academicismo universitario. Cabe destacar entonces que los dos proyectos profesionalizadores de la filosofía en Argentina a los que haremos mención, aquellos encabezados por Coriolano Alberini y Francisco Romero, se instalaron frente a las críticas de la existencia de una «caverna de la academia». Es decir, en el momento en que estos autores «revisionistas» diagnosticaban el fracaso de la Reforma universitaria y el definitivo encapsulamiento de la filosofía en las casas de estudio³.

Estas posiciones surgieron en un momento concreto que enmarcaremos sucintamente. En 1913, *El hombre mediocre* de José Ingenieros, *El payador* de Leopoldo Lugones y el inicio de la publicación de las *Influencias filosóficas en la evolución nacional* de Alejandro Korn, desde distintas posiciones, documentaban un nuevo vínculo de los «intelectuales» con la sociedad, cuya relación con la política era mucho más mediada que la que habían tenido en la década anterior. Pero, sobre todo, abrían una pregunta: ¿cuál sería la función social del intelectual a partir de ahora? Aproximadamente hasta 1918, puede observarse cierto acuerdo de amplio consenso entre profesores y estudiantes sobre la existencia de una «función social» de las facultades de humanidades, es decir, de las respectivas casas de estudio de La Plata y Buenos Aires. Claro que el acuerdo se basaba en su notable abstracción, pero puede pensarse que, de diferentes maneras, los estudios en humanidades proveerían a la sociedad de un análisis empírico de corte positivista⁴. Con todo, poco después este «acuerdo» mostró sus quiebres.

La separación de las «hermanas-enemigas» de Dotti -es decir, la Filosofía respecto a la Ciencia- fue un proceso ríspido de disputa que, al menos dentro del ámbito académico comenzó asistemáticamente en la revista estudiantil *Verbum* a partir de 1913 y se mostró hegemónico hasta al menos 1944 y la aparición de la revista *Minerva* (1944-1945) de Mario Bunge; aunque, en rigor, el antipositivismo funcionó dentro de los programas de las cátedras al menos hasta la década del sesenta. En cambio, así como Natalia Bustelo, pese a los últimos intentos de José Ingenieros, señaló la existencia de una comunidad entre las dos «hermanas-abrazadas» -la Filosofía y la Literatura- desde 1918, la filosofía comenzó a desprenderse de la literatura sistemáticamente a partir de 1927, con el cierre de lo que podríamos llamar un «ciclo vitalista» y los escritos de Alberini⁵. De hecho, poco después esta separación se volvería notoria a partir

3 Desarrollé este contexto de discusiones en: Lucas Domínguez Rubio, *Filosofía e historia en las primeras historias de las ideas argentinas proyectos intelectuales, académicos y políticos durante el proceso de profesionalización de la filosofía en Argentina (1912-1955)*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires, 2018.

4 Pablo Buchbinder, *Historia de las universidades argentinas*, Buenos Aires: Sudamericana, 2005.

5 Jorge Eugenio Dotti, «Las hermanas-enemigas», in: *Las vetas del texto: una lectura filosófica de Alberdi*, los

de las primeras revistas institucionales de filosofía, el *Boletín del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba* (1934-1939) y la publicación *Centro de estudios filosóficos* (1936-1937), que de hecho no tuvieron noticias de ningún nexo literario.

Alrededor del año 1930 resulta posible fechar el final de una serie de enunciaciones retóricas que eran lanzadas desde varios flancos para justificar la función de la Facultad de Filosofía y Letras. Hasta ese momento, sus egresados se proponían «guiar» a la sociedad en general mediante la construcción de diferentes tipos de valores o ideales sociales; la disputa consistía en claro en si estos «ideales sociales» debían ser contruidos en relación con la estética, la ética y/o la ciencia. Sin embargo, este optimismo, casi ingenuo, aparece ya quebrado hacia finales de la década del veinte. En ese momento, no sólo surgió el plan fuertemente autonomizante de la filosofía a cargo de Alberini según el cual la relación de la facultad con la sociedad debería ser mucho más mediada, sino también, como contracara, en ese momento surgió la fuerte crítica recién mencionada al encapsulamiento universitario, principalmente a cargo de Saúl Taborda, y la denuncia de la mencionada existencia de una «caverna de la academia». Con esto, además, Taborda se alejaba directamente de la filosofía profesionalizada que proponía Alberini en relación con sus últimas intervenciones sobre el sentido de la Reforma universitaria, la cual, según Taborda se encontraba alejada de «la sociedad viviente» y de «los afanes de los talleres y los campos»⁶.

En contraposición a estas lecturas, Francisco Romero fue el encargado de desarrollar una deriva gnoseológica personalista, teóricamente afín a la apropiación husserliana realizada por un conjunto de fenomenólogos norteamericanos. De manera que paulatinamente Francisco Romero le reconoció cada vez más a su propia tarea la función de sustentar la importancia del liberalismo político, primero frente al fascismo y al nacionalismo y luego frente al peronismo y al comunismo. Efectivamente, sin lugar a duda fueron la guerra civil española y el advenimiento del fascismo y el nazismo los acontecimientos que llevaron a los diferentes intelectuales que mencionaremos a determinar sus posicionamientos que luego se consolidarían frente al surgimiento de la figura de Perón.

A partir de este cuadro, veremos que estos proyectos profesionalizadores rivalizaron entre sí y dieron lugar a una primera, aunque efímera camada de revistas institucionales específicas de filosofía y una serie de más amplias colecciones editoriales. Tomaremos en cuenta entonces una serie de artículos y libros que permiten dar lugar a esta discusión entre proyectos filosóficos rivales a partir de dos ejes de disputa, fuertemente involucrados entre sí: sobre la autonomización y la profesionalización disciplinaria.

En el marco de este artículo, considero el proceso de profesionalización determinado por ciertas marcas que en buena medida responden a una mirada teleológica desde la configuración académica actual; es decir, teniendo en cuenta cuáles son hoy en día los índices de profesionalización, bajo la pregunta ¿de qué manera estos índices fueron apareciendo paulatinamente? Sin embargo, como resultará obvio, los mismos proyectos de profesionalización disciplinaria aquí revisados

positivistas, Juan B. Justo, Buenos Aires: Punto Sur, 1990; Natalia Bustelo, «Hermanas abrazadas, filosofía y literatura en la reacción antipositivista», in: Alejandra Maihle, *Pensar al otro / pensar la nación vol. II*, La Plata: Al Margen, 2017. En esta dirección, desde la historia conceptual, Martín Cremonte habla de un “momento soreleano” alrededor de la revista *Inicial* (1923-1928). Martín Cremonte, *El momento soreleano: tesis de maestría* [inédita], Buenos Aires: UNSAM, 2018.

6 del Litoral, 1934, p. 20. Saúl Taborda, *La crisis espiritual y el ideario argentino*, Rosario: Instituto Social de la Universidad Nacional

nunca dejaron de proponer otras formas de interacción social y cultural más allá de estos mismos índices⁷.

Precisamente, esta última indicación nos lleva al segundo eje referido a la autonomización disciplinaria. Cada proyecto profesionalizador de quienes estuvieron a cargo de puestos de gestión en las carreras de filosofía se ocupó también de dar una definición sobre cuál debería ser la función de la filosofía como disciplina. Y, claro, con ello, esta definición tenía también un aspecto fuertemente negativo que permite observar la polémica con los proyectos rivales con la pregunta ¿de cuáles otros saberes debería autonomizarse la filosofía en Argentina para lograr profesionalizarse? O, en otras palabras, cómo la filosofía debe mantener a raya la relación con sus «hermanas» problemáticas: la ciencia, la literatura, la política, la religión.

La operación Alberini: el profesional escindido

Ya en 1914 la revista editada por el Centro de estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, *Verbum* (1912-1936) hacía la siguiente caracterización cómica pero respetuosa de su figura:

Alberini o de la filosofía. Él y la filosofía son una misma cosa: a simple vista no se distinguen uno de la otra. Unidos por un estrecho cordón umbilical, se asemejan a dos hermanos siameses. Alberini es un polemista formidable. Argumento que se encuentra al alcance de sus anteojos está perdido: lo desmenuza sin piedad. La historia de la Lógica se divide en dos ciclos: el pre-alberínico y el post-alberínico.⁸

En retrospectiva, este semblante irónico resulta altamente significativo. Efectivamente Alberini se declaró más tarde «hermanado» a la filosofía argentina por varios motivos. Uno de ellos, sin

7 Sobre los trabajos relativos a la profesionalización académica de las distintas disciplinas, si bien contamos con estudios sobre el proceso de profesionalización de las ciencias sociales –or distintos trabajos de Carlos Altamirano y Alejandro Blanco–, la historia –por Alejandro Cattaruzza, Alejandro Eujanian, Fernando Devoto y Nora Pagano– y los estudios literarios –a cargo de Altamirano y Sarlo y más recientemente por Verónica Delgado; sin embargo, aún no hay trabajos específicos sobre el proceso de institucionalización de la filosofía en Argentina. Desde la década del diez cuando se hablaba de una «naciente» filosofía argentina, hasta las décadas del '30 y el '50, cuando, bajo diferentes condiciones, por ejemplo, Alberini y Romero, coinciden en afirmar una «normalización» de la disciplina en la Argentina, encontramos quizás algunos diagnósticos al respecto, aunque escasamente justificados. Biagini trazó un mapa de las revistas y de otros indicadores académicos de la actividad en Argentina, como ser congresos, traducciones, exportación de profesores. Por lo que, con todo, aún no contamos con trabajos sobre la profesionalización de la disciplina. Dante Ramaglia propuso también ciertas hipótesis al respecto para pensar los cambios en la disciplina hacia 1918. Específicamente sobre las revistas de filosofía y su profesionalización seguimos de cerca el texto de Cassini sobre este tema publicado en 1998 y el trabajo más general de Romanos de Tiratelo de 2008. Carlos Altamirano, «Entre el naturalismo y la psicología: el comienzo de la 'ciencia social' en la Argentina», in: Federico Neiburg y Mariano Plotkin (eds.), *Intelectuales y expertos: la constitución del conocimiento social en Argentina*, Buenos Aires: Paidós, 2004; Alejandro Blanco, *Razón y modernidad: Gino Germani y la sociología en la Argentina*, Buenos Aires: Siglo veintiuno, 2006; Alejandro Cattaruzza y Alejandro Eujanian, *Políticas de la historia: Argentina 1860-1960*, Madrid: Alianza, 2003; Fernando Devoto y Nora Pagano, *Historia de la historiografía argentina*, Buenos Aires: Sudamericana, 2009; Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo, *Ensayos argentinos: de Sarmiento a la vanguardia*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1983; Verónica Delgado, *El nacimiento de la literatura argentina en las revistas literarias (1896-1913)*, La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2006. Dante Ramaglia, «Condiciones y límites del proceso de institucionalización de la cultura filosófica argentina a comienzos del siglo XX», *Solar*, 6, 2010, p. 13–39; Alejandro Cassini, «Los caminos hacia la profesionalización de la filosofía: las revistas argentinas de filosofía en el último cuarto de siglo», *Cuadernos de Filosofía*, 43, 1998; Susana Romanos de Tiratelo et al., *Revistas argentinas de humanidades y ciencias sociales*, Buenos Aires: INIBI, 2008.

8 Roberto F. Giusti, «De gestis virorum illustrium Facultatis», *Verbum: órgano del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras*, 23, 1914, 27–35.

duda muy cierto, debido a su larga carrera a través de diferentes cargos dentro de la Facultad de Filosofía y Letras porteña.

Cuando era estudiante comenzó desempeñándose como bibliotecario de esta facultad hasta recibirse en 1909. Sus primeros trabajos aparecieron a partir de 1908 en publicaciones como *Nosotros*, *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, *Archivos de Psiquiatría y Criminología* y en la *Revista de ciencias políticas*. Desde 1912, a sus 26 años, fue director interino de la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*. Su ingreso como profesor universitario se dio en 1918 cuando fue nombrado profesor adjunto de 'Psicología' durante la renovación del claustro propulsada durante el decanato de Alejandro Korn (1860-1936). También dentro de la facultad porteña, en 1920 asumió en la recién creada cátedra de 'Introducción a los estudios filosóficos' y dos años después como titular en 'Psicología II'. En 1923 tomó un nuevo cargo docente y enseñó 'Gnoseología y metafísica' en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación en La Plata. Sobre su ascendente presencia, por ejemplo, Carlos Cossio (1903-1987) sostuvo que ya alrededor de 1920 Coriolano Alberini contaba a la par de Alejandro Korn con sus propios seguidores discipulares.

Al mismo tiempo desarrolló una rápida carrera a través de distintos cargos de gestión universitaria. Desde 1918 fue varias veces Consejero Académico y Delegado al Consejo Superior. Luego de los decanatos de Korn (1918-1921) y Ricardo Rojas (1921-1924), en 1925 asumió el cargo por primera vez hasta 1928. A partir de esta fecha pasó a ser vicerrector de la UBA, para luego volver a ser decano de FFYL entre 1931 y 1932 y, luego, una vez más, por tercera vez, entre 1936 y 1940. Fue también en 1928 el creador y primer director del Instituto de Filosofía de esta facultad hasta retirarse en 1946, sólo reemplazado de manera interina por Luis Juan Guerrero durante los años en que Alberini ejerció su último decanato.

Su proyecto insistió en una disciplina filosófica emancipada de la ciencia, la literatura y la política⁹. Éste fue sin duda el mensaje principal del ciclo de conferencias locales e internacionales que inició asumido su primer mandato en una serie de reconocimientos que se daban por primera vez a un filósofo local. La primera conferencia fue dictada a mediados de 1926 cuando Alberini partió a Estados Unidos para participar del VI Congreso Internacional de Filosofía en la Universidad de Harvard como delegado argentino¹⁰. Acompañado por su joven esposa, una exalumna suya, este viaje constituía la primera participación de un filósofo local en un congreso internacional especializado que también tuvo como objetivo conocer el sistema universitario europeo. De modo que más tarde, ese mismo año, viajó a Italia, en donde asistió a clases de Giovanni Gentile y conoció a Benedetto Croce. Al finalizar el año fue invitado por la Sociedad Filosófica Francesa para dar una conferencia en París. En Francia también visitó a Meyerson

9 En estas cruzadas, sobre todo fue remarcado el autopoicionamiento que posteriormente también Alberini buscó resaltar como el gran profesionalizador anti-positivista de la filosofía argentina: Clara Ruvituso, «Pensamiento filosófico, inserción universitaria e idearios políticos en Alejandro Korn y Coriolano Alberini», in: Osvaldo Graciano y Germán Soprano (eds.), *El Estado argentino y las profesiones liberales, académicas y armadas*, Rosario: Prohistoria, 2010, 114-39; Mauro Donnantuoni Moratto, «El antipositivismo y la formación de un nuevo discurso filosófico en Coriolano Alberini», *Revista de filosofía y teoría política*, 45, 2014.

10 En 1926 fue el primer profesor argentino a asistir a un congreso internacional de filosofía. Además, Alberini fue uno de los primeros que publicó la totalidad de sus artículos en medios universitarios y revistas bastante específicas. A lo que se suma que también en estos años Alberini también fue el primer filósofo local en publicar en una revista profesional de filosofía como *The Monist* (Illinois, 1890-1936; 1962-): Coriolano Alberini, «Contemporary philosophic tendencies in South America, with special reference to Argentina», *The Monist*, 37, 3, 1927, 328-334.

y a Bergson. Luego, en Alemania, se volvió a encontrar en Berlín con Einstein –a quien había recibido en su visita a Argentina en 1925- y, más tarde, gracias al contacto provisto por Astrada, en Friburgo se entrevistó con Husserl y con Heidegger. Por último, en Múnich conoció personalmente a Spengler. A diferencia de Saúl Taborda, Luis Guerrero y Carlos Astrada que viajaron para completar sus estudios durante esos mismos años, Alberini –quien tenía unos cuarenta años como Taborda- realizaba ya una serie de conferencias como decano por cada ciudad por la que pasaba.

Estas conferencias publicadas en distintas revistas señalaban un cambio respecto a su producción anterior, consistente sobre todo en reseñas y comentarios producto de cierta lectura. Se diferenciaban por el tipo de intervención que proponían a partir de conferencias dictadas desde sus puestos de gestión que luego eran publicadas. Por esto, y a pesar de su enorme dispersión, adquirirían un tono casi prescriptivo. De modo que su proyecto profesionalizador puede rastrearse diseminado en varios textos.

En primer lugar, cuando asumió por primera vez este puesto, los impulsores de la revista de vanguardia literaria *Martín Fierro* (1924-1927) consideraron este hecho altamente auspicioso. Según sus esperanzas, el nuevo mandato de Alberini era la oportunidad de que las salas de la facultad se abran a «los más altos cultores de las nuevas corrientes estéticas»¹¹. Sin embargo, Alberini se alejó súbitamente de su leves referencias líricas y estéticas para de hecho comenzar a criticarlas por la necesidad de confeccionar una práctica filosófica profesional con mayor claridad y menos retórica.

Como se desprende de su discurso frente a las autoridades, éste es entonces también su proyecto como decano de la universidad en contra del «anti-intelectualismo» esteticista. Desde múltiples artículos, conferencias y entrevistas, Alberini impuso una visión al respecto. De modo que, si bien se trató de una tendencia general dentro de varias revistas universitarias, y por ejemplo Korn había sostenido una crítica la «efervescencia retórica» de Bergson, finalmente fue Alberini como filósofo y decano quien capitalizó esta cruzada des-estetizadora¹².

«Las vaguedades retóricas del vitalismo contemporáneo nos están llevando a una nueva cultura bizantina, que no será la pedantería del cerebro pero de hecho corre el riesgo de convertirse en pedantería de la médula a fuerza de querer exaltar a Don Juan frente a Sócrates. Es precisamente lo que ha hecho Ortega y Gasset. Como suele ocurrir, los discípulos han abusado del pensamiento del maestro».¹³

En segundo lugar, Alberini solía presentar la función social que debían adquirir filósofos por su independencia política: «los filósofos tienen el deber de no dejarse perturbar por las pasiones colectivas de un momento determinado, así sea el más dramático»¹⁴. Respecto a esto mismo, cinco páginas después en el mismo texto, sostenía: «La convicción filosófica se dogmatiza al

11 José de España, «El Dr. Alberini, amigo de la cultura», *Martín Fierro*, 30-31, julio de 1926, 10.

12 Alejandro Korn, «La filosofía argentina», *Nosotros*, 219–220, 1927, 52–68. Sobre estos cambios en las revistas sobre filosofía, ver: Lucas Domínguez Rubio, «La profesionalización de la filosofía a través de sus revistas», *Información, cultura y sociedad*, 38, 2018, p. 13–40.

13 Coriolano Alberini, «La Reforma universitaria y la Facultad de Filosofía y Letras», *Universidad: revista de la Universidad del Litoral*, 56, 1931, 5.

14 Coriolano Alberini, «La filosofía y las relaciones internacionales», *Síntesis: artes, ciencias y letras*, 2, 1927, p. 15.

trocarse en la creencia militante [...] la petrificación utilitaria o académica de los productos del espíritu puede destruir la fecundidad del espíritu».¹⁵

Sin embargo, la crítica a esta autonomización de la filosofía no tardó en llegar. A partir de este momento es posible encontrar críticas directas al desenvolvimiento de Alberini dentro de la gestión universitaria; es decir, contra «quien ha convertido una Facultad en un cacicazgo e introducido en ellas las peores mañas en el arte nada lírico de doblar a los hombres y acaparar los beneficios»¹⁶. Por eso, ahora, un poco más de diez años después, las referencias a Alberini que hicieron Giusti y Bianchi desde *Nosotros* no fueron nada benévolas. Principalmente, le criticaban hasta ese momento haber logrado una meteórica carrera docente que continuó dentro de la gestión, desde la revista, la facultad y la universidad, mientras sólo había publicado «dos monografías de estudiante» y carecía de una obra sustantiva.

Sin embargo, a pesar de sostener con orgullo su «bella inutilidad», Alberini mismo debía expedirse respecto sobre su funcionalidad social. En esta línea, Alberini sostuvo que «las disciplinas que se estudian en esta casa son gloriosamente inútiles»¹⁷, «sin embargo, son las únicas capaces de dar al país una personalidad espiritual». De modo que la historia, la literatura y la filosofía son las que «permiten al hombre forjarse la ilusión de que es una persona». De este modo mucho más mediado, al menos retóricamente también Alberini sostiene que la función de sus trabajos y sus clases consistía en contribuir a conformar una identidad nacional. A diferencia de sus predecesores, explicitaba el modo en que debía hacerlo un filósofo especialista, profesional, en su función de profesor.

Aunque exagerada, la hipótesis de Alberini -luego difundida contra los sucesivos contextos de politización estudiantil por su discípulo Diego Pro- resulta clara. Mientras la Reforma universitaria fue sólo una reforma dentro de los claustros frente reclamo común de profesores profesionales, la «reacción positivista» tuvo una repercusión cultural mayor. Por lo que, al pasaje citado anteriormente, agregaba:

En todo caso, si hay quien siente la voluptuosidad de cultivar apostolados referentes a ideales inconclusos, bueno es que lo hagan en la calle, en la tribuna o en los partidos. Mas no se convierta la Universidad en arena política; de lo contrario, las necesidades de la acción pragmática perturbarán la específica vida de la casa. La existencia pasional sobre tales métodos traerá una recrudescencia del pragmatismo argentino en la Universidad.¹⁸

Efectivamente, desde su primera asunción como decano, atacó teórica y prácticamente este politicismo; como sabemos, por ejemplo, procurando quitar de los programas académicos cualquier texto vinculado al marxismo¹⁹. Desde este punto de vista, la «reacción antipositivista»

15 *Ibid.*, p. 20.

16 Roberto Giusti, «A propósito de un discurso universitario», *Nosotros*, 62, 234, 1928, 277–80.

17 Coriolano Alberini, «Presentación de Ortega y Gasset», *Síntesis* IV, 10, 1928, p. 17.

18 Coriolano Alberini, «La Reforma universitaria y la Facultad de Filosofía y Letras», *ibid.*, p. 6.

19 Lejos de ser una posición aislada, ésta era compartida por algunos grupos estudiantiles. Entre ellos, los jóvenes que editaban la revista *Megáfono* (1930-1934) que se presentaba como una revista «reformista» de la «nueva generación» fuertemente crítica de la producción «fragmentaria e insincera» que la nueva generación había producido hasta ese momento. Básicamente compartían el diagnóstico de Alberini: la nueva sensibilidad fracasó, precisamente a causa del «diletantismo y [la] superficialidad», «y en eso se asemejaron a los atacados hombres de letras que platicaban filosofía de filosofía en las puertas de un comité»; «Editorial», *Megáfono*, 8, agosto 1931, p. 7. Su conclusión contra los «neo-sensibles» era: «confirmados en lo erróneo de toda construcción *a priori* de la cultura de un país, nos limitamos a marcar un muchas veces repetido pero esencial axioma de metodología

era entonces la que incluía un reclamo de «Reforma universitaria». Ahora las ideas «interesan por ellas mismas y no como simples instrumentos de la acción inmediata». Esta es la concepción de Alberini de la «verdadera filosofía».

Con profesores graduados dedicados a su tarea, revistas no periodísticas sino universitarias y el hecho de que «ya no dependemos de traducciones», Alberini caracteriza una nueva función del filósofo como especialista y docente. El cambio está dado en que ahora la filosofía no es recibida en forma tardía y de segunda mano. Mientras, como señalamos, para Korn, el intelectual-filósofo tiene que concienciar y promover valores en contacto con otras esferas sociales, en cambio, para Alberini, el lugar del filósofo es el de la docencia. Por lo que también es dentro de ella en dónde hay que evaluar el éxito del proceso.

Ello prueba que ya nos estamos alejando del viejo tipo de profesor latinoamericano, siempre entregado a múltiples ocupaciones heterogéneas, fundamentalmente profesional de la medicina o eterno aspirante a ministro o diputado. Por lo que toca a la cultura superior, cabe presumir que tiende a declinar el reinado del diletantismo y de las vocaciones imprecisas.²⁰

Si le creemos a su operación de autopoicionamiento, Alberini pudo atravesar en importantes puestos de gestión diferentes procesos políticos y culturales. Primero, como decano durante la presidencia de Alvear y el yrigoyenismo, luego también como decano durante la década del treinta mientras diversas instituciones y universidades fueron intervenidas. Más tarde como partícipe cercano de algunas entidades culturales fascistas y luego con elogios a Perón y su ministro Ivanissevich. Con todo, es cierto que, como fuimos señalando, sus gestos políticos no pueden ser rastreados desde sus textos, discursos y notas que se conservaron. Desde esta perspectiva, la filosofía no debía tener hermanas, y debía huir de sus vínculos con la ciencia, la literatura y la política.

La operación Francisco Romero: un liberalismo con bases fenomenológicas

Como recordaba Aníbal Sánchez Reulet, inicialmente la imagen de un militar de uniforme al frente de una clase de filosofía resultó chocante para la generación reformista de estudiantes, pero, hasta lo que sabemos, sólo hasta ahí existió algún tipo de resquemor al respecto. Finalmente, en 1931 Francisco Romero se retiró del ejército para dedicarse a la enseñanza y a la investigación filosófica. Además, coincidió también con el momento en que eligió dejar de lado la escritura de poesía, aunque de todas formas siguió publicando numerosos artículos sobre crítica literaria -en revistas como *Nosotros*, *Megáfono* (1930-1934) y *La vida literaria* (1928-1932)- y a partir de esos años integró el consejo de redacción de la revista *Sur*. Si bien es claro que -a diferencia de Coriolano Alberini- Francisco Romero no propuso un gesto de quiebre explícito entre filosofía y literatura, esta intención personal de abandonar una disciplina para abrazar a la otra en 1931, sin insistir en la existencia de vínculos constitutivos profesionales, resulta altamente significativa.

«Acallada poco a poco la polémica antipositivista» -sostuvo más tarde Romero respecto a este período- «la filosofía hispanoamericana empieza a entrar en sus cauces normales». De esta manera, a diferencia de Alberini, con su llegada tardía al ámbito académico y su escasa

intelectual: seriedad. [...] La milicia política nos parece contraria a la Reforma universitaria»; «Editorial», *Megáfono*, 9, diciembre 1931, 62. Desde estos puntos de vista, el colectivo de *Megáfono* sostenía que 'Reforma universitaria' refería únicamente a «teoría de la universidad», por lo que criticaban también «pragmatismo» estudiantil y defendían las jerarquías universitarias.

20 Coriolano, Alberini, *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*, La Plata: Instituto de Estudios Sociales y del Pensamiento Argentino-Universidad Nacional de la Plata, 1966, p. 74.

participación de las publicaciones y agrupaciones previas, él mismo se autoposicionó en un momento posterior de la batalla contra la presencia hegemónica del positivismo. Este gesto involucraba también la búsqueda de un nuevo tipo de referencias intelectuales. Según Romero, ya no se trataba de retrotraerse específicamente a autores clásicos o contemporáneos con los fines de lo que Dotti llamó «*philosophia militans*», por ejemplo bajo la forma de una «vuelta a Kant», sino, de ahora en más, la tarea en ciernes consistía para Romero en difundir y discutir la nueva filosofía contemporánea, por lo que, durante años, siguió ejerciendo la crítica bibliográfica y la exposición sistemática de diferentes autores en casi todos los casos alemanes.

En sus permanentes revisiones, Romero también explicó la nueva «normalidad» en función de su nuevo cauce institucional, específicamente logrado gracias a tres o cuatro nuevas plataformas culturales y filosóficas que, según él, partieron de la herencia de su maestro Alejandro Korn y luego tuvieron al propio Francisco Romero entre sus principales promotores. Él mismo destacó así la importancia filosófica de dos instituciones fundadas por su maestro que funcionaron fuera de la academia: la Sociedad Kantiana de Buenos Aires y el Colegio Libre de Estudios Superiores, y, en tercer lugar, luego de la muerte de Korn, la Casa del Pueblo del Partido Socialista y la Universidad Popular Alejandro Korn (UPAK), institución que de manera discontinua organizó ciclos de conferencias y cursos sobre problemas culturales.

Queda claro entonces en el tenor de estas instituciones que Francisco Romero no descuidó en ningún momento su preocupación divulgadora. Respecto al CLES, dice Romero que es una «institución con la cual nos consolamos de la Universidad», para referirse principalmente a las nuevas políticas de intervención gubernamental que sufriría la facultad a partir de 1930. Fue entonces en 1939 cuando, con un gesto de cierto malestar, Romero publicó un texto que renegaba de su tono de «manifiesto». Por un lado, en clave antimarxista, allí Romero reconocía la afortunada ausencia de una filosofía científicista que niegue el resto de los pensamientos. Según él, la caída de este «empirismo racionalista totalitario» se ha debido a su incapacidad de tomar como objeto de estudio los valores, sentimientos, creencias, opiniones y otros elementos culturales que hacen a las distintas «concepciones del mundo». Por esto, por otro lado, su «manifiesto» afirmaba la importancia de la filosofía como disciplina. Negar la importancia de la filosofía equivale a estar afirmado en una «concepción del mundo» que se considera legítima por sobre todas las cosas, ya sea porque afirma conscientemente su suficiencia teórica o porque con ingenuidad desconoce sus límites.

Romero no se refiere aquí a un contexto argentino regido todavía por una «concepción del mundo» utilitarista, sino vinculado a un retraso en la llegada de las nuevas ideas respecto al cual la función de la filosofía debe ser la actualización constante del diálogo intelectual y su injerencia en el pensamiento nacional. Por eso, como él mismo reconocía, en relación con el establecimiento «normal» de la filosofía hacía falta una tarea de gestión cultural mucho más amplia de apertura, opuesta al repliegue en una búsqueda interna de la nacionalidad en la que se habían inmerso numerosos filósofos y pensadores²¹. De manera que, bajo este programa, y como

21 Ésta fue entonces la intención de Romero al finalmente compilar sus primeros artículos pedagógicos de divulgación en *Nosotros*. En la introducción sostuvo respecto a este gesto que le interesaba: «Los ensayos y notas recopilados en este volumen están entresacados de una producción continua y relativamente vasta, proseguida a lo largo de unos cuantos años. Algunos de los asuntos tratados eran poco o nada conocidos entre nosotros en la fecha de la publicación original»; Francisco Romero, *Filosofía contemporánea*, Buenos Aires: Losada, 1941. En su mayoría consistieron en lecturas de textos que reponían los sistemas de determinados filósofos: sobre Dilthey, sobre Vorländer, sobre Tilgher y otros «relativistas contemporáneos», Hartmann, Husserl, Ueberweg, Herman Driesch, Hans Vahinger, Harald Hoeffing, Kulpe, Keyserling, Natorp, Wilhelm. A los que sumaba algunas revisiones pedagógicas de filósofos clásicos como Leibniz y Schopenhauer. Con lo cual, desde temprano, podía

sostuvieron sus alumnos, Francisco Romero elaboró sus ensayos sobre la 'persona' en oposición a los extremismos de izquierda y de derecha.

A través de toda su tarea de estudio y revisión de la filosofía alemana, Romero se especializó en Husserl, Dilthey, Hartmann, Freyer y Scheler. Fue el enfoque gnoseológico escogido el que lo llevó tanto a una reflexión constante sobre la filosofía de la cultura como a la antropología filosófica en estrecha relación al enfoque gnoseológico y la noción de «concepción del mundo» (*Weltanschauung*). Pero a este continuo interés gnoseológico, Francisco Romero fue el único filósofo local en sumar sin mayores referencias lo que en Francia comenzó a desarrollarse como 'personalismo' y más tarde logró continuidad en la Universidad de Browne en los Estados Unidos.²²

Según la lectura personalista bastante instalada entre Francisco Romero y sus allegados, tanto el vitalismo –irracional y fascista– como el comunismo ruso –positivista– parecían diluir a la «persona». Por fuera del marxismo, que por estos años no participaba de los programas universitarios, básicamente se trata de dos derivas fenomenológicas, opuestas teórica y políticamente. Abandonado el neokantismo, con posterioridad al acercamiento de los intereses vitalistas –puntualmente de Nietzsche, Sorel, Bergson, y Simmel (en ese orden)– a la estética de vanguardia, surge una paulatina introducción del existencialismo, que convive de hecho junto a Bergson hasta al menos el Congreso de Filosofía de 1949. La segunda tendencia se mantiene más cercana a la fenomenología, en el concepto de 'visión del mundo' y de allí se interesó por una tardía lectura de Dilthey, el personalismo y la obra de Hartmann. El interés de esta segunda deriva por el existencialismo se concretó en Argentina recién con la paulatina aparición de los textos de Sartre en la revista *Sur*.

Contra el marxismo-positivista y el existencialismo heideggeriano-organicista, Romero sostuvo que, de manera opuesta al análisis atómico que llevaba a cabo el positivismo en su racionalismo ingenuo, por el contrario, las nuevas construcciones filosóficas «sintéticas» poseían una temeraria tendencia que se acercaba peligrosamente al irracionalismo. De modo que éste se muestra como uno de los principales problemas políticos que se debe tener en cuenta en un contexto en que «de la perfecta racionalidad hemos saltado a la irracionalidad suma». En buena medida, por esto, al igual que Alberini, Francisco Romero sostuvo que la filosofía debía apuntar a problemas universales y considera que no debe hablarse estrictamente de «filosofía argentina».

Desde este punto de vista, la filosofía como disciplina debía emanciparse de la ciencia, la literatura y la religión. También de la política, pero, como tuvo que reconocer sólo unos años después, Francisco Romero no tenía más opción que admitir que la política nacional e internacional tenían una irrupción directa dentro de los claustros e incluso dentro de la misma

observarse su predilección por la filosofía alemana contemporánea.

22 Por su amistad con Victoria Ocampo y su pertenencia al núcleo de *Sur*, Francisco Romero conoció desde sus inicios la revista *Esprit* (1932-1941) editada en París por Emmanuel Mounier. Victoria Ocampo se transformó en una seguidora de este liberal cristiano a quien Romero no citó directamente, pero sí a sus repercutores norteamericanos respecto a quienes esbozó su obra más sistemática en un diálogo que se mantendría al menos durante dos décadas más. Como el mismo Mounier lo dice en su artículo traducido en *Sur*, se trata de una filosofía que atenta contra el «impersonalismo político», «enoja» al liberalismo francés, se reformula como «socialismo humanista» y se considera totalmente opuesta al materialismo marxista. Emmanuel Mounier, «La tradición del personalismo francés», *Sur*, 9, 57, 1939, p. 76-81. Efectivamente en un inicio, desde *Sur* se entendió el personalismo como una opción al marxismo: Nicolai Berdaiev, «Personalismo y marxismo», *Sur*, 5, 13, p. 7-39.

teoría. Aunque, después de 1956, ya instalado en un lugar de consagración académico, como admite en su correspondencia, pudo dedicarse a la práctica «pura» de la disciplina.

La autonomía quebrada: momentos de determinación intelectual

Con las consideraciones realizadas, los primeros años de la década del treinta dieron lugar en Argentina a los primeros proyectos profesionalizadores de la filosofía como disciplina que la pensaban autonomizada tanto de la política como de la ciencia y la literatura. Los proyectos filosóficos que marcaron los lineamientos académicos a partir de 1930 hasta al menos 1955 comenzaron pugnando por una autonomización de la disciplina que al poco tiempo se volvió imposible. La guerra civil española y el advenimiento del fascismo llevaron a distintos filósofos a proponer vínculos directos entre sus opciones teóricas y políticas, o, por el contrario, en el caso de Alberini, afirmar en la teoría y en la práctica su total independencia.

Como señalaron tanto Leticia Prislei como Andrés Bisso, si bien en un primer momento el fascismo italiano pareció ser aceptado como una opción política más, en cambio, el auge del nazismo y del antisemitismo llevó a una fuerte politización intelectual que se volvió inevitable con el comienzo de la guerra civil española²³. Dentro del arco intelectual, también los filósofos que venimos siguiendo tomaron sus respectivas determinaciones políticas. Mientras Homero Guglielmini ya mostraba una militancia firme cercana al nacionalismo desde su regreso de los Estados Unidos, de diferentes maneras, tanto Coriolano Alberini como Francisco Romero esbozaron sus posiciones a partir de 1937.

Como señalamos, Coriolano Alberini no justificó ni teórica ni explícitamente su posición desde su producción textual. Quizás podemos pensar que no se trató necesariamente de un ocultamiento, sino que fue parte de su estrategia intelectual, según la cual el discurso teórico no debería politizarse; como un modo de intentar –de manera coherente con su propuesta sobre la función del letrado– escindir la práctica política de la teórica. Sin embargo, por un lado, como apuntamos, como decano intentó poner a buen resguardo los programas universitarios de todo material marxista, incluso de un marxismo de alta calidad académica como el de Rodolfo Mondolfo (1877- 1976), a quien Alberini contribuyó a traer a la Argentina. Por otro, en aquel momento, el surgimiento de nuevas instituciones y revistas referentes a la situación italiana llevaron a casi todos los ítalo-argentinos a definirse. En junio de 1937 se formó en Argentina la primera plataforma oficial pro-fascista vinculada al consulado italiano: la Agrupación Argentina Amigos de Italia. Entre los filósofos locales, un octogenario Rodolfo Rivarola (1857-1942) aparecía como miembro honorario de la comisión consultiva junto al en ese momento decano de la Facultad de Filosofía y Letras, Coriolano Alberini. Siguiendo el texto de Prislei, a esto se sumaba que Manuel Gálvez utilizó en estos años la Facultad de Filosofía y Letras para presentar a algunos intelectuales filo-fascistas que llegaban de Italia²⁴. En la misma línea, Alberini recibió dos polémicas distinciones. La más discutida de ellas como doctor *honoris causa* de la Universidad de Leipzig durante el nazismo –por lo cual los estudiantes comunistas se comenzaron a referir a él como «Dr. Nazi»–, y, la segunda, como *Commendatore* de la corona italiana durante el gobierno de Mussolini. Sobre estas notas, solo después de su fallecimiento, el ensayista Arturo

23 Sigo: Andrés Bisso, «El antifascismo argentino : Imagen de redención ‘democrática’ de la sociedad civil en la Argentina fraudulenta y militar de los años 30 y 40», *Trabajos y Comunicaciones*, 26/27, 2001, 211–32. Leticia Prislei, *Los orígenes del fascismo argentino*, Buenos Aires: Edhasa, 2008.

24 Leticia Prislei, «Redes intelectuales ante el fascismo: polémicas culturales y políticas acerca de las leyes raciales italianas y los exilios en Argentina», *Pasado y Memoria: Revista de Historia Contemporánea*, 11, 2012, p. 93–113.

Capdevila (1889- 1967) recordó con cierta ironía a «su maestro»; por un lado, remarcó que, en su temprana estancia en Italia, Alberini «no le negó sus reverencias» al entonces Ministro de Instrucción Pública de Mussolini, Giovanni Gentile, mientras, por otro lado, le interesó recalcar que Alberini era afecto a los chistes de judíos.²⁵

A esto se sumó que, durante las décadas de su accionar en la Facultad, fue Alberini, con un apoyo inicial de Alejandro Korn, quien pugnó por incorporar la filosofía medieval a las facultades de Buenos Aires y La Plata como un modo de superar el positivismo mediante los estudios clásicos, en batalla directa con los científicos que veían esto como una pérdida de tiempo. De este modo, al mismo tiempo, Alberini también propició el ingreso de una serie de profesores tomistas vinculados con asociaciones franquistas. Entre ellos, se destacó Tomás Casares (1895-1976), vicedecano del tercer período de Alberini al frente de la facultad porteña y un aliado de Alberini dentro de la política universitaria. Demás está recordar que Casares ingresó como profesor suplente en 1928 a la cátedra de ‘Introducción a la filosofía’ que estaba a cargo de Alberini mientras participaba como redactor de la publicación nacionalista *La Nueva República* (1928-1931) dirigida por Rodolfo Irazusta. Entre 1930 y 1931 dirigió la revista *Criterio*. Durante la dictadura militar del General José Félix Uriburu fue nombrado decano de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata por un tiempo, ya que luego, cuando Atilio Dell’Oro Maini fue puesto como interventor de la provincia de Corrientes, Casares ocupó allí también funciones como ministro provincial.

A los fines de este artículo, el recorrido de Casares resulta relevante para tener en cuenta lo que pasó en la década siguiente. Especialmente a partir del golpe militar de 1943, la intervención universitaria permitió el ingreso de una importante cantidad de profesores tomistas, nacionalistas y franquistas, en buena medida alentada por Casares y al menos permitida por Alberini. Entre los nuevos nombres que ingresaban al claustro docente, se destacaron Alberto Baldrich (1898-1982), Juan Sepich (1906-1979), Octavio Nicolás Derisi (1907-2002), Hernán Benítez (1907-1996) e Ismael Quiles (1906-1993). De esta manera, la filosofía académica pasaría a acercarse con fuerza a una hermana que ingresaba de a poco a los claustros y tendría una nueva visibilidad a partir del peronismo: la religión.

En el caso de Romero, paulatinamente a partir de 1938 intervino de manera más directa desde su producción teórica en la discusión sobre el individuo y la sociedad que traían los distintos acontecimientos políticos y una consistente producción adversa que cada vez ganaba más espacios académicos y culturales. De este modo, Francisco Romero sí hizo explícitas sus adhesiones políticas con su participación dentro de las plataformas vinculadas a la Unión Democrática; de la cual, por ejemplo, entre los filósofos, también participó un joven Mario Bunge (1919-). Si bien Francisco Romero realizó un reconocido apoyo, no lo hizo mediante conferencias, discursos o artículos de análisis coyuntural. En cambio, sí lo hizo en función de editor e impulsor de publicaciones periódicas, libros e instituciones, mientras buscó permanentemente una justificación teórico-filosófica de ellas con una fuerte reflexión sobre la noción de ‘persona’ primero en relación con el antifascismo, luego respecto al peronismo y más tarde también contra el comunismo, en lo que significó una politización creciente que se haría cada vez más visible en su producción teórica.

25 Arturo Capdevila, «Semblanza de Coriolano Alberini», in: Coriolano Alberini, *Escritos de ética*, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1973.

Cerraremos, el presente artículo haciendo una alusión al proyecto, en su momento todavía marginal, de Mario Bunge y su revista *Minerva* (1944-1945); en tanto desde este punto de vista, la Filosofía debería volver a hermanarse con la Ciencia.

Al año siguiente, cuando lanzó en 1944 ya recibido como físico su revista *Minerva* (1944-1945), Mario Bunge sabía entonces cuál era su ámbito de incidencia. Junto a él, impulsó esta publicación Risieri Frondizi (1910- 1985), quien recientemente había concluido sus estudios en la Universidad de Michigan y por lo tanto estaba familiarizado con la filosofía anglosajona. Por esto, se trató de una publicación atípica para el momento dentro de la serie de revistas sobre filosofía que desde fuera de la academia emprendió una militancia específica contra la línea fenomenológica que en aquel momento predominaba en las universidades de Buenos Aires y La Plata.

Pero *Minerva* no se propone ser una revista común de filosofía. *Minerva* renace ahora, después de siglos, porque la razón peligra. Peligro de muerte y –lo que es peor– de suicidio. Y, nace, como la hija de Zeus, armada y combatiente. Armada de razón y combatiendo por la razón y contra el irracionalismo. El dilema filosófico de nuestro tiempo no es ya el origen del conocimiento. Es el problema del valor del conocimiento, de la razón, de la Ciencia y de la Filosofía.²⁶

Como se repite luego a lo largo de los cinco números de la revista, y haciendo referencia directa a su contexto cultural y universitario, se trata también de un problema político de la «civilización». Con todo, no defendió explícitamente una determinada concepción de la filosofía. Por eso, su revista no estuvo especialmente dirigida a la definición de los campos epistemológicos, nociones matemáticas y los problemas del lenguaje, sino principalmente ejercer una función negativa contra el irracionalismo filosófico. Esta afirmación no quita el hecho de que los artículos constructivos y positivos sobre el Círculo de Viena, la filosofía científica y la epistemología hayan tenido un lugar central. Probablemente, el artículo del austríaco Lindemann sobre el Círculo de Viena debe ser considerado una de las primeras noticias locales al respecto.

Con esto, el cumplimiento de los cien años del nacimiento de Nietzsche dio lugar a una serie de conferencias y publicaciones en el tono con el que veinte años antes los pensadores locales se habían expedido sobre Kant; entre las cuales se destacó la aparición del libro de Astrada, *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (1945), pero que también contó con el aporte de Francisco Romero, «Nietzsche a lo lejos» (1944) y el *Nietzsche* de Martínez Estrada de 1947. El joven Mario Bunge también aprovechó la oportunidad para atacar a la «esfinge sin enigma» que todos homenajearan. Pero la crítica era más amplia y aprovechaba para extenderse a toda una rama del pensamiento de indagación alemán. Obviamente, una vez más, atacar al referente internacional involucraba la desclasificación de sus seguidores locales, en relación con quienes la revista no ahorró calificativos: «charlatanes de feria, ilusos entusiastas» y agrega «algunos axiólogos desmemoriados». Como vemos, bajo los estandartes de la filosofía alemana y la axiología prácticamente caían casi todos los filósofos a cargo de las distintas cátedras. El ingreso de la filosofía analítica al campo filosófico argentino no comenzó en términos pacíficos.

26 *Ibid.*

BIBLIOGRAPHIE

ALBERINI, Coriolano, «Contemporary philosophic tendencies in South America, with special reference to Argentina», *The Monist*, 37, 3, 1927, p. 328–334.

ALBERINI, Coriolano, «La filosofía y las relaciones internacionales», *Síntesis, artes, ciencias y letras*, 2, 1927, 5–23.

ALBERINI, Coriolano, «Presentación de Ortega y Gasset», *Síntesis IV*, 10, 1928, p. 11–20.

ALBERINI, Coriolano, «La Reforma universitaria y la Facultad de Filosofía y Letras», *Universidad: revista de la Universidad del Litoral*, 56, 1931, p. 5–7.

ALBERINI, Coriolano, *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*, La Plata: Instituto de Estudios Sociales y del Pensamiento Argentino-Universidad Nacional de la Plata, 1966.

ALBERINI, Coriolano, *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata - Proyecto CINAIE, 1981.

ALTAMIRANO, Carlos, «Entre el naturalismo y la psicología: el comienzo de la ‘ciencia social’ en la Argentina», in: Federico NEIBURG y Mariano PLOTKIN (eds.), *Intelectuales y expertos: la constitución del conocimiento social en Argentina*, Buenos Aires, Paidós, 2004.

ALTAMIRANO, Carlos y SARLO, Beatriz, *Ensayos argentinos: de Sarmiento a la vanguardia*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1983.

BERDAIEV, Nicolai, «Personalismo y marxismo», *Sur*, 5, 13), p. 7–39.

BIAGINI, Hugo, «Entrevista», in: Alejandro HERRERO y Fabián HERRERO, *Las ideas y sus historiadores: un fragmento del campo intelectual en los años noventa*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 1996.

BISSE, Andrés, «El antifascismo argentino : Imagen de redención ‘democrática’ de la sociedad civil en la Argentina fraudulenta y militar de los años 30 y 40», *Trabajos y Comunicaciones*, 26/27, 2001, p. 211–32.

BLANCO, Alejandro, *Razón y modernidad: Gino Germani y la sociología en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo veintiuno, 2006.

BUCHBINDER, Pablo, *Historia de las universidades argentinas*, Buenos Aires, Sudamericana, 2005.

BUSTELO, Natalia, «Hermanas abrazadas, filosofía y literatura en la reacción antipositivista», in: Alejandra Mailhe (comp.), *Pensar al otro / pensar la nación vol. II*, La Plata, Al Margen, 2017.

CAPDEVILA, Arturo, «Semblanza de Coriolano Alberini», in: Coriolano Alberini, *Escritos de ética*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1973.

CASSINI, Alejandro, «Los caminos hacia la profesionalización de la filosofía: las revistas argentinas de filosofía en el último cuarto de siglo», *Cuadernos de Filosofía*, 43, 1998.

CATTARUZZA, Alejandro y EUJANIAN, Alejandro, Políticas de la historia: Argentina 1860-1960, Madrid, Alianza, 2003.

De EspaÑA, José, «El Dr. Alberini, amigo de la cultura», Martín Fierro, 30-31, julio de 1926, p. 10.

CREMONTE, Martín, El momento soreleano: tesis de maestría [inédita], Buenos Aires, UNSAM, 2018.

DELGADO, Verónica, El nacimiento de la literatura argentina en las revistas literarias (1896-1913), La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2006.

DEVOTO, Fernando y PAGANO, Nora, Historia de la historiografía argentina, Buenos Aires, Sudamericana, 2009.

DOMÍNGUEZ RUBIO, Lucas, «La profesionalización de la filosofía a través de sus revistas», Información, cultura y sociedad, 38, 2018, p. 13-40.

DOMÍNGUEZ RUBIO, Lucas, Filosofía e historia en las primeras historias de las ideas argentinas proyectos intelectuales, académicos y políticos durante el proceso de profesionalización de la filosofía en Argentina (1912- 1955), Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires, 2018.

DONNANTUONI MORATTO, Mauro, «El antipositivismo y la formación de un nuevo discurso filosófico en Coriolano Alberini», Revista de filosofía y teoría política, 45, 2014.

DOTTI, Jorge Eugenio, «Las hermanas-enemigas», in: Las vetas del texto: una lectura filosófica de Alberdi, los positivistas, Juan B. Justo, Buenos Aires, Punto Sur, 1990.

Fronzizi, Risieri, «Direcciones de la filosofía norteamericana contemporánea», Cursos y conferencias, V, 7, 1936, 743-748.

GIUSTI, Roberto F., «De gestis virorum illustrium Facultatis», Verbum, órgano del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras, 23, 1914, p. 27-35.

GIUSTI, Roberto F., «A propósito de un discurso universitario», Nosotros, 62, 234, 1928, p. 277-80.

KORN, Alejandro, «La filosofía argentina», Nosotros, 219-220, 1927, p. 52-68.

Mounier, Emmanuel, «La tradición del personalismo francés», Sur, 9, 57, 1939, p. 76-81.

PRISLEI, Leticia, Los orígenes del fascismo argentino, Buenos Aires: Edhasa, 2008.

PRISLEI, Leticia, «Redes intelectuales ante el fascismo: polémicas culturales y políticas acerca de las leyes raciales italianas y los exilios en Argentina», Pasado y Memoria, Revista de Historia Contemporánea, 11, 2012, p. 93-113.

RAMAGLIA, Dante, «Condiciones y límites del proceso de institucionalización de la cultura filosófica argentina a comienzos del siglo xx», Solar, 6, 2010, p. 13-39.

ROMANOS DE TIRATEL, Susana, *Revistas argentinas de humanidades y ciencias sociales*, Buenos Aires, INIBI, 2008.

ROMERO, Francisco, *Filosofía de la persona*, Buenos Aires, [s.n.], 1938.

ROMERO, Francisco, *Programa de una filosofía*, Buenos Aires, Sur, 1940.

ROMERO, Francisco, *Filosofía contemporánea*, Buenos Aires, Losada, 1941.

RUVITUSO, Clara, «Pensamiento filosófico, inserción universitaria e idearios políticos en Alejandro Korn y Coriolano Alberini», in: Osvaldo Graciano y Germán Soprano (eds.), *El Estado argentino y las profesiones liberales, académicas y armadas*, Rosario, Prohistoria, 2010, p. 114–39.

TABORDA, Saúl, *La crisis espiritual y el ideario argentino*, Rosario, Instituto Social de la Universidad Nacional del Litoral, 1934.

TRAINE, Martin, «Los vínculos del instituto de investigaciones sociales de Frankfurt con la Universidad de Buenos Aires en los años 30», *Cuadernos de filosofía*, 49, 1994.

Filosofía en dos tiempos: Ortega y Gasset y la *Revista de Filosofía*

La philosophie en deux temps : Ortega y Gasset et le Revista de Filosofía

María Carla GALFIONE

La filosofía universitaria argentina inicia en las primeras décadas del siglo XX, marcadas por una convulsiva transformación del escenario nacional e internacional. Si entonces se destaca la impronta de Ortega y Gasset y su invocación a la juventud argentina como la «nueva generación» que debía torcer el rumbo de los acontecimientos y protagonizar el tiempo que nacía, advertimos que su lectura también estuvo sujeta a una serie de debates. El artículo se ocupa de las principales formulaciones de Ortega que circulaban entonces, atendiendo también a su recepción. Se señalan algunas definiciones que no se hacían eco de los planteos del español y, al contrario, ensayaban algunas críticas. En particular, nos concentramos en la *Revista de Filosofía, Cultura, Ciencia y Educación*. Las definiciones de la filosofía y su rol estaban atravesadas por esa necesidad de comprender la novedad que traía la crisis de Occidente. La filosofía podía volverse protagonista en la búsqueda de un nuevo rumbo, y ello suponía una reflexión sobre la historia, sobre el tiempo, sobre el cambio. Ese es el eje de nuestro recorrido que permite sugerir dos cuestiones: por una parte, que el nacimiento de la filosofía universitaria en Argentina estuvo signado por

The Argentine university philosophy began in the first decades of the 20th century, characterized by a convulsive transformation of the national and international scene. If then the stamp of Ortega y Gasset and his invocation to Argentine youth as the «new generation» that had to turn the course of events and star in the time it was born, we note that his reading was also subject to a series of debates. The article deals with the main formulations of Ortega that circulated then, attending also to its reception. We note some definitions that are not agree with the Spanish's proposals and, on the contrary, rehearsed some criticisms. In particular, we concentrate on the Revista de Filosofía, Cultura, Ciencia y Educación. The definitions of philosophy and its role were crossed by that need to understand the novelty that brought the crisis of the West. Philosophy could become a protagonist in the search for a new direction, and this involved a reflection on history, on time, on change. That is the axis of our lecture that suggests two issues: on the one hand, that the birth of university philosophy in Argentina was marked by theoretical debates in which two clearly different models of philosophy were confronted, but also the differences between these supposed deep



debates teóricos en que se confrontaban dos modelos de filosofía marcadamente distintos, pero, además, que las diferencias entre éstos suponían una profunda distancia en el modo de pensar la historia y el tiempo que se vivía.

distances in the way of thinking the history and the time that was lived.

¡Claridad, claridad, demandan ante todo los tiempos que vienen! El viejo cariz de la existencia va siempre arrumbado vertiginosamente, y adopta el presente nueva faz y entrañas nuevas. «Propósitos», Revista de Occidente, N° 1.

El escenario construido

José Ortega y Gasset ha sido señalado como uno de los primeros intelectuales que reconocieron en España la crisis cultural de Occidente. Una denuncia que era señalada en otros centros culturales desde fines del siglo XIX y en la que la filosofía alemana cumpliría funciones protagónicas. Una crisis que ponía en duda los principios más básicos del pensamiento de la ilustración y, fundamentalmente, el poder y la capacidad de la razón para explicar y dirigir el mundo. Y que pronto encontrará eco en Ortega, en parte por el efecto que habría tenido sobre su formación el paso por Alemania en los primeros años del siglo XX, el contacto directo con Simmel y la proximidad al ambiente de otros representantes de esta filosofía crítica de la modernidad como lo fueron Dilthey o Spengler¹.

Tal como él mismo la presenta, la filosofía era su arma predilecta en el marco de la preocupación por su tiempo. Practicaba un modo de hacer filosofía, al tiempo de se esforzaba por hacerlo explícito y por ponerlo en el centro de la escena. Ortega buscaba definir las condiciones del saber que entonces profesaba como prioritario para el mundo hispánico, generando con ello, además de un modelo, la legitimación y la búsqueda de consagración de éste.

Por su parte, es conocido el contacto del español con los intelectuales argentinos de la década del 20. En 1916 visitó por primera vez la Argentina. Llegó a Buenos Aires, a Córdoba, a Tucumán y a Mendoza, ciudades en las que dictó algunas conferencias. Sus libros y artículos circularon con celeridad entre la intelectualidad de entonces y fueron reproducidos en diversos medios. Luego de 1923, la *Revista de Occidente* fue moneda corriente en las bibliotecas. Muchos han reconocido que esa primera visita fue un momento inaugural para el pensamiento filosófico argentino. La novedad radicaba en que aportaba claves que permitían pensar fuera de los marcos de lo que se denominaba «positivismo» y que se denunciaba usualmente como la corriente predominante hasta entonces en las aulas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Allí se señala por lo general el inicio de la filosofía universitaria en el país. Así, Tzvi Medin, que se ha ocupado de las visitas y presencia de Ortega entre los argentinos, sostiene que fue desde comienzos de la década del 20 cuando más se habría hecho sentir la impronta orteguiana: «En los veinte y los treinta Ortega estaba en el aire del ambiente cultural latinoamericano. Sus frases, sus nuevos términos, sus conceptos, sus ideas, sus teorías, sus artículos, sus libros»². Esto era el producto tanto de sus visitas, cuanto de la difusión de sus ideas por otros medios, algunos nacionales, como el periódico *La Nación* y varias revistas culturales; otros españoles, como la mencionada *Revista de Occidente* o la empresa editorial derivada de ésta, la Biblioteca de ideas del siglo XX. Pero además, la presencia de Ortega entre los argentinos es leída también como condición de la introducción de la filosofía alemana en estas tierras. En efecto, aquellas

1 Esa inmersión de Ortega en el mundo filosófico germánico no puede opacar otras lecturas argentinas de esa filosofía, que fueron contemporáneas a las de Ortega. Me concentro en Ortega tanto porque presenta algunas características importantes de ese contexto filosófico, cuanto por el hecho de que fue leído en las historias de la filosofía argentina como un actor fundamental de esa filosofía en los veinte. Agradezco los comentarios y el aporte de Lucas Domínguez Rubio en este y varios otros desarrollos del texto.

2 Tzvi Medin, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, Fondo de cultura Económica, 1994, p. 27

publicaciones, la *Revista de Occidente* y la Biblioteca, fueron los canales más frecuentes de difusión de la filosofía alemana en Argentina y el mundo hispánico³. Los españoles, Ortega en particular, son mediadores entre la cultura argentina y la germana; condición, por ello, de la consolidación de un corpus de autores y textos como inspiradores programáticos de las próximas definiciones de la disciplina. Como dice Clara Ruvituso: sus viajes «iniciaron y alentaron la re-transferencia vía España de la filosofía alemana y el llamado a una ‘nueva sensibilidad’ en América Latina»⁴.

Sin detenernos en la cuestión de la recepción que evoca este vínculo, nos interesa señalar ciertas características que surgen del reconocimiento de un escenario más amplio.

Si, tal como sostiene Medin: «*El tema de nuestro tiempo* proporcionó un aparato conceptual y una teoría que venían a otorgar significado histórico y teórico a los sentimientos, las ambiciones y las aspiraciones que constituían la atmósfera juvenil del momento»⁵, o, yendo más allá, como afirma Ruvituso, los juicios de Korn y Alberini sobre Ortega «fueron repetidos en los escritos de historia de la filosofía hasta el presente y consolidaron un mito de fundación de la filosofía argentina en 1916»⁶, ello no supone que el terreno fuera yermo. Si la presencia de Ortega pudo ser leída como una herramienta útil para dotar de carnadura filosófica al presente, ello se debió a que ésta fue el instrumento con el que se definieron las condiciones para el campo, que funcionaron como parámetro a lo largo de todo el siglo xx para escribir la historia de la filosofía en el país. Y, nuevamente, si fue posible que los aportes de Ortega calaran hondo y se convirtieran en el repertorio de la filosofía de entonces, no fue tanto porque no había filosofía en el país, sino porque esta nueva definición traía algunas claves que permitían a una intelectualidad desorientada con las importantes transformaciones sucedidas ensayar un modo renovado de autopercebirse y posicionarse. Ortega no traía la filosofía a un medio ignorante de ella. Él fue, en cambio, una pieza clave para el despliegue de un sentido de filosofía que entraba en contradicción con los sentidos vigentes en el escenario universitario del país, aunque más precisamente de la Universidad de Buenos Aires, y con los que, entonces y por un tiempo, disputará de igual a igual, pero a los que finalmente el nuevo modelo terminará por desplazar.

En lo que sigue me ocupo de algunas formulaciones de Ortega, reinscribiéndolas en un debate con ciertas lecturas críticas que se hizo de aquellas. Se trata de un intento de historizar la filosofía universitaria argentina en un doble sentido: recordar qué se debatía entonces, advirtiendo que había un escenario en que cobraba una forma particular esa idea de «inicio» de la filosofía, pero también atender a qué decía de la historia esa filosofía, que avanzaba como opción frente a un presente que se percibía como tiempo de crisis. Sin duda, esos ensayos tendrán efectos sobre el relato mismo de la historia de la filosofía argentina.

Ortega y la filosofía

Sin detenernos en las condiciones históricas precisas en las que Ortega escribe y que dan un sentido específico a sus palabras, podemos reconocer algunos elementos que sirven de base a la

3 Respecto de la difusión del pensamiento alemán en México, por ejemplo, puede consultarse el libro de Javier Garciadiego, *El Fondo, La Casa y la introducción del pensamiento moderno en México*, FCE, México, 2016.

4 Clara Ruvituso, *Dialogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*, Madrid, Biblioteca Iberoamericana, 2015, p. 57.

5 Tzvi Medin, op. cit., p. 48

6 Clara Ruvituso, op cit., p. 60

construcción del concepto de filosofía por parte del español, una definición cuyo predominio le permitirá finalmente convertirse en categoría rectora para la historia de la filosofía en el país.

Ortega elabora y propone una imagen de la historia en la que priman las ideas. El diagnóstico acerca del malestar de occidente encuentra entre sus causas principales, «la decadencia filosófica de Europa», tal como lo evidencia en sus conferencias de 1916. Y, en consecuencia, encontrará también en la filosofía su posibilidad de remisión.

El XIX se presentaba como el siglo del materialismo, utilitarismo e individualismo, una especie de paréntesis en la historia y frente al cual se asomaba el siglo XX con expectativas de lucidez. Pero había que trabajar por ello. Desde sus primeros textos, y hasta los de finales de la década del 20, la mirada de Ortega actualiza de una u otra forma su preocupación por la historia y la necesidad de intervención en ella⁷.

En sus trabajos puede verse la recurrente tensión entre esa mirada crítica de lo que viene siendo el devenir de los pueblos y sus posibilidades de volverse partes constituyentes de una historia en desarrollo. Esa tensión muestra el juego entre dos sentidos diversos, pero articulables, de historia. No hay un sentido prefijado, puesto que, como acontecimiento aislado, remite a las experiencias sensibles y no es más que la sucesión de actos con diversa orientación, signados por la *espontaneidad*. Pero en otro nivel, cuando la espontaneidad se vuelve conciencia y es posible reconocer y dar sentido a los acontecimientos en función de sus marcas más profundas, estamos ante la historia propiamente dicha. Los acontecimientos se vuelven historia cuando adquieren un sentido. Y allí la filosofía es protagónica. El presente es el objeto de la filosofía, haciendo pie en éste escudriña su sentido y encuentra la historia. Luego establece relaciones y nace un relato histórico de diferente duración. Pero si ese sentido que significa el presente no hay posibilidad de historia propiamente dicha ni como suceso ni como relato.

Contra las miradas parciales de lo real y el desmembramiento, la historia es garantía de unidad, pero su condición reside en la «vida»⁸. El hombre, viviendo, puede *tomar conciencia* de su propio vivir y al hacerlo estará nombrando la idea, dice Ortega. De otro modo, encontrará el concepto. «Cada uno de los grandes pueblos ha consistido en ser una nueva interpretación»⁹. La historia de los pueblos o de la humanidad es la historia de esas interpretaciones.

La apelación al presente le permite a nuestro autor cuidar a la historia del mayor peligro: el racionalismo. «El ocaso de las revoluciones» es un texto emblemático en este sentido y que, por otra parte, tuvo mucha difusión entre los argentinos. Publicado en 1923 como parte de *El*

7 Me centro en los escritos que se desarrollan entre los años de su primera visita y fines de la década del 20 por dos razones, una interna a nuestra pesquisa y otra externa: la primera es que esos son los años de la *Revista de Filosofía*, el interlocutor con el que nos interesa aquí ponerlo en diálogo. La segunda es que luego de 1929 las relaciones entre los intelectuales argentinos y Ortega van a ser más tensas, sobre todo luego de la publicación de «Intimidades», en donde se refería a la cultura argentina de un modo que resultó controvertido. Aunque algunos de sus estudiosos distinguen algunas etapas, no nos aferramos a esos esquemas constituidos a posteriori. Preferimos poner el foco en los textos de que disponían los autores argentinos en este momento que consideramos fundante de la filosofía académica en el país.

8 El planteo de Ortega evoca los desarrollos del historicismo alemán y en particular de Dilthey, algo que también se explica por la proximidad de Ortega con esas ideas a través de su conocido contacto con Simmel en los años que pasa en Alemania. En particular, en este punto, sirve recordar la diferencia que destaca Schnädelbach entre la formulación de Dilthey y la de Hegel: «para Dilthey el espíritu está comprendido en la vida, en tanto que para Hegel ésta es sólo una manifestación deficiente del espíritu». Erbert Schnädelbach, *Filosofía en Alemania* (1831-1933), Madrid, Cátedra, 1991, p. 74.

9 José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Calpe, 1923, p. 108.

tema de nuestro tiempo, concentra una fuerte crítica al racionalismo y llama la atención sobre el valor de la experiencia en su aquí y ahora. La experiencia es presentada como condición de la percepción del tiempo y con ello de la historia. El racionalismo en cambio no fija su atención en el presente, depende de una especulación no situada espacio-temporalmente y llega a conclusiones que nada tienen que ver con la historia.

Las consecuencias son contundentes a la hora de referirse a la dimensión política del asunto, porque el racionalismo es, a juicio de Ortega, la causa del *utopismo revolucionario* al que se aferran aún algunas mentes. Contra esa quimera, la defensa del presente y la crítica al racionalismo. El argumento supone un juicio histórico y un claro posicionamiento político, expresión de la toma de conciencia de Ortega, el filósofo, frente a su tiempo porque «no se puede ser revolucionario sino en la medida en que se es incapaz de sentir la historia, de percibir en el pasado y en el presente la otra especie de razón que no es pura, sino vital»¹⁰. Esa *razón vital* es un modo de referirse Ortega a la posibilidad de articular la razón con el sentir de lo que está presente, con lo que el hombre vive efectivamente, o, simplificado, con la experiencia.

Mucho del desarrollo orteguiano en esos años tiene que ver con esa mirada de su tiempo, con ese intento de focalizar la atención en el presente buscando dar sentido desde allí. Esa conciencia respecto de su propio modo de repensar el tiempo se hace evidente en términos que aparecen en sus textos y que van cobrando entidad. Nociones como la de “tiempo nuevo” o “generación” son centrales en este sentido. El primer se deriva de la renovación que se habilita a partir de la focalización de la atención en el presente. El tiempo de Ortega es *tiempo nuevo*, porque es tiempo presente. Si cada tiempo, en su presente, supone una renovación, en este caso ese sentido se suma a una mirada general que le hace decir que, frente a un modelo ignorante del presente, el racionalismo, éste es el tiempo de la novedad por excelencia, es el tiempo del presente. Es el tiempo de la construcción de la historia.

Y respecto de la noción de «generación», tan repetida entre los argentinos, podemos reconocer que nos encontramos en otro nivel. «Generación» se usa para referirse a la toma de conciencia sobre ese tiempo. «Cada generación es una nueva subjetividad», una nueva conciencia del presente¹¹ que toma cuerpo de la mano de algunos grupos minoritarios de lúcidos descubridores del sentido de ese presente.

El tema de nuestro tiempo destina un capítulo a la cuestión de las generaciones. Allí «generación» es «el concepto más importante de la historia», se entrecruza y se confunde el concepto, su sentido, con el elemento histórico, los grupos que la conforman. Si de pensar la historia se trata, y, consecuentemente, de elaborar las categorías de esa historia, la noción de «generación» es central porque señala la articulación de la conciencia con el presente. Nombra los grupos portadores de una «sensación radical ante la vida», pero sobre todo, capaces de percibir íntimamente la «existencia en su integridad indiferenciada»¹².

En las conferencias del 16, reconocemos el punto exacto de donde surge la pregunta acerca del modo en que las nociones orteguianas podrían haber condicionado, orientado o inspirado la construcción del canon filosófico en la Argentina y con ella las definiciones más básicas que operaron en la construcción de los supuestos y el alcance que podía tener desde entonces la historia de la filosofía, y en, particular, de esta filosofía argentina.¹³ Porque lo que el español

10 Ibid, p. 54.

11 Ibid, p. 137.

12 Ibid, p. 17.

13 Es interesante revisar las referencias que ofrece José Luis Villacañas sobre el sentido de la historia de la filosofía

buscar explicar en Buenos Aires es, como él mismo lo dice: «cuál es el problema de la filosofía». En esa primera formulación aparecen ya los primeros supuestos: se trata de *una* filosofía, que es ignorada en tierras americanas.

La propuesta de Ortega se enfrenta explícitamente al modelo «positivista», que, en su lectura, era incapaz de plantear la duda y, ceñido a fuertes supuestos, limitaba la verdad a la información de los sentidos. Ese modelo, por momentos confundido con el sentido común, se valdría de una «creencia instintiva», natural, que sólo tendría la función de hacernos sentir seguros acerca de lo que percibimos de manera sensible. En cambio, según Ortega, existiría otro tipo de creencia, la «creencia motivada», racional y capaz de dar cuenta de sí misma¹⁴. De ésta nace la «cultura». Sin excluirse, ambas creencias resultan condiciones y posibilidades diferentes para la historia. Mientras que con una el hombre vive tranquilo, atento a los propios negocios, con la otra se pregunta por el sentido de su vida y por el sentido mismo de la historia. En esta segunda versión, el primado de la razón permite que la vida expulse todo lo que la condiciona irracionalmente, para constituir el verdadero vivir humano¹⁵. Confundiendo la irracionalidad con el lugar que ocupan los sentidos en el conocimiento de base empírica, Ortega opone los sentidos al dominio de la razón histórica. Lo que no está mediado por la conciencia no es histórico. La historia surge de la duda y de la pregunta que apunta hacia el *interior* del hombre.

Y por eso puede hablarse de «nueva sensibilidad». La filosofía, dice en las conferencias, es «un paso decisivo para toda nuestra manera de interpretar el mundo»¹⁶. Hay un cambio radical en el esquema básico de percepción del mundo que está protagonizado por la filosofía. Hemos llegado, dice, a una época en que prima una nueva «tesitura», una nueva manera de ver el mundo, que habilita la posibilidad de formular nuevas preguntas; una predisposición a superar la preocupación que se deriva de la utilidad, para escudriñar en lugares más profundos o íntimos.

Es tiempo de «tesitura filosófica», se entusiasma. Tiempo en que una minoría puede detenerse y hurgar en las profundidades del presente para reconocer su sentido. Es tiempo de historia. Basta con el reconocimiento de la necesidad de una nueva reflexión para que la historia se mantenga en movimiento e incluso reciba un nuevo impulso. Se agrega aquí una referencia especial a un plus del presente en que se mueve Ortega: el filósofo que mira ese presente reconoce en sus bases una predisposición especial hacia la filosofía. Y una vez más, el filósofo no es más que expresión de su tiempo, tiempo de una nueva filosofía y, con ella, de una nueva historia.

La novedad no es absoluta. En algunos escritos Ortega prefiere hablar más de un retorno de Occidente a su curso previo al siglo XIX. Negar el valor de Occidente sería renegar de ciertas expresiones filosóficas a las que Ortega no está dispuesto a ignorar –Platón, por ejemplo. Pasado el siglo del utilitarismo –la «prehistoria»–, la historia debía reiniciarse y las posibilidades de esa dirección recaían sobre las nuevas generaciones, marcadas por la *tesitura filosófica*: que éstas descubran el momento singular que se está viviendo y puedan darle la espalda a la creencia

que construye el neokantismo. Resulta una base para pensar algunos paralelismos con lo que se desplegó aquí, en Argentina, como historia de la filosofía. Cfr., José Luis Villacañas, (s/d) «Histórica versus hermenéutica. Las razones de un diálogo», disponible en: <http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/metodologia/met0001.pdf>

14 La *creencia instintiva* es producto directo de la “realidad espontánea”, del contacto sensible con los objetos, y se contrapone, en Ortega, a la *creencia razonada*, única, a su juicio, capaz de combatir la ficción de aquellas percepciones.

15 Ver José Ortega y Gasset, *Meditaciones de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 45.

16 Ibid, p. 62.

instintiva para avanzar en la toma de conciencia, sugería el español. Y llegaba a Buenos Aires a enseñar cómo, a aclarar cuál era el problema de *la filosofía*.

Aunque inspirado en su diagnóstico de España, la juventud tenía en sus manos la posibilidad de mirarse, de preguntarse y de tomar conciencia. La filosofía volvía a coincidir con la historia: hacer la historia haciendo filosofía. Los jóvenes filósofos, hombres de «destino heroico» dan a los pueblos *cohesión, eficacia y continuidad*¹⁷, «Una nación no puede vivir saludablemente sin una fuerte minoría de hombres reflexivos, previsores y sabios».

Abrevando en fuentes germanas, y, probablemente, bajo la impronta de Spengler, Ortega advierte la diferencia que pesa sobre España, y que hace extensiva a América, tocando de cerca un problema nodal para la intelectualidad de entonces: la cuestión de las masas. El par dicotómico minoría-mayoría -en todas sus posibles denominaciones-, es constitutivo de la noción de «sociedad». «Donde no hay una minoría que actúa sobre la masa colectiva, y una masa que sabe aceptar el influjo de una minoría, no hay sociedad»¹⁸. No obstante, para él, en 1921, la realidad española mostraba una resistencia a esa norma, porque los visigodos, su raza original, no aceptaban su inferioridad y rechazaban cualquier manifestación superior a ellos, haciendo imposible la sociedad. Una masa que se negaba a ser masa y una sociedad que se sumía en el caos.

Señalando la condición del pueblo español, Ortega reconoce las particularidades culturales de los pueblos, apelando entonces a la culturología spengleriana. Pero también utiliza esas herramientas para cuestionar algunos presupuestos de la filosofía práctica moderna, Kant en particular: el deber ser kantiano se nos aparece como «un torpe ademán mágico», un intento de decir lo que los hombres deben ser, sin reconocer, *intuir*, lo que son. Ortega mira al pueblo español y reniega de los principios abstractos que se quisieron imponer allí: «la cuestión está resuelta desde el primer día de la historia humana: una sociedad sin aristocracia, sin minoría egregia, no es una sociedad»¹⁹. El elitismo se presenta como la otra cara de la culturología y la crítica a la modernidad como cuestionamiento de sus principios políticos.

Al reconocer estos términos, y al saberlo vinculado al pensamiento alemán de fines del siglo XIX y principios del XX, vemos en Ortega una expresión más de la crítica historicista que recaía sobre las formulaciones ilustradas y la postulación de principios universales que, desde la especulación filosófica, pretendieran determinar la naturaleza del hombre y de la sociedad. Su lucha contra la filosofía idealista, aunque por momentos parezca flaquear, vuelve a aparecer permanentemente como vigilancia epistemológica, a veces incluso, forzando los términos. No obstante, se precave también de no caer en formulaciones materialistas. Sin precisar nombres de escuelas o responsables, Ortega advierte su distancia con algunas expresiones sociológicas contemporáneas que podrían estar buscando nuevas fuentes normativas. Las nociones de «minoría» y «mayoría» le permiten evitar la de «clases». La cuestión es idiosincrática, no material, y abraza por ello a pueblos enteros. «Mayoría» y «minoría» no designan diferencias de clase, dice; tanto en las clases superiores como en las inferiores hay minoría y hay mayoría, aunque, advierte, en las superiores hay «una minoría más selecta y más nutrida»²⁰. Estamos una vez más ante la tarea del historiador:

17 Ibid, p. 170.

18 José Ortega y Gasset, *España Invertebrada*, Madrid, ediciones extra, 1921, p. 87.

19 Ibid, p. 97.

20 Ibid, p. 98.

Lo primero que el historiador debiera hacer para definir el carácter de una nación o de una época es fijar la ecuación peculiar en que las relaciones de sus masas con las minorías selectas se desarrollan dentro de ella. La fórmula que se descubra será una clave secreta para sorprender las más recónditas palpitaciones de aquel cuerpo histórico.²¹

Se asoma la tensión entre las condiciones de las sociedades o los grupos, y las del filósofo. ¿En dónde radica el presente?, podríamos preguntarnos. Y es probable que la respuesta más próxima a Ortega sea decir que el presente está en el encuentro entre esos extremos. Si la sociedad española se encuentra en una crisis que parece terminal es porque ese encuentro es imposible; no hay presente y, en cambio, prima la degeneración y el atraso.

Un pueblo que, por una perversión de sus afectos, da en odiar a toda individualidad selecta y ejemplar por el mero hecho de serlo, y siendo vulgo y masa se juzga apto para prescindir de guías y regirse por sí mismo en sus ideas y en su política, en su moral y en sus gustos, causará irremediablemente su propia degeneración.²²

El historiador reconoce un terreno estrictamente cultural para su investigación. La historia de las sociedades depende de la conciencia que sus elementos posean acerca del lugar que ocupan. La paradoja es casi estructural en su planteo. Porque si se trata de reconocer la irrupción de un nuevo rumbo en la historia y se insiste en el uso de la palabra “nuevo”, la novedad no es realmente nueva, son fórmulas «que flotan en el aire público y que se van depositando sobre el haz de nuestra personalidad»²³.

En 1914, en *Meditaciones del Quijote*, Ortega pronuncia aquella frase tan trillada que reza: «yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo». Esa idea se completa con el llamado a «salvar las apariencias (...) es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea». Salvar lo que nos aparece, la *circunstancia*, es darle un sentido; lo contrario, es perderlo y perdersen. Lo que es, es para nosotros, pero siempre que hagamos hablar a «¡las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor!»²⁴, termina diciendo.

El sentido de una cosa es «su dimensión de profundidad», pero también es «la forma suprema de coexistencia con las demás», la síntesis. Sentido y concepto son usados indistintamente y «concepto» es definido como lo que «expresa el lugar ideal, el ideal hueco que corresponde a cada cosa dentro del sistema de las realidades»²⁵. El concepto invoca en él el «rito amoroso»: «la filosofía, que busca el sentido de las cosas, va inducida por el eros. La meditación es ejercicio erótico. El concepto, rito amoroso»²⁶. Sólo a través de la meditación filosófica las cosas encuentran su lugar en el sistema.

Entre aquella idea de las fórmulas que *flotan en el aire público* y esta reflexión sobre las circunstancias y el sentido que les damos hay una intimidad insoslayable. Porque de lo que se trata en última instancia es de correr del centro el racionalismo moderno que ponía el sujeto como garantía, no tanto para sacar de escena al sujeto sino para pensarlo en esa relación con algo que lo excede: el devenir, la vida. Y en ese sentido, se apela a la mediación constante de una

21 Ibid, p. 106.

22 Ibid, p. 132.

23 José Ortega y Gasset, «Meditaciones del Quijote» (1914), en *Obras completas* T. 1, Madrid, Revista de Occidente. 1950, p. 269.

24 Ibid, p. 322.

25 Ibid, p. 353.

26 Ibid, p. 351.

conciencia que no lo es todo, pero que es condición de posibilidad de que las cosas *se salven*. He aquí la *perspectiva*.

Sintiendo un riesgo en el relativismo, el perspectivismo de Ortega no es la afirmación de la convivencia de un sinfín de verdades, tantas como miradas. Al decir que el ser definitivo del mundo es la perspectiva, Ortega afirma lo que venimos diciendo: que el mundo depende de nosotros, de la posibilidad de reconocer su sentido. ¿Qué vemos o qué debemos ver desde el lugar en que nos paramos? La verdad, lo oculto, la *aletheia* incluso, se anima a decir.

Hay, pues, toda una parte de la realidad que se nos ofrece sin más esfuerzo que abrir los ojos y oídos -el mundo de las meras impresiones- (...). Pero hay un transmundo constituido por estructuras de impresiones, que si es latente con relación a aquel, no es, por ello, menos real. Necesitamos, es cierto, para que este mundo superior exista ante nosotros, abrir algo más que los ojos, ejercitar actos de mayor esfuerzo; pero la medida de este esfuerzo no quita ni pone realidad sobre aquél. El mundo profundo es tan claro como el superficial, sólo que exige más de nosotros²⁷.

Para que la realidad de ese mundo oculto aparezca ante nosotros, debemos *desear* su existencia y esforzarnos. Esas realidades superiores, dice, «viven, pues, en cierto modo, apoyadas en nuestra voluntad»²⁸. Y agrega hacia el final de las *Meditaciones*: «literalmente exacta es la opinión platónica de que no miramos con los ojos, sino al través y por medio de los ojos; miramos con los conceptos. *Idea* en Platón quiere decir punto de vista»²⁹.

El juego entre lo que efectivamente se ve con los sentidos y lo que podemos mirar de otra manera estructura su modo de pensar la intervención de los intelectuales y la renovación de la cultura y la política española contemporánea, pero que, por la raza en común, hace extensible a América³⁰. Y aquí permanece, aunque con otros nombres, aquella tensión que atraviesa la necesaria dicotomía minoría-mayoría. El llamado, también lo dijimos, es a constituir esa minoría, y es también a mirar *al través* de los ojos. Y en ese mismo sentido vuelve a aparecer la «nueva sensibilidad». Lo de Ortega es, al mismo tiempo, el descubrimiento de una novedad, una sensibilidad diferente, que se respira en el aire de su época, y un llamado a sentir de otro modo, a mirar de otro modo eso que es. La *nueva sensibilidad* es el despliegue de esa capacidad que permite reconocer los sentidos ocultos que hay en cada época en las cosas y en los hombres.

«Cada raza es un ensayo de una nueva manera de vivir, de una nueva sensibilidad», en ese ensayo las razas pueden triunfar o fracasar, dice.

Cuando la raza consigue desenvolver plenamente sus energías peculiares, el orbe se enriquece de un modo incalculable: la nueva sensibilidad suscita nuevos usos e instituciones, nueva arquitectura y nueva poesía, nuevas ciencias y nuevas aspiraciones, nuevos sentimientos y nueva religión.³¹

Al contrario, cuando una raza fracasa, cuando se desvía de su ideal trayectoria este movimiento de organización creadora en que se va desarrollando el estilo de un pueblo, «el resultado es el

27 Ibid, p. 335.

28 Ibid, p. 336.

29 Ibid, p. 358.

30 Cabe recordar la reflexión de Ortega sobre la raza germánica y la valoración de ésta sobre la latina o mediterránea, del mismo modo que el llamado a reconocer lo que esta última tiene de aquella y a “elegir el destino de la propia raza”, algo que a todas luces modela en una dirección el sentido de aquella expresión según la cual la novedad es presentada como algo instalado en las conciencias. (ver Ibid, pp. 343-349)

31 Ibid., p. 362.

más monstruoso y lamentable que cabe imaginar»³². La historia la hacen los filósofos. Por eso importa la filosofía. Es situada porque, al hacerla, éstos despliegan su especial sensibilidad para captar el presente. Su curso y sentido dependen de la mirada del filósofo y del acatamiento por parte de las masas. La filosofía es abstracta, íntima y busca unidad. Su vínculo con el presente es el punto de partida, pero, en la medida en que hace a la filosofía condición de la historia, ese vínculo con el presente excluye las condiciones materiales de ese presente. Tiempo es siempre tiempo filosófico.

Lecturas

Las lecturas de Ortega en la Argentina fueron muchas, pero, como adelanté, vamos a centrarnos sólo en algunas de las miradas críticas y, en particular, las que se hacen desde las páginas de la *Revista de Filosofía*. Han sido precisamente éstas las que, en el derrotero de mi investigación, me han sugerido la posibilidad relativizar el predominio de Ortega sobre la definición de filosofía que primaba entre la intelectualidad argentina. Tomamos de allí algunos trabajos representativos que nos permiten ir reconstruyendo, no la formulación de filosofía que proponía la *Revista*, que hemos abordado en otros artículos, sino el eje de las críticas y diferencias con el español³³. No obstante, a modo de presentación de la importancia de la *Revista* para el tema que nos convoca, cabe recordar que el artículo editorial con el que se inicia esa revista, en enero de 1915, lleva por título «Para una filosofía argentina» y se ocupa de analizar las posibilidades, condiciones y función de una filosofía tal.

Atendiendo a los artículos que se despliegan durante los largos años en que fue editada, podemos ver que en marzo de 1923, Ingenieros publica en «Historia, progreso, porvenir» algunas nociones básicas acerca de su concepción de la historia y de su sucesión, que riñen con las formulaciones del español³⁴. El artículo es breve pero con aseveraciones contundentes. Allí se afirma que el ritmo y sentido de la historia no son las ideas sino el choque de intereses, al tiempo de que su movimiento es progresivo. Si el devenir está atravesado por la lucha, el sentido o la dirección está signada por el progreso. Y ello hace sentido en el hecho de que el fin de la historia sería la “perfectibilidad social”. La historia es la permanente tensión entre grupos con intereses encontrados por lo que el porvenir se caracteriza por la “variación social”.

Ahora bien, consecuentemente, no hay estabilidad en la historia, aunque algunos, dice, se animen a hablar en términos de “estabilidad discontinua”, ocultando en esa “ilusoria abstracción” su resistencia al cambio. Hay dos grupos entre los que afirman aquella estabilidad: los que se benefician con el estado actual de cosas y los que se acomodan a él. En la vereda contraria a los defensores de la estabilidad, se encuentra la «minoría», también «generación» o «juventud», que tiene por rasgo principal la *inactualidad*: son «un minuto fugaz de un tiempo sin límite conocido»³⁵, nada comienza ni termina con ellos, sólo mantienen el movimiento. Las minorías se concentran en el porvenir, de ahí la inactualidad. «Los forjadores del porvenir son inactuales.

32 Ibid.

33 A modo simplemente de breve noticia, recordemos que la *Revista de Filosofía. Cultura, ciencia, educación*, se publicó entre 1915 y 1929. En función de la investigación que venimos desarrollando estamos en condiciones de anotar que los autores que mencionamos aquí como articulistas de la *Revista* no sólo seguían la línea editorial de la misma, marcada por José Ingenieros, su creador y director, sino que eran algunos de los más frecuentes.

34 Para marzo de 1923 la revista *Nosotros* ya publicaba, por entregas, el texto de Ortega sobre las revoluciones.

35 José Ingenieros, «Historia, progreso y porvenir», *Revista de Filosofía*, marzo 1923, p. 248.

Viven en el tiempo más que en el espacio, porque al primero corresponde lo que deviene y al segundo lo que es; no se ensanchan en el hoy, se alargan hacia el mañana».³⁶

El presente se juzga en función de alguna idea futura, y esa idea es la de variación social. En ese sentido, la tarea de la juventud, más que decir el sentido del presente, es *repensar* la historia con la expectativa de reconocer las fuerzas contradictorias que se dirimen allí y poder juzgarlas. Es una constante, tanto la hipótesis del conflicto de intereses, como la de la posibilidad y necesidad, en función del movimiento mismo de la historia, de dirimir entre las fuerzas en disputa. La juventud está llamada a reconocer las fuerzas que sostienen el presente, juzgarlas y avanzar en otra dirección. Por eso es inactual.

La historia es aquí «historia viva», en combate contra las fuerzas que dominan el presente. «Vida» cobra un sentido completamente distinto al que evocábamos con Ortega al mencionar la «razón vital». Ese combate es continuo y siempre revolucionario -«todo progreso histórico ha sido y será obra de minorías revolucionarias que reemplazan a otras minorías»-. No obstante, sólo es revolucionario el cambio «que suponga hondas transformaciones de las ideas o radicales desplazamientos de los intereses coexistentes en la sociedad».³⁷ Las minorías revolucionarias se oponen a otras minorías, defensoras de cierto orden de cosas. Pero también se distinguen, lo dijimos, a las mayorías de *hábitos sedimentados* que tienden a reproducir. El cambio produce temor a las mayorías, que no consentirán nunca las transformaciones propuestas por las minorías inactuales. Pero esperar el consentimiento sería detener la historia.

Ingenieros evoca insistentemente la imagen de la vida para referirse a la *historia viva* o en movimiento, por contraposición a la *historia muerta*. La terminología biológica no es casual, es precisamente la que permite distinguir entre una y otra. Esa vida se traduce directamente en la historia, en la noción de «progreso».³⁸ El tiempo histórico, conceptualizado de este modo, es propensión al cambio permanente y en función de ciertas expectativas de futuro. A diferencia de Ortega, en la posición de Ingenieros, el presente mismo queda desdibujado en una formulación que prefiere moverse a partir de la oposición establecida entre pasado y futuro, entre la herencia y la renovación. Si la historia está hecha de cambios, «lo presente -llega a decir- es pasado o porvenir»³⁹.

Posición similar encontramos en el número siguiente de la *Revista*, en un artículo que Ingenieros firma bajo el pseudónimo de Barreda Lynch y en que muestra nuevamente sus diferencias con Ortega. Allí vuelve sobre la idea de la revolución para marcar un hipotético cambio de posición en el español desde el momento de su primera visita a Buenos Aires. Con «El ocaso de las revoluciones» se observaría un abandono paulatino de las ideas de entonces. Mientras que en 1916 reconocía un maestro, «un hombre radical, revolucionario, un exponente excelso de la ‘política de ideas’ contra la ‘política de oportunidades’»⁴⁰, ahora estaría frente a un Ortega de actitud conservadora, defensor de lo dado y odioso a toda idea de cambio. Con mucha ironía,

36 Ibid, p. 249.

37 Ibid, p. 246.

38 Es importante notar que en ese texto Ingenieros no utiliza la noción de “evolución”, sino la de “progreso”, y al hacerlo pareciera estar minimizando la consideración de causas determinantes naturales, para enfatizar la intervención de las minorías. «Todo progreso histórico ha sido y será obra de minorías revolucionarias (...)». Ibid, pp. 245-246.

39 Ibid, p. 248.

40 Julio Barreda Lynch, «Un ocaso de Ortega y Gasset», *Revista de Filosofía*, marzo 1923, p. 327.

Ingenieros cruza el plano político con el filosófico.⁴¹ Las ideas de Ortega se derivan de una crítica al racionalismo del siglo XVIII y sus coletazos en el XIX, a esa confianza extrema en la razón, que llevaría a posponer «la vida», supeditándola a las ideas. Pero lo que allí más se destaca son los efectos políticos de esa filosofía. Una filosofía radical con consecuencias radicales, porque, en esa lógica, el pensamiento se anticiparía a los hechos. Según Ingenieros, Ortega se equivoca al leer al racionalismo según su propia matriz: como un esquema en que la ideología revolucionaria es «una construcción teórica de la razón pura». Y eso es, precisamente, lo que condena.

Ortega vendría a postular el predominio del otro extremo: «el pragmatismo realista», dice Ingenieros, en el que las ideas se derivan de la vida, definida por el español como realidad social. Las ideas dicen lo que hay. «Lo que Ortega quiere decir - resume Ingenieros, señalando en Ortega algo usualmente cuestionado al historicismo- es que la política es un sacrificio de las ideas y los ideales a las realidades presentes de la experiencia social».⁴² Y esa realidad, señala inmediatamente Barreda, es la del primado, en la Europa occidental, de políticas reaccionarias.

En ese marco, abusando provocativamente, pero sobre todo sagazmente, de las clasificaciones, Ingenieros tergiversa el arco de las posiciones filosóficas vigentes, para presentar a su pseudónimo como partidario del idealismo y contraponerlo a Ortega, a quien propone leer como expresión del «materialismo».⁴³ Si, tal como sugiere al comienzo del artículo, al momento de visitar la Argentina podía reconocerse en Ortega un intelectual admirable, en parte porque había venido a desbancar al positivismo en una crítica que aunaba el reclamo filosófico con el político, el paso del tiempo habría operado en la posición del *maestro* modificaciones con las que era difícil transigir. En ese escenario retórico, serían los derroteros de Ortega los que lo alejarían ahora de su pensamiento. Derroteros filosóficos y políticos. Y en ese marco, no sólo se autoproclama “idealista”, para diferenciarse del pragmatismo o materialismo que le endilga al español, sino más y principalmente, para declararse afín a la idea de revolución.

El cordobés Raúl Orgaz y su texto «Sobre las generaciones históricas» es uno de los artículos que confronta más directamente con la conceptualización orteguiana en la *Revista*.⁴⁴ Allí reconoce el lugar que Ortega posee entre los intelectuales porteños y dirige su cuestionamiento no sólo al español, sino también a sus *lectores fervorosos* de Buenos Aires, *Proa e Inicial*,⁴⁵ dos revistas

41 No es claro que ese elogio sea sincero. Al momento de la visita la *Revista* sólo reproduce los discursos de argentinos que dan la bienvenida. Y, por otra parte, ese es el año en que Ingenieros comienza a publicar artículos sobre la filosofía en España, que nos son en absolutos elogiosos de ésta.

42 Julio Barreda Lynch, op. Cit., p. 331.

43 Barreda se autoinscribe en las filas del neohegelianismo, distinguiéndose del bergsonismo y del neokantismo. No obstante, el neohegelianismo de entonces estaría representado por autores como Croce y Gentile a quienes Ingenieros, también por boca de Barreda, cuestiona duramente en esos años, no tanto por sus ideas filosóficas, sino por el rol que cumplen en el marco de la política italiana de entonces. Ver María Carla Galfione, «Filosofía y política en los años 20 en Argentina. Lecturas del idealismo italiano», en: *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, vol. 47, no 1, 2016, Madrid, pp. 53-69. <http://www.theoria.eu/nomadas/47/mariacarlalagalfione.pdf>

44 Al comienzo sugerimos que los debates y las diferencias con la posición de Ortega se daban centralmente en la Universidad de Buenos Aires. La figura de Raúl Orgaz relativiza esta afirmación, en parte por su asidua participación en la revista de Ingenieros, en parte porque sus diferencias con Ortega se manifestaron también en otros medios, incluso cordobeses.

45 Si bien la referencia es sumamente relevante porque da cuenta de la percepción que los propios actores tienen sobre esa recepción, sabemos que queda aún un arduo trabajo en el que un recorrido detenido por esas publicaciones pueda permitirnos reconocer hasta qué punto y de qué modo el español las inspira, así como, a través de una mirada más amplia, advertir qué ocurre con otras publicaciones contemporáneas que Orgaz no menciona.

de entonces, «que han hecho de la generación el *leit motiv* de sus especulaciones político-ideológicas».⁴⁶

Amén de la escasa originalidad de Ortega en el uso de la noción de “generación”, Orgaz atiende a su supuesto acerca de la historia: para él allí la historia es presentada una sucesión continua de grupos elegidos, los *lampadofolias* de los juegos griegos que debían pasar la antorcha de mano en mano.

Dos cuestiones preocupan aquí, muy vinculadas pero que atienden a aspectos diferentes: qué idea de historia supone esa consideración y quiénes son los depositarios o encargados de la sucesión histórica. Pero subyace también una inquietud de fondo referida a la forma de los saberes históricos: a juicio de Orgaz, Ortega es más propenso a la literatura que a la ciencia.

A diferencia de Ingenieros, Orgaz pareciera poner atención en revisar las condiciones de posibilidad de la noción orteguiana de presente. En la metáfora de las *lampadofolias* se reúnen aquellos elementos: en lo que hace a la idea de historia, esa concepción supondría continuidad, aunque cada momento tenga un lugar particular. Con independencia de las diferencias que puedan hallarse al interior de los diversos momentos, diferencias de clase o de situación social, cada época presentaría un rasgo particular único y podría tener un representante. Del mismo modo, la historia misma es presentada como una secuencia sucesiva y sin sobresaltos con diversas manifestaciones representativas. En última instancia, ambas cosas se vinculan directamente en la persistente búsqueda de unidad que se simplifica en la noción de presente. Se apela a la naturalidad de algo no natural, dice Orgaz: ese sentir íntimo, que es lo que le da unidad al todo epocal, no existe y mucho menos es algo natural, *espontáneo*.⁴⁷ A su juicio, Ortega pretendería desconocer que la historia y su sucesión es producto de las condiciones sociales y de la tensión entre clases.

Orgaz es incisivo y está preocupado por las consecuencias de las formulaciones del español. Si es verdad que pueden distinguirse grupos con rasgos propios (algo estudiado por la psicología social, a la que da más crédito), y que ya varios han hablado de «generaciones», allí se apela a cierto «innatismo» o cualidades propias que permiten diferenciar un grupo de otro, pero que luego se extienden al conjunto. Puede que haya principios compartidos en las diferentes épocas, pero esto no significa que tengan el mismo sentido para burgueses y proletarios, dice. Al atacar la unidad de los sentidos que forman el *alma colectiva*, Orgaz dispara también contra la sucesión armónica que quiere imponer ese uso interesado, político, de la historiografía. Se anulan esas diferencias porque es la elite la que determina las marcas fundamentales de cada generación. No hay luchas, ni puede haber revoluciones, porque no reconoce causas, ni diferencias sociales. Y la imagen del fuego toma también aquí otra connotación mientras Orgaz explora su potencialidad para disputar el concepto de generación: no son lo mismo las generaciones que las «pseudogeneraciones»; estas últimas recogen las cenizas de la antorcha imperecedera, las generaciones, en cambio, «reaniman y ensanchan su llama».⁴⁸

46 Raúl Orgaz, «Las generaciones históricas», en *Revista de Filosofía*, enero 1925, p. 91.

47 “Espontáneo” es precisamente el adjetivo al que recurre Ortega a la hora de referirse a las verdades no reflexivas de las masas.

48 Raúl Orgaz, op. Cit., p.103.

La crítica a la prioridad del presente reaparecer en relación con el tema del relativismo, un tópico recurrente en el español, que le destina un texto especial como apéndice a *El tema de nuestro tiempo*, con una reflexión atenta a la historia, quizás un cierre de los desarrollos anteriores. No se trata de una definición de la historia y su sucesión, sino más bien de la interpretación y el juicio que elaboramos sobre ésta.

Desde la *Revista*, Gregorio Bermann y George Nicolai intentarán aclarar lo que consideran es el verdadero sentido de la teoría de la relatividad y de ese modo salvarla de las críticas orteguianas. En sus trabajos, publicados entre 1924 y 1925, se denuncia una mala interpretación y un uso forzado de la teoría eisteniana por parte de Ortega. Según la teoría, el conocimiento sensorial estaría sujeto a las variaciones espacio-temporales, pero ello no implicaba que todo el conocimiento posible se agotara allí. Y sin embargo, el español pretendería extender la relatividad de los sentidos a la de la verdad misma. El error de interpretación radicaba en cómo se entendía la “perspectiva”: ésta señalaba, para Ortega, un límite insuperable para el conocimiento. Al contrario, tanto para Bermann cuanto para Nicolai, la verdad excedía ese plano. Preocupados por mostrar la ignorancia del español en materia de física, avanzan también en la confrontación con el perspectivismo entendido como barrera epistemológica. Para ellos, que decían apoyarse en Einstein, había algo que excedía las condiciones espacio- temporales y trascendía el límite que imponían los sentidos; eso podía ser asido por la ciencia misma, sus criterios, métodos e instrumentos.

Para Ortega, el *punto de vista* era la condición de verdad en cada época. Los autores de la *Revista* señalaban el error: «En la concepción del universo hay una parte objetiva y absoluta, irrepresentable e independiente de la experiencia sensorial, exclusivamente científica».⁴⁹ Y por eso las concepciones particulares del universo no podían agotar toda posibilidad de verdad –y la historia, en consecuencia, no podía quedar limitada al sentido otorgado aquí y ahora. Esta conclusión tenía consecuencias importantes en la disputa que tensionaba la relación y jerarquía entre la ciencia y la filosofía. Para Bermann esos aportes eran, explícitamente, armas útiles para pensar la tensión entre ambos saberes; Nicolai, por su parte, mostraba cómo los descubrimientos de Einstein desbancarían a la antigua reina de las ciencias.

Rechazando la centralidad de la filosofía, Nicolai revisa la noción de verdad que deriva de la propuesta de Ortega. Atravesado de cerca por la experiencia de la Gran Guerra -algo que el mismo Bermann ubica como bisagra en las percepciones acerca de la verdad-⁵⁰, la necesidad de comprender ese acontecimiento lo lleva a preguntarse por las herramientas de que disponemos para comprender y juzgar los sucesos de la historia. Si siguiéramos a Ortega, deberíamos estar dispuestos a aceptar la validez de toda perspectiva y la consecuente nivelación de todo juicio. No obstante, Nicolai se aferra a las exigencias de la física para reclamar el reconocimiento de un sentido general que sirva de criterio.

Así como en física no renunciamos a la idea de una verdad absoluta, que señala, dice, el universo en su totalidad y la posibilidad de establecer una ley suprema sobre éste, así mismo, si nos animamos a trasponer sus enseñanzas al terreno de la ética, estamos en condiciones de

49 Gregorio Bermann, «El nuevo libro de Nicolai», *Revista de Filosofía*, julio 1925, p. 30.

50 Ver Gregorio Bermann, «El problema del conocimiento ante el relativismo contemporáneo» en *Revista de Filosofía*, noviembre 1924, p. 388: allí sugiere la necesidad de preguntarse si los filósofos contemporáneos, italianos y alemanes, idealistas en general, seguirían pensando lo mismo que postulaban antes del 14. Sobre Nicolai, recordemos que, junto con Einstein, fue obligado a dejar Alemania tras manifestar sus diferencias con la posición que la nación adoptaba en la Guerra

buscar allí, y más allá de todas las consideraciones parciales y relativas, una fuente para la ley suprema. Entonces, nos encontramos con la humanidad, comprendida como «hecho biológico inalterable, el único y más vasto hecho que conocemos hasta ahora y por eso nos debería sugerir las reglas con las cuales en la realidad cada hombre midiera las perspectivas que encuentra»⁵¹, garantía de una verdad que atraviesa o subyace a las perspectivas.

«La humanidad es en sí un hecho innegable y su ley intrínseca, aunque no la conozcamos, existe», dice Nicolai,⁵² convencido de la traducción de las leyes de la física para el ámbito de la razón práctica. Esa ley nos habla directamente de la historia y su comprensión; contra la mirada acotada al presente, apela al «método de las líneas largas», que permite sobrevolar por encima de las particularidades de cada tiempo para reconocer el movimiento del todo. Si la teoría de la relatividad permitió reconocer que cada idea estaba atada a su tiempo, también debería servir para señalar la centralidad de la ciencia para pensar la historia.

Pero además de esa disputa, que bien puede reconocerse en el marco de la tensión contemporánea por las definiciones epistemológicas que distinguen entre las ciencias naturales y los saberes relativos al campo de la historia, el materialismo permite a los autores de la *Revista* advertir otro elemento: no sólo la posición de Ortega ignora algunos de los presupuestos más básicos de la física, sino que incluso no es del todo fiel consigo mismo. A juicio de Bermann, ese perspectivismo oculta el lugar de verdad que pretende el filósofo en cada época. Se trata, dice, valiéndose del léxico orteguiano, de una *filosofía invertebrada*,⁵³ que, en nombre de una teoría de la relatividad mal comprendida y lógicamente débil, pretende darle a la filosofía lo que le quita a la ciencia y ponerla como garantía de la historia.

Para Bermann, como lo era para Ingenieros y Orgaz, esas expresiones particulares son expresiones de intereses en conflicto. Nicolai es menos propenso a derivar las consecuencias políticas de ese juicio en torno al relativismo y prefiere limitarse a la reflexión en el plano ético; Bermann, en cambio, aquí y en otros trabajos, da cuenta de las implicancias histórico-políticas de un modelo como el de Ortega y, contra éste, es más propenso que el alemán a ensayar una lectura de corte materialista.

En las distintas aristas de estas definiciones se asoma lo que parece ser el centro del problema. Si Ortega se valía del relativismo para elaborar una alternativa al racionalismo que, con sus verdades a priori o abstractas, desconocía las condiciones del presente, al mismo tiempo inhibía las posibilidades una historia general. El reclamo de las «líneas largas» era recurrente: porque lo que para algunos se perdía con el perspectivismo y la teoría de las generaciones era la posibilidad de hablar de «historia». Frente al progreso: momentos parciales, presentes con sentido acotado. El español perseguía un nuevo marco para leer las transformaciones, pero sus críticos encontraban allí que todo conducía a elaborar un relato que sirviera de justificación o legitimación del presente. Si en la larga duración, en la sucesión de *lampadofolias*, todos eran momentos, válidos y autónomos unos de otros, había, no obstante, un solo modo de comprender,

51 George, Nicolai, «El sentido filosófico de la teoría de la relatividad», *Revista de Filosofía*, julio 1925, p. 20.

52 Ibid, p. 23.

53 En un artículo de marzo de 1924, «La filosofía invertebrada», Bermann dice reconstruir el pensamiento de Ortega, volviendo a las lecciones del 16 e inscribiendo las ideas del español, con cierto detalle, en el escenario de la filosofía alemana neokantiana de entonces, aunque señalando allí la distancia de aquel en la medida en que terminaría preso del “lirismo filosófico” y afín a opción platónica.

definir o significar cada uno de esos momentos, pero no había un criterio general. Y ello traía consecuencias prácticas importantes que la política española parecía ya estar evidenciando.⁵⁴

A modo de cierre: historia y filosofía

En términos generales, podría concluirse que, en el intento de descentrar la filosofía del siglo xx respecto de los modelos del siglo xviii y xix, Ortega se inscribe en el contexto de las críticas historicistas a la filosofía hegeliana de la historia. Ese marco es lo suficientemente amplio para dar lugar al español y permitirle que allí mismo no termine de renunciar a concepciones generales que todavía lo mantienen en diálogo con la filosofía hegeliana. Como sea, alejarse de una explicación teleológica habilitaría alguna confianza en la posibilidad de reconocer la particularidad de los diferentes pueblos, afirmando incluso que sin esa multiplicidad no habría historia. Ahora bien, como vimos, y quizás contra el temor de Nicolai, ello no parece implicar compromiso con las versiones relativistas del historicismo. El relativismo, de corte spengleriano en este caso, sólo llega hasta la afirmación de esa variedad y el reclamo por el reconocimiento de ésta como la base de la historia. La historia orteguiana es algo más: es, dijimos, el *sentido* de cada momento. Y, con el sentido, la filosofía se volvía protagonista, condición del relato y la realidad.

Si hasta aquí insistimos en las lecturas cruzadas, en un análisis que pone en diálogo a los autores y sus formulaciones con un escenario mayor en el que se comprende mejor el alcance de sus palabras y su sentido más específico, al reconocer directamente a dónde intervenían, parece todavía posible avanzar un poco más. Porque luego de este recorrido se observa que la definición de filosofía aparece aquí intrincada con la cuestión de la historia, o más precisamente, con las definiciones en torno al régimen de historicidad vigente, un régimen en plena conmoción.

La verdad, su búsqueda y su posibilidad se derivan, no sólo de ciertos supuestos acerca del estatus y vínculo de sujeto y objeto, sino también de las reflexiones sobre la transformación de la percepción en función de la mutación de los objetos y de la situacionalidad espacio-temporal de los sujetos. Pero también se están revisando las características del cambio histórico y el vínculo de los hombres con él y esto tiene consecuencias sustanciales para la filosofía. Por un lado, un devenir que se suspende momentáneamente en cada estación del presente y que sólo obtiene su sentido cuando la filosofía repara en esa detención. Por el otro, un movimiento constante en pos de algo mentado pero aún no vivido, en que la filosofía puede señalar a tientas el destino, más como pregunta que como certeza, pero como condición de futuro.

En términos conceptuales, entonces, qué se diga de la filosofía dependerá de cómo se entienda la historia. Y esto ocurrirá también cuando este saber pretenda desentenderse del *dictum* del siglo de las revoluciones y confiar en su capacidad de sobrevolarlo. En este vínculo entre la historia y la filosofía es probable que estas posiciones evidencien también consecuencias relevantes a la hora de pensar la historia de la filosofía misma, su contenido y su método.

Y quizás, finalmente, sea por esa recurrente alianza con la historia que podemos visitar este breve pero fundamental episodio de la filosofía argentina siguiendo una intuición, ya no de orden conceptual sino político-intelectual, y preguntarnos en qué medida estas definiciones de la filosofía son la base para elaborar un sistema o herramienta de comprensión de ese mundo que rodeaba a nuestros autores y en qué medida, de ser así, la filosofía tomaba partido en la historia.

54 La nota que aparece al final del texto de Barreda Lynch sobre el ocaso de Ortega se refiere al compromiso de Eugenio D'Ors -a quien se había puesto junto con Ortega como maestro de la juventud y que el mismo artículo recordaba en ese sentido- en las filas lacievistas.

Si es importante volver a recorrer ese escenario en que se leyó a Ortega, creemos, no es para seguir descubriendo el primado de esa novedad, sino para advertir el trasfondo en el que cobra sentido y comprender con más detalle ese momento inicial de la filosofía universitaria argentina. En ese marco inscribimos estos desarrollos de la *Revista de Filosofía*. Para muchos, expresión de algo que se pretendía superado, sus intervenciones ayudan incluso a comprender lo que finalmente primó: qué decía Ortega y los orteguianos cuando apelaban a esas nuevas fórmulas para la filosofía, con qué rompían, por qué apostaban. El desenlace es el resultado de una disputa teórica, con ribetes políticos, me animo a decir, y no la superación casi natural de algo caduco.

BIBLIOGRAPHIE

Fuentes primarias:

BARREDA LYNCH, Julio, «Un ocaso de Ortega y Gasset», *Revista de Filosofía*, marzo 1923, pp. 326-333.

BERMANN, Gregorio, «El problema del conocimiento ante el relativismo contemporáneo» en *Revista de Filosofía*, noviembre 1924, pp. 368-413.

_____, «Filosofía invertebrada», *Revista de Filosofía*, marzo 1924, pp. 161-174

_____, «El nuevo libro de Nicolai», *Revista de Filosofía*, julio 1925, pp. 27-34.

Ingenieros, José, «Historia, progreso y porvenir», *Revista de Filosofía*, marzo 1923, pp. 243-250.

NICOLAI, George, «El sentido filosófico de la teoría de la relatividad», *Revista de Filosofía*, julio 1925, pp. 1-26.

_____, *La base biológica del relativismo científico y sus complementos absolutos*, Revista de la Universidad Nacional de Córdoba, N° 1-3, año 12, enero-marzo 1925.

_____, «La ciencia y la moral», *Revista de Filosofía*, mayo 1927, pp. 301-317.

_____, «Las definiciones de la vida», *Revista de Filosofía*, julio 1927, pp. 1-21.

ORGAZ, Raúl, «Las generaciones históricas», en *Revista de Filosofía*, enero 1925, pp. 90-103.

ORTEGA Y GASSET, José, *Meditaciones de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1996. ISBN 84-375-04244

_____, «Meditaciones del Quijote» (1914), en *Obras completas* T. 1, Madrid, Revista de Occidente. 1950.

_____, *España Invertebrada*, Madrid, ediciones extra, 1921.

_____, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Calpe, 1923.

_____, «Vieja y nueva política» (1914), en *Obras completas* T. 1, Madrid, Revista de Occidente, 1950.

Fuentes secundarias:

DOMÍNGUEZ RUBIO, Lucas, (2017) «Filosofía e historia en las primeras historias de las ideas argentinas. La discusión historiográfica entre José Ingenieros y Alejandro Korn», *Primas. Revista de Historia Intelectual*, n° 21, pp. 75-94

GALFIONE, María Carla, «Filosofía y política en los años 20 en Argentina. Lecturas del idealismo italiano», *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, vol. 47, no 1, 2016, Madrid, pp. 53-69. <http://www.theoria.eu/nomadas/47/mariacarlalagalfione.pdf>

_____, «Filosofía y ciencia en la *Revista de Filosofía*: condiciones de una reconciliación», *Latinoamérica, Revista de Estudios Latinoamericanos*, No 59, México, 2014/2. ISSN 1665-8574. Pp. 251-271. http://www.cialc.unam.mx/web_latino_final/numero_actual.html

GARCIADIEGO, Javier, *El Fondo, La Casa y la introducción del pensamiento moderno en México*, México, Fondo de cultura Económica, 2016

MEDIN, Tzvi, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, Fondo de cultura Económica, 1994.

RUVITUSO, Clara, *Dialogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*, Madrid, Biblioteca Iberoamericana, 2015.

SCHNÄ EDELBACH, Herbert, *Filosofía en Alemania (1831-1933)*, Madrid, Cátedra, 1991.

TERTERIAN, Inna, «La culturología extranjera del siglo xx y el pensamiento latinoamericano», *Latinoamerica. Anuario/estudios Latinoamericanos* 12, 1979, México.

VILLACAÑAS, José Luis, «Histórica versus hermenéutica. Las razones de un diálogo», disponible en: <http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/metodologia/met0001.pdf>

La philosophie latino-américaine, une promesse de patrie pour l'humanité

Marcelo VELARDE CAÑAZARES

Cet article propose un concept *latino-américaniste* de philosophie latino- américaine. Alors que le débat sur l'existence de cette philosophie est paradoxalement l'un de ses traits distinctifs, la question se pose de savoir si sa revendication serait concernée par la tendance européenne à déconstruire les nationalismes philosophiques. Contrairement aux cas de la France ou de l'Allemagne, la réinvention latino-américaine de la tension (en termes de Derrida) entre l'universel et le particulier n'est pas évidente. Mais une difficulté typique de la philosophie latino-américaine étant celle de discerner entre ce qui lui est propre et ce qui lui est étranger, cette indiscernabilité est à retrouver à la naissance même et puis au développement de l'Amérique Latine comme projet politique. Chez Bolivar, San Martin, Alberdi, Bilbao, Martí, ou encore Astrada, on constate que l'identité latino-américaine, tout comme la liberté pleine, est projetée à l'avenir en tant qu'accomplissement du genre humain. Souvent téméraire et aliénante, cette 'conspiration' (Fatone) ou aspiration à la liberté par l'altérité se révèle pourtant comme le principe de fraternité et d'hospitalité caractérisant l'Amérique Latine, dont l'utopie revient toujours, malgré les contradictions et les défaites historiques. N'ayant vraiment aucun mythe national d'origine, l'Amérique latine ne s'accorde pas avec les notions classiques de nation et de patrie. Enfin, la philosophie latino-américaine se révèle être la promesse de construire sur sa terre une grande patrie plurinationale destinée à la réalisation de l'humanité ; et tant qu'elle cherchera des voies alternatives vers cette utopie, elle tiendra sa parole.

Este artículo propone un concepto latinoamericanista de filosofía latinoamericana. Al tiempo que el debate sobre la existencia de esta filosofía es paradójicamente uno de sus rasgos distintivos, se plantea la cuestión de examinar si esta reivindicación quedaría afectada por la tendencia europea a deconstruir los nacionalismos filosóficos. A diferencia de los casos de Francia o Alemania, la reinención latinoamericana de la tensión (en términos de Derrida) entre lo universal y lo particular, no es evidente. Pero dado que una dificultad típica de la filosofía latinoamericana es la de discernir entre lo propio y lo ajeno, esta indiscernibilidad debe reencontrarse en el nacimiento mismo y en el desarrollo de América latina como proyecto político. En Bolívar, San Martín, Alberdi, Bilbao, Martí, o incluso Astrada, se constata que la identidad latinoamericana, al igual que la libertad plena, está proyectada al porvenir en tanto que cumplimiento del género humano. Con frecuencia temeraria y alienante, esta 'conspiración' (Fatone) o aspiración a la libertad por la alteridad se revela, sin embargo, como el principio de fraternidad y hospitalidad que caracteriza a América latina, cuya utopía vuelve siempre, a pesar de las contradicciones y las derrotas históricas. Sin tener realmente ningún mito nacional de origen, América latina no concuerda con las nociones clásicas de nación y de patria. En fin, la filosofía latinoamericana se revela como la promesa de construir sobre su tierra una gran patria plurinacional destinada a la realización de la humanidad; y mientras busque vías alternativas hacia esta utopía, mantendrá su palabra.



I

Parler d'une philosophie comme promesse pourrait mener à l'équivoque d'une philosophie inexistante, surtout quand il s'agit de celle de l'Amérique latine. Cependant, si une philosophie existe justement en tant qu'elle promet, tandis que l'humanité dans son ensemble ne saurait habiter, dirait-on, dans une seule patrie, alors le titre de ce texte nous mènerait plutôt vers ces deux questions : comment une philosophie pourrait-elle promettre quoi que ce soit, et qu'est-ce que cela veut dire, une patrie pour l'humanité ? Assez souvent, les concepts philosophiques ne sont pas d'emblée évidents, et les équivoques se multiplient lorsqu'on philosophe sur la philosophie. Il faudra pourtant noter d'ores et déjà qu'il s'agira ici d'esquisser un concept *latino-américaniste* de *philosophie latino-américaine*. Bien que forgé à partir d'une tradition très riche, mais justement en tant qu'il est forgé, ce concept ne vise absolument pas à décrire quelque chose. Loin aussi de viser à recueillir les divers sens dans lesquels on parle de philosophie latino-américaine¹, et moyennant juste quelques références éloquentes prises surtout, mais pas exclusivement, de l'Argentine, le concept proposé ici a bien plutôt un caractère normatif, au sens expliqué notamment par Arturo Roig : en prenant le caractère d'un *apriori* anthropologique, la normativité est au cœur de la philosophie, nous exigeant une projection axiologique à partir de notre situation, de notre *topie*². Il faudrait ajouter, en tout cas, que le concept de philosophie latino-américaine comme promesse, en plus de n'avoir rien d'essentialiste, prend aussi ses distances de certains paramètres de l'historicisme de philosophes tels que Roig lui-même.

Il est indéniable que, aussi bien avant qu'après les révolutions d'indépendance, il y a eu, et il y a toujours, de la philosophie sur les terres de ce qu'à présent on appelle Amérique latine³. En revanche, lorsqu'on tente de passer de cette existence *en* Amérique latine à celle d'une philosophie *latino-américaine*, la question se pose de savoir si cette adjectivation indiquerait une particularité apparemment contraire à l'universalité essentielle de la philosophie. Certes, il faudrait préciser de quel type de particularité il s'agit, car si l'*identité* latino-américaine ne se laisse pas définir simplement par un territoire et une langue, mais si elle est renvoyée à un ensemble empirique très hétérogène de particularités, alors nous pourrions arriver à dire que l'adjectif *latino-américain* n'a guère de sens et qu'il vide la question posée. Nous devons, donc, revenir sur le caractère particulier de cette philosophie ; mais notre premier repère à cet égard n'est rien d'autre que le programme philosophique formulé par Juan Bautista Alberdi en 1841 comme une mission indissociable des révolutions d'indépendance et de la pluralité d'identités nationales impliquées, bien que le débat sur la légitimité de ce latino-américanisme philosophique n'ait eu lieu dans toute son ampleur que depuis le début du XX^e siècle, avec Francisco García Calderón, Alejandro Korn et José Ingenieros. Il s'intensifiera dans les années 1940 pour atteindre son sommet, comme on le sait, autour de la discussion entre le péruvien Augusto Salazar Bondy et le mexicain Leopoldo Zea, vers 1969⁴. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, ce n'est pas par hasard que cette discussion coïncide avec l'émergence des philosophies latino-américaines de la libération, lesquelles –notamment celle d'Enrique Dussel– attireront plus que jamais l'attention européenne sur la pensée dans ces terres du sud. Et le paradoxe s'intensifiera encore en dépit de cette 'reconnaissance', laquelle aurait attesté dans une certaine mesure l'existence de la philosophie latino-américaine, sans pour autant suffire pour empêcher une division plus forte au sud entre universalistes et latino-américanistes, s'accusant les uns les autres de 'politiciens' manquant d'une formation rigoureuse, et d' 'analytiques' partisans de l'impérialisme, respectivement⁵. Entre ces deux groupes, il faudrait placer celui des philosophes formés dans la

1 Voir Hugo Biagini, "Filosofar latinoamericano", in: Hugo Biagini (éd.), *Diccionario del pensamiento alternativo: Adenda*, Buenos Aires, Biblos, 2015, p. 93-96.

2 Arturo A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, édition corrigée et augmentée, Buenos Aires, Una ventana, 2009, "Introducción".

3 Sur la philosophie des époques précédant l'indépendance, voir E. Dussel et al. (éds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y 'latino' (1300-2000)*, México, Siglo XXI, 2009, pp. 15-51 (peuples autochtones), 55-126 (époque coloniale) et 702-738 (penseurs de ces périodes).

4 Voir A. Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de Nuestra América?* (1968) et L. Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969).

5 Voir ce rapport de Francisco Miró Quesada, un philosophe péruvien ayant toujours tenté de concilier les deux

tradition européenne dite 'continentale' et plutôt éloignés des 'analytiques' (comme c'est le cas aussi en France), mais le plus souvent également universalistes à leur manière. Or, bien que le débat soit devenu beaucoup moins hostile dans les dernières décennies, donnant lieu même à une sorte d'indifférence réciproque, notamment à l'égard des 'analytiques', rien n'a jamais été assez pour le trancher, en dépit du riche développement du courant latino-américaniste. Encore en 2004, par exemple, l'UNESCO organisa à Paris une journée, avec la participation de Roig lui-même, intitulée justement : *Existe-t-il une philosophie latino-américaine ?*⁶ En France, déjà à l'époque de la déconstruction des nationalismes philosophiques, cet intitulé se laisserait lire peut-être comme un appel à l'exotique, ou tout simplement comme une provocation rhétorique ne négligeant pas une réponse affirmative, mais il atteste toutefois d'une question toujours ouverte. Une question reprise d'ailleurs sur le terrain concerné lui-même, comme cet autre intitulé laisse entendre juste l'année suivante, cette fois sur un gros numéro double de la revue publiée par la Bibliothèque nationale de l'Argentine : *La philosophie argentine existe-elle?*⁷ Peu après, Hugo Biagini, l'un des historiens les plus renommés de la philosophie latino-américaine, regrettait que la légitimité de celle-ci fût encore méconnue par beaucoup, il critiquait d'ailleurs à juste titre ceux qui voyaient des dangers nationalistes dans cette philosophie, comme si celles de l'Europe, remarque-t-il, n'avaient rien à voir avec les nationalismes, et il reprenait les mots du chilien Félix Schwartzmann pour refuser que le philosophe latino-américain soit vu « comme l'alchimiste ou l'astrologue par rapport au chimiste ou à l'astronome »⁸.

Dans le sillage de Zea, Agoglia et Roig, parmi d'autres, Biagini prévient que le seul fait d'admettre qu'il faudrait démontrer l'existence de la philosophie latino-américaine serait aussi humiliant que de se mettre à démontrer qu'on est humain. Cependant, un grand nombre de ceux qui nient cette philosophie au nom d'une approche universaliste, nient également qu'il y ait une philosophie anglaise ou allemande à proprement parler. Et puisqu'il ne semble pas assez d'objecter que leur universalisme s'accorde aux modèles forgés précisément au cœur des traditions européennes que, en bouclant la boucle, ils considèrent comme exemplaires, ne faudrait-il donc pas commencer par une discussion sur ce qu'est la philosophie ? Malgré son apparence raisonnable, cette question a été l'une des erreurs fréquentes chez nombre de ceux qui ont visé la revendication de la philosophie latino-américaine, même lorsqu'ils ont invoqué un vaste pluralisme. Car dans la mesure où celui-ci demande un dénominateur commun, cette approche ne s'écarte pas assez de l'idée d'établir tout d'abord, *sub specie aeternitatis*, un concept, voire une essence, de la philosophie, pour ensuite mesurer et montrer son niveau de réalisation dans le cas latino-américain. Mais tandis qu'une telle stratégie n'a pas réussi à remettre sérieusement en cause le cercle entre cet universalisme-là et ses modèles européens, l'erreur contraire a été de prétendre le briser au nom de particularités régionales ou culturelles exclusives et prétendument décisives, ou bien au nom d'un corpus vaste et indiscriminé d'œuvres pour justifier ensuite, à partir de cet ensemble empirique, un usage du terme *philosophie* aussi *ad hoc* que vague et facilement discutable. En général, ces deux erreurs correspondraient aux défauts que Luis Villoro, en paraphrasant José Ortega y Gasset, a appelé altération et repliement (*ensimismamiento*), respectivement. Comme Carlos Beorlegui remarque, la tendance des dernières décennies est sans doute à l'adoption de positions intermédiaires⁹. Cependant, est-ce que les erreurs indiquées sont telles simplement parce qu'elles sont opposées, comme si un point d'équilibre garantissait la vérité ? Comment ne pas faire attention à tout ce qui est déjà présupposé

groupes : « Universalismo y latinoamericanismo », *Isagoría* (Instituto de Filosofía del CSIC, España), 1998, n° 19, p. 61-77 : <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/131/131>.

6 Le document fut publié en 2006 : *Existe-t-il une philosophie latino-américaine ? : Journée de la philosophie à l'Unesco 2004* : <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000146021>.

7 *La biblioteca* (Buenos Aires), Tercera época, Año 2, no 2-3, ¿Existe la filosofía argentina?, disponible sur : <https://www.bn.gov.ar/micrositios/revistas/biblioteca/la-biblioteca-tercera-epoca>.

8 Hugo Biagini, *Identidad argentina y compromiso latinoamericano*, Lanús (province de Buenos Aires), Universidad Nacional de Lanús, 2009, p. 139-140.

9 Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2006, p. 35.

par une certaine balance et ses plateaux à l'égard de ce qui aura le poids de l'universel ou bien du particulier ? Pourquoi continuer même à penser qu'il s'agirait de trouver ou d'inventer la balance appropriée ? Ces réserves critiques ne veulent pas discréditer le débat, mais noter qu'il faut une stratégie différente donnant un accès oblique au débat, sans se presser pour en donner une nouvelle opinion politiquement correcte. Au lieu, donc, de s'attarder sur la distinction et l'analyse des concepts qui nourrissent l'histoire du débat, tels que les concepts de possibilité, situation, originalité ou authenticité de la philosophie latino-américaine, et puisque tout vise à établir le sens dans lequel elle existe ou n'existe pas, notre première manœuvre consistera à nous déplacer vers la question de l'existence du débat lui-même : pourquoi existe-t-il toujours, même s'il se poursuit souvent en sourdine ?

Zea remarquait que le caractère philosophique du débat impliquait d'emblée une réponse affirmative sur son sujet, et que la conscience de la diversité humaine était plus vigoureuse dans la tradition latino-américaine que dans les traditions européennes. Nous sommes d'accord sur les deux points, mais au lieu de nous mettre tout de suite à « philosopher sans plus » à partir de circonstances particulières, en suivant l'invitation de Zea pour chercher des solutions aux problèmes universels posés dans ces circonstances, nous nous interrogerons d'abord et justement les liens entre ce débat et cette conscience de la diversité. Car si ce débat, notamment par son intensité et sa persistance, est également caractéristique de la philosophie latino-américaine, et s'il est d'ailleurs profondément lié à une telle conscience, il ne saurait donc se réduire aux effets malheureux de la colonisation, même si ceux-ci ont été très forts, et il ne serait surtout pas le simple signe d'un manque de maturité. Pour leur part, les philosophes allemands, français ou même étasuniens, par exemple, n'ont jamais discuté avec une telle insistance de l'existence et de la légitimité de leurs traditions philosophiques. Pour la plupart d'entre eux, il est devenu naturel de parler de philosophie allemande, philosophie française, etc., et quelques-uns sont même arrivés à affirmer que la véritable philosophie était le patrimoine d'une nation ou de l'autre, d'une langue ou de l'autre, jusqu'à ce que les plus critiques de ces prétentions, notamment dans les dernières décennies, **posent** la question contraire : il faut déconstruire ces clichés historiques. Or, si l'on ignore les caractéristiques indiquées de la tradition latino-américaine, et notamment sous les préjugés d'une mentalité colonisée, il est facile de tomber dans cette question fallacieuse : pourquoi s'embarquer alors dans une revendication de l'existence et de la légitimité de la philosophie latino-américaine, ou colombienne, ou péruvienne, etc., alors que la tendance opposée se répand en Europe ? Il s'agit, en effet, d'une question semblable à cette autre : pourquoi les philosophes latino-américains ont récupéré l'idée de sujet, et ils la récupèrent 'encore', tandis qu'en Europe, depuis Heidegger et surtout avec le structuralisme et la postmodernité, on a déjà assisté à la critique et même à la dissolution de cette idée ? Bien que nous ne puissions pas nous attarder ici dans la complexe question du sujet, il nous suffira de noter que la ressemblance entre ces deux questions n'est pas hasardeuse, du moins dans la mesure où elles mènent finalement à cet 'avertissement' : pourquoi nous, les Latino-américains, nous exposons au ridicule de nous obstiner à marcher à contresens de l'avancé européen ? En dernière analyse, l'objection vient souvent accompagnée de l'explication de la folie présumée qu'elle dénonce : les Latino-américains, nous arrivons toujours en retard aux étapes historiques dépassées en Europe, à tel point que lorsque nous sommes finalement entrés dans l'histoire, et que nous y sommes encore, en Europe l'histoire elle-même s'est achevée. Mais est-ce si simple ? La folie n'est-elle pas plutôt dans la simplicité stéréotypée de ce qu'elle présuppose et 'explique' ? De quelle histoire s'agirait-il ? D'où vient son unité et son universalité ? Comment ne pas tenir compte des fonctions idéologiques euro-centriques des idées d'histoire universelle les plus répandues autant pour l'affirmer que pour la considérer dépassée ?

Étant donné que ces dernières questions ont été déjà largement développées par Zea et Roig, ainsi que par Horacio Cerutti Guldberg et bien d'autres, il suffit de les rappeler pour revenir sur notre sujet : quel est l'enjeu derrière la contraposition, pour l'instant trop rigide, entre la revendication de la philosophie latino-américaine et la déconstruction des philosophies nationales européennes ? Encore faudrait-il préciser les sens auxquels on pourrait assigner une pratique philosophique à une nationalité, mais même lorsqu'on a accepté qu'il y a dans toute philosophie une tension entre l'universel et le particulier, et que le sens du *logos* y est en jeu, rien ne légitime pourtant une manière pas moins particulière d'après laquelle cette tension se donne, pour juger ensuite comment elle devrait avoir lieu dans des traditions différentes. En effet, cette tension entre l'universel et le particulier ne provient pas du dehors de la philosophie, et justement parce qu'elle est bien plutôt et d'emblée une invention philosophique toujours située, comme Jacques Derrida l'a bien montré et Marc Crépon le rappelle à son tour dans un dossier sur les philosophies nationales¹⁰, il faudrait alors examiner comment une telle tension est inventée ou réinventée au sein de chaque tradition nationale. En tout cas, pour mieux comprendre cette approche et ma revendication du latino-américanisme philosophique, nous nous contenterons ici avec quelques références à des philosophies européennes.

II

Le seul nom de Kant, par exemple, évoque un vrai modèle de philosophie, tout ce qui compte pour elle c'est l'universel et non le particulier, à tel point qu'on lui a été souvent reproché le formalisme d'une raison trop pure dont le royaume exclurait complètement le moi empirique et ses passions. Cependant, cette manière d'insister sur la raison, n'est-elle pas justement un trait caractéristique, particulier, de Kant ? La question reste loin d'être insidieuse, et on en trouve la preuve déjà en 1803, lorsqu'un autre grand philosophe allemand avait pris connaissance des travaux de Charles de Villers pour introduire Kant en France : en estimant que la conception française de l'universalité était abstraite et déshistoricisée, Schelling se demandait si la philosophie de son compatriote n'était pas un « provincialisme ou tout au moins un germanisme » propre à « une culture temporelle et locale, dans le contexte de laquelle seulement elle devient intelligible »¹¹. Les positions de Fichte, Hegel ou Heidegger sur ce sujet sont mieux connues, toutes assignant à l'Allemagne ou à sa langue une place marquante dans l'histoire de la philosophie. Rappelons néanmoins les lignes où Hegel déclarait que la philosophie s'était affaiblie et faisait naufrage dans les autres pays européens, mais qu'elle était préservée « comme une particularité » (*als eine Eigentümlichkeit*) allemande, en soulignant d'ailleurs : « Nous [les Allemands] avons reçu de la nature la haute mission d'être les protecteurs de ce feu sacré »¹². Plus d'un siècle après, Heidegger parlera, au milieu d'un cours sur la logique, d'une pince civilisatrice menaçant le destin de sa patrie, et un peu plus tard, de « l'occultation de l'Être », comme si de ce feu-là il ne restait que des cendres. Certes, mais on n'a point besoin d'être très sagace pour voir dans un tel crépuscule une transposition idéologique de la défaite allemande dans la Seconde Guerre Mondiale. Enfin, on ne saurait pas prendre au sérieux la prétention heideggérienne d'après laquelle l'être serait pensable uniquement en grec et en allemand. Au-delà du rejet que la germanomanie suscite en nous, et sans négliger d'autres voix puissantes, telles que celles de Nietzsche et Marx, qui se sont prononcées contre ce nationalisme exclusif, il faudrait toutefois se demander si c'est juste par hasard que la

10 « Présentation », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2001/3, n° 31 : *Philosophies nationales ? Controverses franco-allemandes*, p. 285.

11 Cit. dans Jean-François Courtine, « Un peuple métaphysique », *Ibid.*, p. 329.

12 Georg F.W. Hegel, *Geschichte der Philosophie I. Heidelberger Niederschrift : Werke*, édition de E. Moldenhauer et K. M. Michel, Frankfurt a.M., 1986, t. 18, p. 12 : „Wir haben den höhern Beruf von der Natur erhalten, die Bewahrer dieses heiligen Feuers zu sein“.

philosophie allemande a donné le meilleur d'elle-même tant qu'elle est restée convaincue de son destin privilégié. Autrement dit : comment ne pas prêter attention, quelle que soit la nationalité considérée, au rôle que peut jouer en philosophie un nous, un peuple, s'appréciant soi-même, comme dit Roig en reprenant justement certaines remarques de Hegel ? Et s'il y a autant de nous que de constructions historiques d'identités collectives, comment négliger que chaque manière de faire de la philosophie, ainsi que de concevoir sa projection universelle, est forcément une manière particulière ?

Mais avant de revenir en Amérique latine, faisons aussi un petit parcours par la France, où Descartes, devenu un fétiche majeur de la philosophie nationale, bien qu'il ait habité vingt ans aux Pays-Bas et qu'il y ait publié presque toutes ses œuvres, a été d'ailleurs l'objet d'attributions idéologiques les plus diverses et étranges¹³. Il s'agit d'une longue histoire arrivant au moins jusqu'à 1987 avec *Descartes, c'est la France*, où son auteur, André Glucksmann, se sert du mythe pour justifier une croisade contre les allemands, les marxistes et les musulmans, en montant ainsi, comme Pierre Macherey le dénonce, « l'imposture d'une revendication de tolérance qui est en fait, très dialectiquement, une manifestation d'intolérance »¹⁴. Certes, Glucksmann a toujours été un personnage polémique, mais ce serait une grande erreur de croire que les grands philosophes français n'ont pas fait ou ne font pas de la politique. « La prise de position politique – dit Vincent Descombes – est et reste en France l'épreuve décisive [...] Ce qui ne manque pas de surprendre est la façon instantanée dont se fait ici le vertigineux passage de l'Idée du bien au bien sensible »¹⁵. Il serait vain de chercher la pure exception chez un pur métaphysicien comme Bergson, qui affirma en pleine guerre mondiale : « Le rôle de la France dans l'évolution de la philosophie moderne est bien net : la France a été la grande initiatrice et elle est restée perpétuellement inventive, semeuse d'idées nouvelles »¹⁶. A l'instar de Nietzsche ou Marx en Allemagne, Alain, Benda ou Rolland se sont fait entendre contre le nationalisme philosophique français. Mais ne quittons pas si vite notre exemple emblématique, car il est à noter que Bergson, en plus d'aller jusqu'à dire qu'« une nation est une mission »¹⁷, et en reprenant une image courante à l'époque, opposa la nation française en tant qu'« âme » à la nation allemande en tant que « force », et il traça même – tout comme Delbos et Boutroux, ou Ravaisson et Ribot avant eux, chacun à partir d'idéologies diverses, voire contradictoires – une histoire de la philosophie de sa nation qui est indissociable, comme le souligne Frédéric Worms, d'une caractérisation philosophique de la nation française elle-même.

Le virage des nationalités vers les langues n'empêchera pas que persiste l'intention de faire valoir en philosophie la supériorité présumée d'une langue sur les autres, et encore vers la fin du XX^e siècle, l'ardent ouvrage de Michel Serres, *Eloge de la philosophie en langue française*, en est un bon exemple, bien qu'il y caractérise cette tradition comme celle du « chant vital de la liberté de penser », et qu'il la distingue comme celle des individus héroïques ayant écrit dans la « langue du peuple et des pauvres »¹⁸. Sur la philosophie en espagnol, il y a aussi des ouvrages des deux côtés de l'Atlantique, mais ils visent à la défendre plutôt qu'à la mettre au-dessus des autres¹⁹. Une tendance encore

13 Voir François Azouvi, *Descartes et la France : Histoire d'une passion nationale*, Paris, Fayard, 2002.

14 Pierre Macherey, « Descartes, est-ce la France ? », *Methodos*, 2/2002, mis en ligne le 05 avril 2004, URL : <http://methodos.revues.org/94>.

15 Vincent Descombes, *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)* (1979), Paris, Minuit, 2005, p. 17.

16 Cit. dans Frédéric Worms, *La philosophie en France au XX^e siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009, p. 173.

17 Cit. dans *Ibid.*, p. 185.

18 Michel Serres, *Eloge de la philosophie en langue française*, Paris, Flammarion, 1997, p. 44 et 82.

19 Voir par exemple Arturo Ardao, *Filosofía de lengua española*, Montevideo, Alfa, 1963 ; et Manuel Reyes Mate,

plus neutre est celle de se borner à parler de la philosophie *en* France, *en* Italie ou *au* Mexique, et ainsi de suite ; ce qui ne poserait apparemment pas de problème, tel que nous l'avons déjà remarqué par rapport à la philosophie en Amérique latine, mais au risque de contourner trop vite l'enjeu des nationalismes et d'y laisser invisibles nombre de différences et de questions qu'il faudrait considérer plus attentivement. En fait, il vaudra mieux prêter attention à la déconstruction des discours sur la nation, ainsi qu'à celle des philosophies nationales, les deux étant certainement les bienvenues pour démanteler des sophismes d'exclusion et de rivalité.

Or, jusqu'à quel point la grande patrie rêvée par Francisco Bilbao, José Martí ou Manuel Ugarte, par exemple, et la philosophie latino- américaine à son tour, sont-elles concernées par ces déconstructions ? Mais avant de reprendre cette question, notons que Derrida, le principal promoteur de la déconstruction, est resté loin de simplifier l'enjeu, en remarquant plutôt que le nationalisme par excellence est entièrement philosophique : « une identité nationale –dit-il– ne se donne jamais comme un caractère empirique », mais « comme un modèle philosophique universel, un *télos* philosophique » ; et il suggérerait même que toute philosophie, à son tour, a quelque chose de nationaliste, car elle entraîne au moins la particularité d'une langue ou d'un certain modèle de fraternité²⁰. D'après cette approche, il ne s'agirait donc pas uniquement d'éviter l'erreur de négliger la nature philosophique de toute identité nationale, car la philosophie en tant que telle, bien que toujours comme celle-ci ou celle-là, ne saurait enfoncer l'idée de nation (ou du moins celle qui la concerne) sans se risquer sérieusement à s'enfoncer elle-même. A titre de corollaire, la déconstruction, laquelle ne se laisserait pas facilement définir, d'après Derrida, ni comme une philosophie ni même pas comme une méthode, trouve alors ses limites là où elle est confrontée au dilemme entre continuer à être tout au moins une pratique philosophique d'intérêt, ou bien se dissoudre comme critique littéraire, en en cédant son rôle philosophique au « geste métaphysique-technique », comme disait le penseur français lui-même, de faire du langage un milieu neutre et étrange à la pensée. Mais si ce n'est pas par hasard que ce dilemme reflète assez bien la polarisation entre la réception littéraire et le fort rejet analytique que la déconstruction a subi aux Etats-Unis, pourquoi est-ce que l'accueil philosophique de la déconstruction en Amérique latine semble être nettement plus fructueux ? Une réponse encore une fois trop facile, notamment de la part de certains Latino-américains, dirait : la déconstruction ne fait pas peur en Amérique latine tout simplement parce qu'il n'y a ici aucune philosophie, à l'exception de celles que nous importons, que nous reproduisons et que nous faisons rivaliser entre elles. Cependant, si l'on accepte le débat, alors il faudra accepter aussi que, de ce point de vue, notre 'dilemme' comme Latino-américains concernerait justement et d'emblée une soigneuse distinction entre importer et accueillir, entre reproduire et recréer, entre rivaliser et confronter. Ou bien, si la crise d'identité des traditions philosophiques européennes consiste à savoir comment et jusqu'à quel point devenir perméables les unes aux autres sans s'éteindre dans la tentative, d'où vient que nous, les Latino-américains, devons nous attaquer à la question toujours préalable de distinguer entre ce qui serait bien à nous et ce qui nous serait étranger ?

L'histoire latino-américaine ne manque pas d'expressions nationalistes de caractère exclusif, certes, mais elles ont le plus souvent invoqué une origine hispanique, étant donc des nationalismes bizarrement dépendants, tandis que les nationalismes indigénistes ont eu notamment une intention défensive, tout en restant hospitaliers. Et il est à noter d'ailleurs que ces nationalismes

Penser en espagnol, Paris : PUF, 2001.

20 Jacques Derrida, "Nacionalidad y nacionalismo filosófico", traduction de M-Ch. Peyrrone, in : *Diseminario. La deconstrucción, otro descubrimiento de América*, Montevideo: XYZ Ediciones, 1987, p. 34-35 ss. Voir aussi Jacques Derrida, « Y a-t-il une langue philosophique ? », *Autrement Revue*, 1988, n° 102. Ils restent inédits (que je sache) les séminaires de 1983-1987 où Derrida développe sa pensée sur le nationalisme, mais la question est déjà présente dans ses livres *Politiques de l'amitié* et *Du droit à la philosophie*, parmi d'autres.

indigénistes, s'accordant très bien entre eux, ne s'accordent pourtant pas avec les drapeaux ni avec les territoires des Etats-nations qu'on voit sur une carte de l'Amérique latine. Comment comprendre, donc, cette diversité inclusive ou, encore une fois, la différence entre ce qui est à nous et ce qui nous est étranger ? Pourquoi cette différence n'est-elle jamais assez claire ? Mais si toute philosophie nationale garde un lien profond avec la construction symbolique de la nation concernée en tant que telle, comment ne pas noter que l'existence et les particularités de la philosophie latino-américaine sont indissociables des particularités de naissance, histoire et projection politique de sa Grande Patrie ?

III

En plus de mettre fin à la servitude des indigènes, en établissant qu'ils sont égaux en droits à tous les autres citoyens, et de déclarer la liberté des fils d'esclaves, la célèbre Assemblée générale constituante des Provinces Unies du Rio de la Plata déclarait en 1813, peu après le déclenchement révolutionnaire et encore dans la lutte contre les forces royalistes :

La volonté universelle du nouveau monde a été, dès le début de son heureuse résolution, celle de donner forme à un peuple de frères et d'amis, à un peuple qui, en vengeant une humanité outragée, offre un asile inviolable à tous ceux qui revendiquent leurs droits, quelles que soient leurs origines ou leurs destinées.²¹

En s'élevant contre le colonialisme et contre toute forme de soumission, où qu'elles soient exercées, mais justement dans cet esprit d'égalité universelle, les révolutions d'indépendance latino-américaines ont immédiatement agité la question de l'identité communautaire. En 1815, dans sa célèbre Lettre de Jamaïque, Simón Bolívar avouait sa perplexité à l'heure de définir qui nous sommes, les Latino- américains, en remarquant que les créoles en particulier n'étaient ni indigènes ni européens. Sept décennies plus tard, Domingo F. Sarmiento se demandait encore : « Sommes-nous une Nation ? Nation sans amalgame de matériaux cumulés, sans réglage ni ciment ? Argentins ? Il serait bon de comprendre jusqu'où et depuis quand »²². Il arrive que la révolution française, par exemple, a été française parce qu'elle a été faite par des hommes étant déjà français et se sachant tels, alors que les révolutions d'indépendance latino-américaines ont été latino-américaines parce qu'elles ont été faites par des patriotes voulant *devenir* Latino-américains. Et tandis que les Français, en dépit de leur Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, avaient célébré peu après les conquêtes impériales de Napoléon Bonaparte, sur les terres de l'Amérique il y a eu, par contre, un *Libertador* comme José de San Martín, qui, après ses victoires sur les royalistes au Chili et au Pérou, remit tout le pouvoir dans les mains des Chiliens et des Péruviens. Par ailleurs, tandis que le territoire des Provinces Unies de l'Amérique du Sud comprenait au début des bonnes parties de l'Argentine, de l'Uruguay, du Paraguay, de la Bolivie et du Pérou actuels, et que les adjectifs identitaires *argentino*, *uruguayo*, etc. ne se sont officialisés qu'avec la séparation de chacun de ses Etats, celui de *latinoamericano* ne commence à s'utiliser que depuis 1856, avec Bilbao, pour se consolider plus tard face aux violences impérialistes des Etats-Unis.

Sans nous étendre davantage ici sur l'origine historique du rapport autant conflictuel qu'étroit entre indépendance et identité²³, ni sur la question de l'accueil et la récréation d'idées des Lumières

21 José L. Romero (éd.), *Pensamiento político de la emancipación (1790-1825)*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985, tome I, p. 310. 7

22 Domingo F. Sarmiento, *Conflicto y armonías de las razas en América* (1882), dans ses *Obras Completas*, Universidad Nacional de La Matanza, 2001, t. XXXVII, p. 23.

23 Voir mon article « Le nous latino-américain et son émancipation: altérités, imagination et mémoire » [en ligne], *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 15 juin 2008, URL : <http://journals.openedition.org/nuevomundo/35823>.

et du romantisme, demandons-nous : qu'est-ce que ce lien fondateur et perdurable, celui de se battre à la fois pour être libre et pour arriver à être, comporte à l'égard des particularités de la philosophie latino- américaine ? Quelle serait la fin idéale de cette lutte, l'utopie de patrie qui accomplirait ce rêve de liberté et d'identité sur ces terres ? En quoi consisterait d'ailleurs, ou tout d'abord, l'identité cherchée ? Malgré ses hésitations, Bolívar avait réussi à dire dans la même lettre mentionnée : « Nous sommes un petit genre humain »²⁴. Quel est le sens de cette tension paradoxale : s'identifier avec quelque chose de petit, comme s'il s'agissait d'un enfant, mais qui n'est au fond rien de moins que le genre humain ? La conscience utopiste latino- américaine ne se répandra que plus tard, à partir notamment de José Martí, mais on commence peut-être à deviner le sens de cette étonnante prédiction du jeune Alberdi : « Nous aurons des héros, mais ils proviendront du sein de la philosophie »²⁵. D'un coup, avant de comprendre quelle serait cette philosophie, il nous semble moins compliqué de reconnaître ses fils, et nous pourrions même nous permettre cette question audacieuse : est-ce par hasard que le Che Guevara, dont la lutte infatigable méconnut toutes les frontières, et qui atteignit la hauteur universelle d'un révolutionnaire modèle, a été latino-américain ?

Alberdi pensait à la philosophie comme « principe de toute nationalité » et « mère de toute émancipation »²⁶, mais pas comme si la nationalité et l'émancipation étaient déjà accomplies. Il insistait plutôt sur la nécessité de développer une philosophie latino-américaine en tant que clé de la pleine émancipation devant suivre l'indépendance politique de la volonté. Loin de cacher son intérêt à s'inspirer des penseurs européens, et sans hésiter à les recréer non plus, à la mesure de ses idéaux, Alberdi arriva à déclarer : « Disons avec Saint- Simon : L'âge d'or de la République Argentine n'est point derrière nous, il est au-devant, il est dans la perfection de l'ordre social ; nos pères ne l'ont point vu, nos enfants y arriveront un jour ; c'est à nous de leur en frayer la route »²⁷. Sauf que là où Alberdi dit « République Argentine », Saint-Simon disait « le genre humain »²⁸. Alors, qu'est-ce que cette substitution veut dire ? Une lecture précipitée nous dirait que tout ce qui vaut pour le genre humain s'applique forcément aux Argentins, tel qu'une loi s'appliquant à un cas. Cependant, il ne s'agit pas tout simplement d'un cas, ni de l'humanité d'hier ou d'aujourd'hui non plus, mais d'un avenir utopique en résonance avec les mots de Bolívar : la République Argentine, à l'instar de toute l'Amérique latine, sera ce qu'elle est destinée à être dans toute sa splendeur uniquement comme un accomplissement politique du genre humain. Il ne s'agit donc pas, non plus, d'une identité nationale déjà constituée et dont la projection universelle chercherait à l'affirmer par la voie de conquêtes impériales. Il s'agit, au contraire, d'une hospitalité universelle appelant à construire une grande patrie sur ce sol. En fait, bien que la Constitution nationale de l'Argentine se soit inspirée d'autres, dont celle des Etats-Unis, notons que là où le préambule étatsunien prévoit « de développer le bien-être général et d'assurer les bienfaits de la liberté à nous-mêmes et à notre postérité », le préambule argentin déplace la conjonction, en ajoutant : « à nous-même, à notre postérité et à tous les hommes du monde voulant habiter sur le sol argentin »²⁹. Alors qu'aux Etats-Unis le rêve humain est devenu

24 Simón Bolívar, «Carta de Jamaica», in : José L. Romero (éd), *op. cit.*, tome II, p. 89.

25 Juan B. Alberdi, *Política y sociedad en Argentina*, Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2005, "Fragmento preliminar al estudio del derecho" (1837), p. 13.

26 *Ibid.*, p. 11.

27 *Ibid.*, p. 16-17.

28 Voir *Œuvres de Claude-Henri de Saint-Simon*, Paris : Anthropos, 1966, t. I, vol. 1, p. 247-248.

29 Le texte étatsunien original dit : « promote the general Welfare, and secure the Blessings of Liberty to ourselves

l'*american dream* de l'individu triomphant, notamment comme *self-made man*, au Sud, par contre, le rêve latino- américain s'est identifié avec le rêve égalitaire d'une humanité libre. Et pas uniquement au Sud, bien entendu, car c'est aussi le rêve que José Vasconcelos, par exemple, renouela au Mexique en termes de « race cosmique ».

Malgré les hésitations, les contraintes de la guerre et même les contradictions discursives que l'on peut trouver chez les premiers patriotes, dont Bolívar lui-même, puis chez Alberdi et d'autres encore, le destin utopique de l'Amérique latine depuis sa naissance comme projet politique deviendra de plus en plus conscient. Un moment clé de cette prise de conscience est à trouver déjà chez le chilien Francisco Bilbao, pour qui « L'Amérique latine n'était pas une constatation mais une promesse », comme le reconnaît Dardo Scavino³⁰. Et quelques lignes du dernier livre de Bilbao, *L'évangile américain*, nous suffiront à titre d'exemple :

La vérité sacrée a brillé en Amérique. Qui a été l'émissaire mystérieux ayant transmis la même année, du Mexique au Plata, la parole de la grande conspiration ? [...] Qui a levé au firmament de l'Amérique l'astre dont les parcours ont tous suivi ? [...] C'était toi, l'humanité qui demandait de mettre en place son gouvernement nommé démocratie ! [...] Et dans les régions de climat torride, et de la zone tiède, dans les plaines de Venezuela, dans les pampas argentines, dans les vallées de la Nouvelle Granada et dans les montagnes de Chili, l'homme, quelle que soit sa couleur, son origine, a proclamé la même humanité, la même nécessité, le même credo : la souveraineté du peuple : l'égalité. [...] Conscience du destin humain ! A quelle époque as-tu apparue plus visible, plus remplie de l'immense charité pour embrasser toutes les races et toutes les nations ? [...] L'esprit insurgé crée la genèse d'une nouvelle humanité.³¹

Moins de trois décennies plus tard, cette conscience d'une humanité à venir se débarrassera même du langage sur les races, notamment à partir d'une phrase célèbre de Martí dans « Notre Amérique », allant au-delà de sa lutte contre l'impérialisme étatsunien : « Il n'y a pas de haine de races parce qu'il n'y a pas de races ».

IV

Puisque ce rêve d'humanité devait rester largement contredit par les faits, considérons de plus près les enjeux de l'altérité dans cette identité utopique de l'Amérique latine, et aussi ceux de sa terre, sans négliger l'histoire mais tout en sachant que, comme disait Sarmiento en français, dans une citation aussi célèbre que délibérément apocryphe, « On ne tue point les idées ! ». En effet, la grandeur des patriotes latino-américains n'a pas été toujours suffisante pour vaincre la convoitise des secteurs oligarchiques, et on ne pourrait absolument pas masquer que l'idolâtrie européiste a ébloui nombre d'intellectuels latino-américains, dont Sarmiento et Alberdi, ni qu'elle a été utilisée pour justifier la méprise, la soumission et même l'extermination d'altérités indigènes et africaines, en brutale contradiction avec les idéaux de l'indépendance. Le philosophe argentin Carlos Astrada avait tout à fait raison, donc, quand il remarquait que le *gaucho* (le paysan de la pampa), qui s'était battu corps à corps pour l'indépendance, était pourtant devenu une « figure apatride, en tant que proscrit »³². On dira peut-être que les discriminations et les massacres ont eu lieu, et qu'ils ont encore lieu, partout dans le monde ; mais outre que cette vérité ne

and our Posterity ». Le texte argentin, datant de 1853 et restant inchangé dans tous les amendements ultérieurs, dit : « promover el bienestar general, y asegurar los beneficios de la libertad, para nosotros, para nuestra posteridad, y para todos los hombres del mundo que quieran habitar en el suelo argentino ».

30 Dardo Scavino, « ¿Latinoamérica bolivariana? », *Euphorion* (Asociación de Investigaciones Filosóficas, Medellín), 2011, n° 6, p. 9. Sur les récits très divergents des patriotes, voir aussi Dardo Scavino, *Narraciones de la independencia. Arqueología de un fervor contradictorio*, Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2010.

31 Francisco Bilbao, *El evangelio americano*, Buenos Aires, Imp. de la Soc. Tip. Bonaerense, 1864, p. 135-7.

32 Carlos Astrada, *Tierra y figura*, Buenos Aires, Ameghino, 1963, p. 87.

saurait évidemment nous consoler, ces contradictions historiques sont davantage honteuses en Amérique latine, justement parce que cette grande patrie n'est pas née pour reproduire les logiques d'exclusion et d'oppression caractérisant d'autres identités nationales. En fait, les négations des indigènes, des gauchos, des noirs, des métis, n'ont jamais été des formes d'auto-affirmation mais d'auto-négation des créoles eux-mêmes, comme l'avait si bien noté Simón Rodríguez, maître de Bolívar³³. Tout en encourageant la civilisation à l'imitation de la culture européenne et de la prospérité étasunienne, même Sarmiento s'est aperçu à sa manière de cette auto-négation : « Si vous soulevez les rabats du frac avec lequel l'Argentin se déguise, vous trouverez toujours le gaucho plus au moins civilisé, mais toujours le gaucho »³⁴.

Un siècle plus tard, le mexicain Edmundo O'Gorman indiquera cette même auto-négation en termes d'« être comme un autre pour être soi-même », tandis que le vénézuélien Ernesto Mayz Vallenilla, en reportant la négation à un futur aussi vide que présumément ontologique, élaborera une théorie où l'état d'esprit du Latino-américain est caractérisé par l'expectative, et son être comme un « toujours- ne-pas-être-encore » (*no-ser-siempre-todavía*)³⁵. Ces conceptions sont effectivement influencées par une certaine dose d'europhisme, mais ce serait une erreur d'en rester là, car la question d'une identité inachevée ne se réduit pas à une affaire d'élites intellectuelles, d'autant moins que le défi d'arriver à être ne peut pas se dissocier de la poursuite d'une émancipation pleine. Sans oublier les critiques de Zea et de Roig, il faudrait donc remarquer que ces autres philosophes-là nous offrent, eux aussi, des propositions méritant attention pour penser à la projection de l'identité latino-américaine. Nous nous bornerons ici à indiquer, par exemple, que le concept d'« être comme un autre » peut se repenser en termes d'« être avec et pour les autres », car c'est uniquement dans l'ouverture à l'altérité que nous arriverons à être 'comme' nous-mêmes. Ou pour reprendre ici les mots du philosophe argentin Miguel Angel Virasoro, dans son heureux renversement d'une assertion leibnizienne : les monades « ne sont rien d'autre que des portes et des fenêtres »³⁶. En fin de compte, si l'identité latino-américaine est marquée par un 'péché originel', il n'est absolument pas celui d'être né sur une terre présumément vide et sans passé, selon Héctor A. Murena, et il n'est pas celui d'une auto-affirmation exclusive non plus, mais bien plutôt le 'péché' d'avoir accueilli l'autre depuis toujours, sans même donc avoir formé avant une 'figure' de soi-même, bien que chaque pays ait donné à cette hospitalité ses propres couleurs, et sans négliger l'énorme diversité d'identités communautaires ayant toujours peuplé ces terres. Mais si l'ouverture d'une telle identité latino-américaine est nettement utopique, alors il y a bien là un « toujours-ne-pas-être-encore », bien que, justement en raison de son caractère utopique, et donc contre la prétention de Mayz, il ne s'agisse pas d'un futur vide, ni d'une forme de résignation.

33 Voir León Rozitchner, *Filosofía y emancipación. Simón Rodríguez: el triunfo de un fracaso ejemplar*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2012.

34 Domingo F. Sarmiento, *Facundo. Civilización y barbarie* (1845), éd. R. Yahni, Madrid, Cátedra, 1990, chap. XI, p. 246.

35 Edmundo O'Gorman, *La invención de América* (1958) et Ernesto Mayz Vallenilla, *El problema de América* (1959). Sur ces philosophes et bien d'autres, voir en particulier Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano* (1965), México, Ariel Seix Barral, 1976, introduction et chap. I ; et Arturo A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano...*, chap. 8.

36 Miguel Ángel Virasoro, "Fenomenología del Espíritu Subjetivo", *Philosophia* (Universidad Nacional de Cuyo), 1947, IV, 3, p. 20.

A l'égard de l'appropriation des terres en Amérique latine, on dirait, avec l'écologiste et indigéniste colombien Arturo Escobar, que l'utopie ne signifie pas sans place ou aucun lieu, mais *faire lieu* (*hacer lugar*), bien que cette conception requière encore le développement de la critique de l'hégémonie de l'Etat sur les mécanismes capitalistes de territorialisation. En effet, il y a énormément de place, mais en très grande partie elle est devenue un territoire étranger aux peuples. Il suffirait de rappeler par exemple le génocide fulminant commandé par le général Julio Roca en Argentine vers 1879, au nom de 'la conquête du désert', permettant que très peu de familles oligarques s'approprient d'immenses étendues de la pampa et la Patagonie. Quant au présent, l'ONG Oxfam international, dans un rapport minutieux récent, remarque que plus de la moitié des terres productives de l'Amérique du Sud (jusqu'à 70 % dans les cas de Chili et du Paraguay) sont gérées par seulement 1 % de propriétaires, et prévient : « L'Amérique latine est la région la plus inégalitaire au monde sur le plan de la répartition des terres »³⁷. Cependant, l'utopie ne se rend pas, et à côté de développements théoriques importants, tels que l'écologie politique du mexicain Enrique Leff³⁸, il y a même certaines progressions précieuses sur le plan juridique, telles que les nouvelles Constitutions de l'Equateur (2008) et de la Bolivie (2009), où, pour la première fois au monde, « la Terre prend la condition de *sujet de droit* », comme l'a souligné Eugenio Zaffaroni, juge de la Cour interaméricaine des droits de l'homme³⁹. De plus, dans son encyclique *Laudato Si'*, le premier pape latino-américain a attiré l'attention sur le lien très étroit entre la pauvreté et la destruction de la planète⁴⁰. De fait, l'un des représentants de la philosophie et de la théologie latino-américaine de la libération, Leonardo Boff, se trouve parmi ceux qui font cette dénonciation depuis longtemps : la 'logique' capitaliste exploitant les pauvres et des pays entiers, est la même qui détruit la Terre⁴¹. En bref⁴², la lutte pour sauver la Terre coïncide avec la lutte pour faire lieu, avec l'utopie latino-américaine, et nous refusons donc la prétention de Hardt et de Negri de donner le nom d'utopie à l' 'Empire' qu'ils imaginent comme ubiquiste et déterritorialisé.

On dira, peut-être, que la répartition si inégale des terres de l'Amérique du Sud suffirait pour donner la raison justement à Hardt et à Negri sur l'évolution de ce qu'ils nomment nationalismes subalternes : nationalismes ambigument protecteurs face aux forces étrangères mais oppressifs vers leurs peuples eux-mêmes, donc libérateurs et réactionnaires à la fois, et destinés à dégénérer du côté purement réactionnaire et oppressif, pour finir soumis à l'ordre impérialiste du capital⁴³. Cependant, sans entrer ici dans la discussion sur l'évolution du capitalisme⁴⁴, notons que Hardt et Negri n'ont jamais examiné l'évolution des Etats latino-américains, et encore moins les actions

37 Oxfam, *Desterrados: Tierra, poder y desigualdad en América Latina*, rapport d'Arantxa Guereña sous la direction de Stephanie Burgos, 2016, p. 21. Disponible sur: <https://www.oxfam.org/es/informes/desterrados-tierra-poder-y-desigualdad-en-america-latina>.

38 Voir par exemple, de Enrique Leff, *La apuesta por la vida: Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*, México, Siglo XXI, 2014.

39 Eugenio R. Zaffaroni, *La Pachamana y el humano*, Buenos Aires, Colihue y Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2011, p. 111.

40 Francisco, *Carta encíclica Laudato Si'*, Libreria Editrice Vaticana, 2015.

41 Voir Leonardo Boff, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid, Trotta, 1996.

42 Pour un peu plus de détails sur les rapports entre la question écologique et l'utopie latino-américaine dans le sens présenté ici, voir mon article « Territorio ajeno y tierra de fraternidad en América del Sur », Actes du *III Encuentro Internacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Lanús, sous presse.

43 Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, 2000, notamment p. 105-109.

44 Sur ce sujet, voir Atilio Borón, *Imperio & imperialismo: una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*, 5ta. edición, Clacso, 2004.

des patriotes latino-américains, dont la lutte contre des Etats impérialistes n'a pas eu lieu dans le but de la constitution d'un autre Etat impérialiste, et qui n'ont pas lutté pour la patrie au nom d'une nationalité exclusive comme celles inventées par de tels Etats. Par ailleurs, malgré l'« échec » répété des avances vers l'utopie, la reprise elle-même nous indique que son impératif revient toujours, et qu'on ne saurait méconnaître ses réussites, si limitées qu'elles soient, ni les mesurer uniquement sur le plan matériel des rapports de forces. D'autant qu'on ne peut négliger ce que Georg Gadamer a nommé histoire des effets, ni la valeur performative du récit identitaire rédempteur de l'Amérique latine⁴⁵ ; alors il est très clair que les défaites historiques, loin d'invalider l'utopie, ne font que nous donner la mesure du défi. En bref, cette utopie latino-américaine d'humanité est justement ce qui nous permet de contester l'inertie d'une fatalité présumée, nous incitant à promouvoir, à penser et à faire un Etat qui, au-delà du dilemme perverse entre opprimer ou être opprimé, ne soit plus le gestionnaire d'un territoire, ni le simple garant des territorialisations capitalistes, mais bien plutôt le gardien d'un véritable *territoire libre* des peuples qui l'habitent, et qui devienne ainsi, pour cette raison même, un Etat au service de l'humanité et de la terre. En fin de compte, l'utopie latino-américaine n'est que l'utopie de la terre retrouvée, et nous ne pourrions jamais renoncer à cette aspiration.

V

Alors, que pourrait-on dire à l'égard de l'avenir évoqué et de la philosophie comme promesse ? Concernant la philosophie, nous allons considérer d'abord les clés ressortant de ce que nous avons déjà dit. Ainsi nous pouvons remarquer, en premier lieu, la modification d'un vieux et perdurable canon occidental d'après lequel la liberté est une condition préalable nécessaire pour faire de la philosophie, car l'indépendance n'a pas engendré en Amérique latine une manière de philosopher pour laquelle il suffirait d'assurer à une élite le privilège du loisir, mais, bien au contraire, l'indépendance a réveillé la conscience du besoin de penser pour se libérer. Ou plus exactement, et ce, avec un défi infiniment plus grand, le besoin de penser pour « se libérer en libérant », comme disait Vicente Fatone, qui remarquait d'ailleurs que « l'amoureux de la sagesse, c'est l'amoureux de la liberté »⁴⁶, et qui précisait encore : « La liberté n'est pas une aspiration mais une conspiration »⁴⁷, c'est-à-dire une aspiration toujours et nécessairement partagée. Donc, le philosophe latino-américain n'est pas libre pour penser, mais il pense pour être libre, en sachant qu'il ne le sera que dans et par la libération collective. En ce sens, la philosophie latino-américaine a toujours été une philosophie pour la libération, de façon analogue à ce que l'on pourrait dire de la philosophie orientale dans son ensemble comme une pensée traditionnellement visant le salut. Par ailleurs, puisque le désir d'arriver à être libre s'est réveillé sur ces terres comme un désir indissociable de celui d'être pleinement, la philosophie latino-américaine a toujours été aussi une philosophie de l'identité, bien que, étant donné son ouverture à tout le monde, il soit préférable de dire qu'elle a toujours été une philosophie pour l'altérité et, justement dans ce but, une palette de pensées alternatives face à 'la pensée unique' qui voudrait légitimer le *statu quo*.

Tout comme ses peuples dans leur hospitalité, le 'péché' de cette philosophie a été celui d'accueillir, de manière presque téméraire, les conceptions philosophiques les plus diverses et étrangères les unes aux autres, sans disposer d'avance d'une identité particulière définie. Bien

45 Voir Dardo Scavino, « Cuando contar es hacer: la invención de los pueblos hispanoamericanos », *Líneas* [En ligne], n° 8/ Juillet 2016 - *Incarner les fictions dans le monde hispanique*, mis à jour le : 29/04/2017, URL : <https://revues.univ-pau.fr:443/lineas/1835>. Voir surtout les conclusions.

46 Vicente Fatone, «La libertad en la historia del pensamiento argentino», *Cursos y Conferencias* (Buenos Aires), 1946, XIV, n° 167, p. 235.

47 Vicente Fatone, *La existencia humana y sus filósofos*, Buenos Aires, Raigal, 1953, p. 192.

que paradoxale, voici pourtant l'une de ses caractéristiques les plus notables, ce qui explique aussi, en dernière analyse, le débat autour de son existence. Et à l'instar des Latino-américains dans leurs auto-négations, cette philosophie a subie, elle aussi, nombre d'auto-négations. Sur les deux plans, les modèles d'origine européenne ont longtemps profité d'une forte influence, et ils en profitent encore jusqu'à un certain point. Sur les deux plans, le risque de s'ouvrir à l'altérité est souvent devenu idolâtrie et capitulation aliénante. Ce n'est pas par hasard que les réactions les plus virulentes face à ces humiliations se sont tournées vers l'erreur opposée des particularismes régionaux. Mais c'est justement pour cela que la dispute entre universalistes et particularistes, notamment sur l'authenticité de la philosophie latino-américaine, a été très souvent une dispute entre deux types de particularismes plus ou moins exclusifs, ou tout du moins entre deux visions mono-culturelles, comme dirait le philosophe cubain-allemand Raúl Fornet-Betancourt. Car ce qui est véritablement universel, loin de se laisser réduire à une négociation entre particularismes, a toujours été au-dessus d'eux, en rendant même possible, par voie négative, qu'ils s'affrontent encore et encore. Le 'problème', plutôt l'élan et le défi, c'est précisément que l'universel se trouve toujours au-dessus, nous survolant, nous dépassant et nous manquant, tout comme la liberté et l'identité. Ce qui ne nous empêche pas de le réclamer : bien au contraire, il nous incite à le réclamer, car il s'agit de l'humanisme qui bat au cœur de la patrie latino-américaine et de sa philosophie, malgré les archétypes d'humanisme contestés en Europe et même de certaines prétentions post-humanistes ou trans-humanistes actuelles.

Avec prudence, mais correctement, Patrice Vermeren remarquait que la philosophie latino-américaine constitue une tradition « toujours en excès sur ses formes d'actualisation, prise dans un jeu infini de traduction et d'(in)traduisibilité dont l'hospitalité serait le principe et le cosmopolitisme l'inspiration »⁴⁸. Notre ami estimait, néanmoins, qu'il faudrait encore expliquer comment cette philosophie se déploie « dans un jeu complexe d'identification et de dés-identification à un peuple, à une langue, à un destin national ou régional, comment donc les philosophes de l'Amérique latine posent la question de l'avenir et de la promesse, du sujet, de l'objet et du destinataire de cette promesse »⁴⁹. Et bien que mon exposé laisse déjà entrevoir l'orientation de ma réponse, le moment est venu d'éclaircir, du moins brièvement, ce que patrie et nation signifient en Amérique latine, pour mieux comprendre, à partir de ces concepts, comment et pourquoi sa philosophie est une promesse de patrie pour l'humanité.

Normalement, on dirait que la patrie renvoie à la terre des pères, à la dimension mythique d'une identité d'origine, ethnique le plus souvent, mais aussi linguistique et/ou religieuse, alors que la nation se trouverait plutôt dans la réalisation d'un projet en commun de cette identité déjà plus au moins établie ; réalisation souvent légitimée d'ailleurs par une prétention d'universalité en tant qu'expression achevée de la fraternité d'origine. En gros, cette distinction est assez adéquate pour parler des identités nationales rivalisant pour leurs conquêtes territoriales, commerciales et idéologiques. Alors, quelques lignes d'un théoricien renommé du nationalisme, Benedict Anderson, seront utiles pour apprécier l'altération de cette tradition et même l'échec de certaines catégories critiques à l'égard d'elle lorsqu'il s'agit de l'Amérique latine. En effet, dans une remarque mise entre parenthèses (faisons attention, nous dirait Derrida), Anderson écrit : « Contrairement à Washington, le Libérateur [Bolívar] met fin, étape par étape, à l'esclavage, et contrairement à Jefferson, San Martín ne parle pas des habitants indigènes de son pays comme

48 Patrice Vermeren, « Existe-t-il une philosophie latino-américaine ? », dans la journée du même titre, *ed. cit.*, p. 15.

49 *Ibid.*, p. 14.

sauvages, mais il leur propose de devenir Péruviens »⁵⁰. Ajoutons de notre part que si Anderson dit correctement « son pays » en parlant de San Martín, qui était né et grandi dans l'Argentine d'aujourd'hui, c'est justement parce que le héros, en estimant qu'il était surtout un *americano*, mais tout en respectant la diversité de nationalités, avait adopté volontiers l'identité nationale du pays qu'il venait de libérer pour le restituer à son peuple : la patrie n'était pas, pour lui, un lieu d'origine mais une destinée et une pratique de liberté. Par ailleurs, bien qu'Anderson soit fasciné par San Martín, il n'arrive pas à s'inspirer de lui, ni à examiner en détail l'énorme divergence entre le projet étatsunien et le projet latino-américain, pour faire place à une conception plus diversifiée de la nation. Tout au plus, il prévient que les nations ne sont pas fausses par le fait d'être imaginaires, mais il s'attache d'emblée à cette sorte de postulat : « Aucune nation ne s' imagine elle-même attendant à l'humanité. Les nationalistes les plus messianiques ne rêvent pas du jour où tous les membres du genre humain vont rejoindre sa nation »⁵¹. Or, l'utopie latino-américaine contredit ce postulat, donnant lieu à une conception et à une pratique différente de la patrie et de la nation.

Dans la mesure où il s'agit d'une lutte, elle implique l'identification des ennemis ; mais bien que les rapports de forces préalablement constituées aient conduit à se battre contre le colonialisme et l'impérialisme au nom d'une identité nationale ou de la souveraineté d'un Etat-nation, les ennemis n'étaient pas de telle ou telle nationalité. En fait, quand San Martín identifiait ses ennemis, il ne parlait jamais des Espagnols, mais des royalistes. Et si un patriote comme lui rêve de la cohabitation ou encore de l'hybridation amoureuse des ethnies locales et étrangères, alors son 'nationalisme' fait preuve d'un humanisme sans frontières. Du langage politique aux tactiques militaires, nombre de facteurs ont évidemment conditionné l'émergence et le développement d'un discours et d'une pratique différentes ; ainsi l'histoire des significations du *nosotros* par rapport à l'expression *americanos* et ses préfixes (*hispano-*, *ibero-*, *latino-*...) laisse voir d'énormes divergences et conflits⁵². Cependant, un regard rétrospectif nous permettrait de noter que les récits souvent contradictoires des premiers patriotes sur leurs filiations nationales, ainsi que le célèbre étonnement de Bolívar quant à la situation et aux droits des créoles en particulier, annonçaient justement que la question de l'origine s'avèrerait, plus tôt plus tard, un faux problème pour l'Amérique latine. Par ailleurs, sans négliger la valeur symbolique de San Martín et Bolívar, ainsi que d'autres patriotes tels que Monteagudo en Bolivie et en Argentine, Hidalgo en Mexique, Artigas en Uruguay, O'Higgins au Chili, puis aussi Bilbao, Torres Caicedo, Martí, Rodó, Sandino, Zapata, Mariátegui, Ugarte et bien d'autres encore, nous retiendrons surtout de l'utopie qu'ils ont promue et qui les dépasse tous.

En Amérique latine, la patrie ne commence pas par un mythe d'origine, elle ne définit pas une identité ethnique ou linguistique à préserver et à projeter, car sa terre n'est pas un lieu d'origine mais de destinée pour une identité utopique ; c'est la terre des fils et de l'hospitalité universelle pour toutes les nationalités. Cette terre n'est donc pas le point de départ d'une projection nationale, mais le lieu d'accueil et d'arrivée pour n'importe quelle nationalité, un lieu par avance plurinational et ouvert à la construction d'une patrie. C'est pourquoi cette patrie, dont la plénitude est toujours et encore à venir, est avant tout une pratique de libération. Ou, comme disait Fatone dans le sillage de Bernardo de Monteagudo : « La patrie n'est que l'exercice

50 Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London-New York, Verso, 2006, p. 210.

51 *Ibid.*, p. 7.

52 Voir Roig, *op. cit.*, chapitres 1-3 ; et Dardo Scavino, *Narraciones de la independencia....*

de la liberté »⁵³. L'unité de cette grande patrie que Martí, face aux prétentions des Etats-Unis d'être l'Amérique tout court en subjuguant les peuples du Sud, appela *Nuestra América*, est née comme l'utopie d'une communauté de fins, bien avant tout projet de communauté européenne, et elle ne se laisse pas comprendre à partir des notions européennes classiques de patrie et de nation. Jusqu'à un certain point, ces notions semblent marcher pour n'importe quel pays latino- américain isolément considéré, mais elles ne sont plus applicables lorsqu'on considère ce même pays à partir de sa dimension latino- américaine. En effet, il ne s'agit pas d'un manque de mythes d'origine, car il y en a beaucoup, mais aucun d'eux n'est le mythe de la patrie latino-américaine, et même pas d'une ou de l'autre fragmentation développée comme un Etat à part. Du moins, ils doivent subir une forte mutation dans ce but, comme c'est le cas de la mutation essayée par Astrada, par exemple, dans sa conviction de l'enracinement pampéen de l'Argentin, tout en notant que le « mythe gaúcho » dont il parle « est une tâche, c'est-à-dire une prospection », car l'homme de ce mythe serait bien plutôt « un idéal » vers lequel l'Argentin réel se dirige suivant « des voies œcuméniques »⁵⁴. En tout cas, quelle que soit la valeur de cette ou d'autres tentatives philosophiques similaires, nous pouvons affirmer que les diverses identités définies par les mythes d'origine ne donnent pas lieu en Amérique latine à une pluralité de patries, mais bien plutôt à une pluralité de nations, en un sens différent de nation, car chaque origine devient volonté de cohabitation et de projection fraternelle pour une seule grande patrie, y compris les nationalités de tous ceux qui n'ont pas là-bas leurs origines mais uniquement leurs destinées. En ce sens, le caractère officiellement plurinational de l'Etat bolivien depuis sa Constitution de 2009 n'est qu'un nouveau pas exemplaire vers l'utopie identitaire de la patrie latino-américaine.

Cette patrie ne se réduit donc pas à un *factum*, et elle n'est pas proprement actuelle non plus, bien qu'elle ne manque pas d'effets depuis sa naissance comme projet politique, il y a deux siècles. Historiquement imparfaite et inachevée, cette patrie est toutefois et surtout une utopie d'égalité et de liberté, une patrie pour l'humanité sur la terre latino-américaine. Dès lors, cette terre est restée engagée (*comprometida*) dans la réalisation de cette aspiration, laquelle ne se distingue pas de l'aspiration de tous ceux qui, où qu'ils soient, étaient décrits par Astrada justement comme « masses apatrides marchant à la conquête du foyer de leur humanité »⁵⁵. Mais alors, la « logique exemplariste dans laquelle –dit Derrida– nous avons reconnu la stratégie profonde de tous les nationalismes, patriotismes ou ethnocentrismes », devient nulle en Amérique latine, tandis que le philosophe français retrouve cette logique, malgré lui, même dans « l'avenir », de « l'immense Victor Hugo », en remarquant que dans ce texte, une fois encore, « la fraternité n'est universelle que pour être d'abord française »⁵⁶. L'Amérique latine, en revanche, ne s'est pas fondée sur la répétition du « Même », mais dans l'ouverture à la diversité et à la nouveauté de l'Autre, au risque de 'soi-même', de façon que la fraternité ne soit latino-américaine que pour devenir universelle. Ce n'est pas par hasard, en effet, qu'Enrique Dussel, un philosophe argentin-mexicain très remarqué de nos jours, a évolué rapidement de sa philosophie de la libération latino-américaine des années 1960 et 1970 vers une philosophie de la libération tout court, concernant les opprimés du monde entier. Malgré tous les nationalismes de droite qui sont restés d'ailleurs très loin même de simuler une prétention d'universalité, et qui, au nom de leurs 'patries', ont toujours favorisé la subalternité de leurs Etats envers l'impérialisme, l'universalité de la fraternité latino-américaine est toujours revenue au combat et à revendiquer sa véritable identité. C'est le

53 Vicente Fatone, "La libertad en la historia del pensamiento argentino", *ed. cit.*, p. 225.

54 Carlos Astrada, *El mito gaúcho*, Buenos Aires : Cruz del Sur, 1948, p. 6-7.

55 Carlos Astrada, *La revolución existencialista*, Buenos Aires, Nuevo destino, 1952, p. 12.

56 Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 265 et 295.

cas, par exemple, de ce que Cristina Kirchner, présidente de l'Argentine entre 2007 et 2015, nous rappelait à plusieurs reprises : « La patrie, c'est l'autre » (*La patria es el otro*). Très récemment, de l'autre côté de l'Amérique latine, le président mexicain Andrés Manuel López Obrador, alors qu'il subissait la pression des Etats-Unis pour réduire la migration centre-américaine vers ce pays, dénonçait la xénophobie incitée par la droite mexicaine : « Nous sommes tous migrants depuis le début de l'humanité » (*Somos todos migrantes desde el inicio de la humanidad*)⁵⁷.

En réaffirmant alors cette vocation de fraternité universelle, cet appel de l'avenir, nous ne serions pas les frères et les sœurs de cette patrie- là, à proprement parler, mais les pères et les mères de ceux et de celles qui le deviendront en plénitude ; et nous le sommes avec davantage de responsabilité que d'honneur envers eux. Cette patrie est l'avenir dont nous rêvons, et dont la forme politique ne pourrait être que la démocratie, bien qu'elle soit toujours à venir, comme Derrida notait aussi pour sa part. Ou comme rêvait déjà Alberdi, en reprenant à sa manière les mots d'un autre intellectuel français : « La démocratie est, donc, comme l'a dit Chateaubriand, la condition future de l'humanité et du peuple »⁵⁸. Une patrie démocratique à venir, pas comme quelque chose d'improvisée ou par magie, et surtout pas comme une conséquence des politiques dominantes, mais comme le suggère le lemme du Deuxième Congrès International Extraordinaire de Philosophie tenu en 2007 en Argentine : « Le projet humain et son avenir : alternatives ». On peut mieux comprendre, au passage, pourquoi le latino-américanisme philosophique a toujours vu en Hegel son opposant le plus démoniaque, tout en reconnaissant sa génialité, et pas comme une simple réaction à la densité aride et froide de ses concepts, d'après certains préjugés sur notre latinité : au refus de sa prétention de faire valoir la nation allemande comme modèle spirituel d'une humanité déjà accomplie, il faut ajouter aussi et indissociablement la sagesse de Roig quand il oppose l'image de la calandre qui chante au matin à celle du hibou crépusculaire, c'est-à-dire, le refus de cette autre prétention hégélienne selon laquelle la philosophie, loin de se permettre l'intonation de prophéties, ne pourrait apparaître que le soir, quand l'histoire est prétendument finie.

La philosophie latino-américaine, philosophie pour la libération et pour l'identité dans l'altérité, est ainsi et impérativement une philosophie pour l'avenir, le regard tourné vers l'avenir. Au-delà des confusions habituelles autour de son existence, de sa possibilité et de son développement, elle ne se définit pas comme une philosophie encore à venir, mais comme celle qui, depuis toujours, pense à l'avenir. La philosophie latino-américaine est la promesse, pas ce qui a été promis. En modifiant radicalement d'ailleurs une chimère des conquérants du 'Nouveau Monde' et qui s'est finalement focalisée aux Etats-Unis, pour cette philosophie la terre latino-américaine n'est pas et ne prétend pas être une terre promise, même pas une terre prometteuse, selon la suggestion d'Ortega y Gasset, mais bien plutôt la terre engagée (*comprometida*) dans une patrie pour l'humanité. Parce qu'il ne suffit absolument pas d'atteindre cette terre ni de s'y trouver pour vivre dans cette patrie, et parce qu'il ne s'agit même pas d'accueillir une humanité déjà existante ici ou ailleurs, comme s'il existait une 'nature' humaine. D'après cette philosophie, l'humanité elle-même n'est pas quelque chose de donné, mais une construction historique et politique inachevée qui consacre sa terre à la poursuite de cette construction, sans admettre aucun autre horizon que l'utopie de son accomplissement. En ce sens, donc, le projet humain ne s'épuise pas dans aucun programme mené à bien par des êtres humains déjà plus au moins sûrs

57 Conférence de presse du 9 juillet 2019 (anniversaire d'ailleurs de la déclaration d'indépendance de l'Argentine), diffusée par nombre de médias.

58 Juan B. Alberdi, *op. cit.*, p. 15.

de leur liberté et de leur identité, car il est surtout un faisceau de projections alternatives vers la plénitude de l'humain.

En dehors des diverses pratiques pouvant être désignées par des expressions telles que 'philosophie *en* Argentine', '... *au* Paraguay' ou '... *en* Equateur', il n'y a même pas, à proprement parler, de philosophie argentine, paraguayenne ou équatorienne, sauf comme variations de la philosophie latino-américaine, c'est-à-dire comme réponses diverses aux difficultés matérielles, institutionnelles, théoriques et idéologiques affrontées par le projet de construire sur cette terre une patrie pour l'humanité. Puisque cette patrie ne sera pas un phénomène de la nature, ni ne se déduira d'un impératif moral non plus, il est néanmoins possible et même nécessaire de la promettre, car seule la promesse fonde la possibilité politique d'une morale située et imprimant une direction aux événements. C'est ainsi que cette philosophie, parce qu'elle promet, s'engage (*se compromete*), en engageant sa terre et en explorant, dans chaque *hic et nunc*, les alternatives faisables en vue de son utopie. A son tour, cet engagement critique est le *hic et nunc* de la promesse elle-même, de sa réaffirmation et de son accomplissement, même si l'utopie ne sera jamais atteinte, car seule l'utopie rend visibles, faisables et effectifs les chemins vers elle, tout en démentant la naturalité présumée des obstacles. Et que ce soit en analysant les enjeux de situations spécifiques, ou en se plongeant dans des questions théoriques complexes, mais pendant que son utopie éclaire son engagement, la philosophie latino-américaine tiendra sa parole.

BIBLIOGRAPHIE

- ALBERDI, Juan B., *Política y sociedad en Argentina*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2005.
- ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London-New York, Verso, 2006.
- ASTRADA, Carlos, *El mito gaucho*, Buenos Aires, Cruz del Sur, 1948.
- ASTRADA, Carlos, *La revolución existencialista*, Buenos Aires, Nuevo destino, 1952.
- BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, BILBAO, Universidad de Deusto, 2006.
- BIAGINI, Hugo, "Filosofar latinoamericano", in : Hugo Biagini (éd.), *Diccionario del pensamiento alternativo: Adenda*, Buenos Aires, Biblos, 2015.
- BIAGINI, Hugo, *Identidad argentina y compromiso latinoamericano*, Lanús, Universidad Nacional de Lanús, 2009.
- BILBAO, Francisco, *El evangelio americano*, Buenos Aires, Imp. de la Soc. Tip. Bonaerense, 1864.
- DERRIDA, Jacques, "Nacionalidad y nacionalismo filosófico", traduction de M-Ch. Peyrrone, dans: *Diseminario. La deconstrucción, otro descubrimiento de América*, Montevideo, XYZ Ediciones, 1987.
- DERRIDA, Jacques, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.
- DUSSEL, Enrique et al. (éds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y 'latino' (1300-2000)*, México, Siglo XXI, 2009.
- Existe-t-il une philosophie latino-américaine ? : Journée de la philosophie à l'Unesco 2004 :* <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000146021>.
- FATONE, Vicente, "La libertad en la historia del pensamiento argentino", *Cursos y Conferencias* (Buenos Aires), 1946, XIV, n° 167.
- FATONE, Vicente, *La existencia humana y sus filósofos*, Buenos Aires, Raigal, 1953.
- Francisco, *Carta encíclica Laudato Si'*, Libreria Editrice Vaticana, 2015.
- HARDT, Michael et Negri, Antonio, *Empire*, Harvard University Press, 2000.
- La biblioteca* (Buenos Aires), Tercera época, Año 2, no 2-3, ¿Existe la filosofía argentina?, disponible sur : <https://www.bn.gov.ar/micrositios/revistas/biblioteca/la-biblioteca-tercera-epoca>.
- OXFAM, *Desterrados: Tierra, poder y desigualdad en América Latina*, rapport d'Arantxa Guereña sous la direction de Stephanie Burgos, 2016. Disponible sur: <https://www.oxfam.org/es/informes/desterrados-tierra-poder-y-desigualdad-en-america-latina>.

Revue de Métaphysique et de Morale, 2001/3, n° 31 : *Philosophies nationales ? Controverses franco-allemandes*.

ROIG, Arturo A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, édition corrigée et augmentée, Buenos Aires, Una ventana, 2009.

ROMERO, José L. (éd.), *Pensamiento político de la emancipación (1790-1825)*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985.

ROZITCHNER, León, *Filosofía y emancipación. Simón Rodríguez: el triunfo de un fracaso ejemplar*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2012.

SARMIENTO, Domingo F., *Conflicto y armonías de las razas en América* (1882), dans ses *Obras Completas*, Universidad Nacional de La Matanza, t. XXXVII, 2001.

SARMIENTO, Domingo F., *Facundo. Civilización y barbarie* (1845), ed. R. Yahni, Madrid, Cátedra, 1990.

SCAVINO, Dardo, « ¿Latinoamérica bolivariana? », *Euphorion* (Asociación de Investigaciones Filosóficas, Medellín), 2011, n° 6.

SCAVINO, Dardo, *Narraciones de la independencia. Arqueología de un fervor contradictorio*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2010.

VELARDE CAÑAZARES, Marcelo, « Le nous latino-américain et son émancipation: altérités, imagination et mémoire » [en ligne], *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 15 juin 2008, URL : <http://journals.openedition.org/nuevomundo/35823>.

VELARDE CAÑAZARES, Marcelo, « Territorio ajeno y tierra de fraternidad en América del Sur », *Actes du III Encuentro Internacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Lanús, sous presse.

VERMEREN, Patrice, « Existe-t-il une philosophie latino-américaine ? », dans la journée du même titre, *ed. cit.*, p. 15.

WORMS, Frédéric, *La philosophie en France au xx^e siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009.

ZAFFARONI, Eugenio R., *La Pachamana y el humano*, Buenos Aires, Colihue y Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2011.

ZEAL, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano* (1965), México, Ariel Seix Barral, 1976.

Barroco y res publica. Los indios y el centro de la ciudad según Sigüenza y Góngora

Gina Del Piero y Facundo Ruiz

Cuando finalmente el alboroto en México alcanza el motín, la tarde y noche del 8 de junio de 1692, dos vertientes del conflicto se evidencian, incluso se distinguen más aún, pero sin separarse: del lado oficial, si son puestos en tela de juicio el virrey y otras autoridades, acusadas de especulación y negligencia, es también la Iglesia quien –a través de algún predicador, entre otros– confirma dichos rumores y luego busca apaciguar a los tumultuantes; del lado popular, al mismo tiempo que ciertos rumores y secretos se confirman o emergen como fuerza efectiva, la composición y la actuación colectiva no sólo se muestran heterogéneas (hay indios y negros pero también españoles y criollos, están quienes apedrean a los nobles y prenden fuego el Palacio y quienes solo huyen o aprovechan el revuelo) sino que, rápidamente, composición y actuación se reconfiguran como estigma de riesgosa hegemonía, ya señalando a los indios –y sobre todo a los de Tlatelolco– como agentes exclusivos del desastre ya propagando la idea de una conspiración cuyo objetivo, nada menos, era hacerse con el gobierno y la tierra. Pero si bien evidentes y hasta tangibles en deposiciones, informes y relatos varios, estas vertientes no se separan y «revelan –dice O’Gorman– el verdadero estado de la sociedad de aquella época, demostrando que la mezcla de indios y españoles era ya una realidad demasiado maciza para que por medio de disposiciones legales pudiera desvirtuarse»¹. Pues incluso, y en más de un punto, se trata de vertientes que se retroalimentan, discursiva y fácticamente, o eso dan a pensar tanto las cartas anónimas como los pasquines que circularon poco después, en donde acusación y enunciador, información y tono alternan o cruzan bandos (y «centros») dinámicamente; y eso también parece confirmar el hecho sensible –e insoslayable tras la investigación de Silva Prada²– de que, aunque los españoles se convencieron de la culpabilidad de los santiagueños (e incluso se llegó a dictar formal prisión contra los hijos de los principales de Santiago) no sólo el asunto quedó sin resolver sino que, a diferencia de los de Chalco y Tlaxcala, los de Santiago ni reiteraron su voluntad de vasallaje al rey ni pidieron disculpas por los actos que involucraron a los «indios de México», a lo que cabe sumar el silencio que pocos años después impusieron los gobernadores de San Juan y de Tlatelolco, don Mateo de Rojas y don Felipe de Santiago respectivamente, sobre las causas del motín al ser preguntados en el proceso de residencia del virrey Conde de Galve, a quien exoneraron generosamente.

Exactamente allí, en el punto donde dichas vertientes se evidencian y distinguen pero no se separan, surge nítidamente la *res publica*, a la vez espacio público de sentido y sentido político del espacio. Allí también, ineludibles, la figura de Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700) y su literatura, a un tiempo públicas y políticas. En ese entramado, que singularmente fue en el siglo xvii el teológico-político, y a relativa distancia de ambos polos, aparece un espacio distinto e intermedio que es – como el de la plaza y la pulquería, el del Palacio y la iglesia, el del imperio y la nación– espacio de unidad y hendidura, de vínculo e incongruencia. Y por eso –señala Palti³– su problema será fundamentalmente la articulación: cómo, tras haberse vuelto nociones límite, componer comunidad y soberanía, derecho y justicia, gobierno y opinión pública. Esa mediación imposible pero cotidiana, este terreno común lleno de territorios disímiles, encuentra en la escritura de Sigüenza y Góngora en general y en la que atiende al motín de 1692 en particular la singular coyuntura de dos textos desigualmente circulados y escritos, conocidos y editados: por un lado el célebre *Alboroto y motín de los indios de México* (fechado el 30 de agosto de 1692 y dirigido al capitán Andrés de Pez, entonces en Madrid), de cuya amplia difusión dan cuenta las

1 Edmundo O’Gorman, «Sobre los inconvenientes de vivir los indios en el centro de la ciudad», *Boletín del Archivo General de la Nación* n° 1, 1938, p. 2.

2 Natalia Silva Prada, *La política de una rebelión: los indios frente al tumulto de 1692 en la Ciudad de México*, México: El Colegio de México, 2007.

3 Elías J. Palti, *Una arqueología de lo político*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2018.

varias copias manuscritas que circularon hasta principios del siglo xx cuando fue por primera vez impreso, aunque recién en el XXI de forma completa y adecuada⁴; por otro lado el infame informe que, por encargo del virrey Conde de Galve, firma el 5 de julio del mismo año y que solo en 1938 publica Edmundo O’Gorman junto con otros documentos archivados bajo el título que – eufemístico y elocuente– señala el problema al que también debía atender (y responder) Sigüenza: «Sobre el inconvenientes de vivir los indios en el centro de la ciudad».

Este último escrito de Sigüenza, nunca atendido por la crítica textual y abiertamente desatendido por la crítica literaria (no sólo aquella que se ocupa de la obra del mexicano sino también la que ha estudiado *Alboroto y motín* en particular), es el que aquí presentamos, mejorada su transcripción y anotado por primera vez, junto a dos decretos del virrey: el que lo encarga (30 de junio) y el que resuelve se haga según el parecer del «catedrático de matemática de la Real Universidad de esta Corte, don Carlos de Sigüenza y Góngora» (9 de julio). A esto sumamos un documento inédito (24 de julio), firmado entre otros por Sigüenza y Góngora, en el que se da cuenta ya no de los inconvenientes de que vivan los indios en el centro de la ciudad sino de llevar a cabo acciones concretas (como la redistribución de tierras y viviendas) pergeñadas como solución a dicho conflicto. Como decíamos, si el motín manifestó la emergencia problemática de un espacio de articulación política todavía indefinido, pero ya definitivo, es en la figura y obra de Sigüenza y Góngora donde esa articulación configura (involucra y trastorna) públicamente una literatura. Como proponía José Revueltas para el Movimiento del 68, y como podría pensarse también el sermón guadalupano de fray Servando Teresa de Mier de 1794 o la noticia que recibe Rodolfo Walsh en 1956 sobre el fusilado que vive, lo que ocurrió aquel 8 de junio de 1692 fue «esencialmente un *acto teórico*, una *acción teórica*», esto es –dice Revueltas– «el encuentro de ese tipo de ideas que, al entrar en contacto con una realidad dada, tienen la virtud de remover –trastornar– sus estratos más profundos»⁵. De allí que todavía hoy los dos textos del mexicano continúen pivotando –cuestionando y replanteando– los límites de ficción y no ficción, de literatura y literatura gris, de ciudad letrada y república de las letras, de barroco y *res publica*. En este sentido el relegamiento crítico del informe del 5 de julio no sólo interrumpe o recorta, románticamente, la figura pública del escritor que deliberado construye Sigüenza y Góngora para sí y en su obra, sino que confirma que el problema político de la articulación es también el de una política de la literatura que opta por dejar de lado la diagonal abierta por la incongruencia constitutiva de su escritura, aquella que en América siempre une y hiende –del Inca Garcilaso a María Moreno pasando por Rubén Darío y de Kamau Brathwaite a Sousândrade pasando por Lucía Berlin– historia y poesía.

Porque además, o nada menos, el informe del 5 de julio tiene que dar cuenta de límites, asignar «términos» pide el virrey⁶, no sólo porque lo ocurrido parece indicar que algo (¿la política de los Habsburgo, la reivindicaciones locales?) ha perdido o modificado notablemente su curso, sino porque aunque el motín no pueda ser pensado como un mecanismo de quiebre de las estructuras coloniales, tampoco puede desconocerse que abría «pequeños espacios», riesgosas

4 Cf. Carlos de Sigüenza y Góngora, *Mínimas multitudes. Alborotos, motines y polémicas* (eds. Facundo Ruiz y Gina Del Piero), Buenos Aires: Corregidor, 2018.

5 José Revueltas, «Autogestión académica y universidad crítica», en *Observatorio Social de América Latina* – CLACSO n° 24, 2008, pp. 154-159.

6 Fol. 8r.

7 Cf. Antony Higgins, *Constructing the Criollo Archive: Subjects of Knowledge in the Bibliotheca Mexicana and the Rusticatio Mexicana*, Indiana: Purdue University Press e-books, 2000; y Anna More, *Baroque Sovereignty. Carlos de Sigüenza y Góngora and the Creole Archive of Colonial Mexico*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013.

«fisuras» por donde asomaba una «cultura política» de la que los indios eran protagonistas pero, en absoluto, únicos responsables⁸. Así, más que de los «inconvenientes» de que vivan los indios en el centro de la ciudad, situación que Sigüenza advierte enseguida como irremediable (y escribe «presuponiendo ser ya imposible el que estos se reduzcan a un solo y determinado lugar»⁹), el informe deambula entre la historia de los términos (*auctoritas*) y el interminable conflicto político que supone la ciudad como espacio compartido y difícil de compartimentar (*res publica*) para terminar –tomando aquella diagonal abierta por la incongruencia constitutiva de la escritura: ¿no suponía «ser ya imposible...»?– sugiriendo el diagrama de un «centro» que vuelva a fundar «lo principal de esta ciudad (...) reduciendo otra vez a práctica lo que en su fundación se hizo»¹⁰ y nunca llegó a concretarse...

En esta oscilación entre un *ab initio* (fundacional) y un *in media res* (*publica*), la figura de corte y pliegue es –como también sucede en *Alboroto y motín*– Hernán Cortés: «tengo por acertado se observe ahora y se reduzca a práctica lo que ejecutó el Marqués del Valle cuando, después de su debelación y conquista, reedificó esta ciudad»¹¹. Y no solo la figura sino, como precisó Margo Glantz para el conquistador, el gesto escriturario que funda un «ente imaginario» delimitando «una jurisdicción citadina». Pero si al conquistador la fundación de la Villa Rica de la Vera Cruz, esa «ciudad escriturada», le abre las puertas «de la realidad: Tenochtitlan, ciudad verdadera que sí ocupa un lugar en el espacio»¹², al catedrático en matemática en cambio la ciudad verdadera, ese México donde resulta impensable reducir los indios a un solo lugar, le abre las puertas de una superficie de cálculo: «la planta topográfica»¹³, una ciudad de posiciones relativas, el diseño de una ciudad sin cuerpos ni perspectiva pero recorrible, pues ese mapa –aquella representación– solo le resulta posible «después de haber andado sus barrios y contornos tres o cuatro veces en estos días»¹⁴. Nuevamente, y al igual que ocurría en *Alboroto y motín* con el cálculo de la ganancia que las indias obtenían con la preparación de tortillas («dejé la pluma y envié a comprar una cuartilla de maíz»¹⁵), la literatura de Sigüenza supone bimetración y composición, corte y pliegue, trabajo de campo y de escritorio: dejar la pluma y mandar a comprar harina, caminar la ciudad y levantar su planta topográfica. La ciudad como «ente imaginario» (escriturario) en el siglo XVI se vuelve, en el XVII, un «ente geométrico» (matemático). Por eso Sigüenza, para reedificar la ciudad, «tira líneas». Fundar es, ahora, tramar: enhebrar y unir, hendir y urdir. Un problema de composición (*ars inveniendi*), no de creación (*creatio ex nihilo*). Y la trama urbana que ofrece el informe hace exactamente eso: enhebra lecturas («esto lo dicen los historiadores» y cita a Herrera, Torquemada, Gómara y alude a Bernal Díaz¹⁶), une acontecimientos (el tumulto de 1624, los intentos de 1537 y 1549) y personajes urbanos (indios, negros, españoles, calceteros,

8 Cf. Natalia Silva Prada, *op. cit.*, p. 32 y p. 511.

9 Fol. 4r.

10 Fol. 4v.

11 Fol. 4r.

12 Margo Glantz, *Ensayos sobre Literatura Colonial. Obra reunida I*, México: Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 38-39.

13 Fol. 4v.

14 Fol. 4v.

15 Sigüenza y Góngora, *op. cit.*, p. 158.

16 Fol. 4r.

virreyes), hiende (“tirar esta línea de separación entre lo principal de la ciudad (...) y los barrios de su circunferencia”¹⁷) y urde, sobre la planta topográfica, el *plot*:

Y para que no haya en ello confusión alguna puede mandar *Vuestra Excelencia*, siendo servido que a *los religiosos ministros* que ocupan las parroquias de indios y a *los gobernadores* de estos de la parte de San Juan y Santiago y a *las personas a quienes se cometiere la ejecución de esta resolución*, se dé un traslado de estos linderos para que, después de reconocerlos y hacerse capaces de cómo corren, se observe inviolablemente lo que *Vuestra Excelencia* mandare, que será siempre lo mejor.¹⁸

La traza y su «inviolable observación», de todos modos, duró con suerte un año, sin olvidar que la expulsión de los indios de «lo principal de la ciudad» fue parcial, pues estuvieron exceptuados los sirvientes de panaderías, los condenados a servicio personal y los casados con españoles y sus hijos; como había supuesto Sigüenza, era ya imposible reducirlos a un solo lugar. «El mundo escindido en dos grupos de españoles e indios que las autoridades imaginaron como consecuencia del tumulto, no era más que una creación de su miedo, que negaba la realidad.»¹⁹. En cualquier caso, entre julio y agosto de 1693, don Manuel Suárez Muñiz, alcalde de la Real Sala del Crimen, constata que muchos indios ya habían regresado a sus viviendas²⁰. De hecho, señala Silva Prada²¹, tampoco el proyecto original de la corona de la separación de repúblicas había sido un éxito: las inundaciones, especialmente la de 1629 (cuando se da permiso para que los indios habiten la traza) y la deficiente planificación –tangible aún en el documento del 24 de julio que rubrica Sigüenza entre otros– volvían inviable el control de un flujo permanente, necesario y multánime. En cambio la organización en doctrinas –según el patrón jurisdiccional eclesiástico, nombre dado a las parroquias indígenas– dispuesta en el siglo XVI en dos parcialidades (la de San Juan Tenochtitlan y la de Santiago Tlatelolco, cada cual formada por barrios de origen prehispánico como Tlatelolco y Cuepopan) y la disposición de parroquias para blancos continuaba ordenando la vida urbana, por supuesto no sin conflictos, como dan abundante cuenta los informes pedidos por el virrey a los padres doctrineros y se lee en el documento del 24 de julio firmado también por Sigüenza. El entramado del siglo XVII, no sólo el temporal sino el espacial, no sólo el geométrico sino el vital, era aún –como decíamos– teológico-político.

Es curioso y quizá no sea casual: el título del conjunto de autos en el cual se encuentra el informe de Sigüenza y Góngora entre otros documentos, «Sobre el inconveniente de vivir los indios en el centro de la ciudad», resulta –tras la lectura completa de los textos allí reunidos– sintomático, pues diseña el cuadro de un problema ofreciendo al mismo tiempo la clave de la fantasía que lo constituye y desvela: el hecho de que los indios se hubieran vuelto –si es que alguna vez dejaron de ser– el centro de la ciudad, de la polis, es decir, el centro de la vida política. Sin duda, dada la situación colonial, un centro desplazado del centro; o también lo que señalaba y todavía hoy, cotidianamente en América, lo descentrado de una política de Estado: no su red sino los agujeros. La fantasía de una conspiración, de la que dan testimonio dispar españoles, criollos e indios, la fantasía de que los indios –y sus aliados, en absoluto circunstanciales– pretendían el gobierno y la tierra y lo pretendían a sangre y fuego, aunque inconfirmable estrictamente (aun

17 Fol. 5r.

18 Fol. 5r (cursivas nuestras).

19 Pilar Gonzalbo Aizpuru, «El nacimiento del miedo, 1692. Indios y españoles en la Ciudad de México», *Revista de Indias* n° 244, 2008, p. 29.

20 Cf. Natalia Silva Prada, *op. cit.*, pp. 246-247.

21 *Ibid.*, p. 127.

cuando no falten evidencias), expone con precisión no sólo que el motín no fue un hecho aislado ni coyuntural –como demuestra Sigüenza en su informe y relata en *Alboroto y motín*– y que por tanto tuvo –como sostiene Silva Prada– «un mínimo principio de planificación»²² sino que el problema era, exactamente, la relación entre el centro de la ciudad y los indios, la definición de los «términos» de cada cual, la articulación (u oclusión) del protagonismo de cada uno en la vida urbana. Un problema político, un problema de participación: cuestión de *res publica*. Y quizá, también curioso y también raramente casual, un problema que no sólo «era» (en 1692) sino que «seguía siendo» pues ¿no se estaban cumpliendo dos siglos exactos de la llegada de Colón a las Indias? La imposible reducción de los indios «a un solo y determinado lugar» que presupone Sigüenza al escribir su informe resuena, a lo largo de las declaraciones, testimonios y documentos oficiales, muchas veces no como el problema sino –nítida o llanamente– como la fantasía: la imposible reducción de los indios.

Y ya en terreno de protagonismos problemáticos o fantaseados no puede pasarse por alto el del mismo Sigüenza y Góngora y, más aún, el de su –también tan problemática como fantaseada– figura pública. Porque, aunque ya se quejara el 26 de junio al Cabildo (según consta en acta) de que nadie le hubiera agradecido su actuación correctamente, el informe del 5 de julio es el primer texto donde explícitamente da cuenta de su desempeño durante el motín al arrojarle heroico al fuego para rescatar los archivos de la ciudad. Allí –sin humildad aunque entre paréntesis– dice: «saquélos yo de entre las llamas la fatalísima noche de ocho de junio en que juntamente con las casas de Cabildo se abrasó su archivo»²³. Y no sólo el primer texto sino el único porque en *Alboroto y motín* (fechado menos de dos meses después), si crece el elogio casi hiperbólicamente, ya no se refiere a su actuación sino en tercera persona, anónimamente, aunque dos veces (como si solo una pudiera, tal vez, pasar desapercibida): «Repito otra vez el que Dios le dé el cielo a quien entre tantas llamas sacó y aún tiene en su poder los Libros capitulares, únicamente privilegiados en tan voraz incendio»²⁴. Como en otros tantos pasajes de su obra, Sigüenza esboza aquí rápidamente el cuadro –problema y fantasía– que entendía medular a su figura pública: su destacada y conocida actuación letrada, la certeza de un reconocimiento inadecuado y, más probable aún, de un pronto y fatal olvido. Y por ello, quizá, haya menos un autoelogio desmedido en sus palabras (y en dichos pasajes) que el registro meticuloso de un problema –aún cierto– que involucra letrados y *res publica* en América. Dos cuestiones, de todos modos, resultan comunes a informe y relato y tal vez merezcan una consideración más detenida: en primer lugar la reducción de una acción colectiva a una obra individual, pues en ambos textos solo una persona lleva adelante la hazaña mientras de la incursión, sin duda coordinada y patrocinada por Sigüenza, participaron familiares y un mulato, Antonio de Arana, sastre, que –según declararon el mismo Sigüenza y sus hermanos– desde las 11 de la noche los habría ayudado a apagar el fuego²⁵ en segundo lugar que este episodio, canonizado en *Los tres siglos de México*²⁶ por el jesuita Andrés Cavo pero que en 1967 trasciende las fronteras letradas al convertirse –en la tapa de la popular revista de historietas *Vidas Ilustres* donde, entre llamas, surge Sigüenza protegiendo unos libros bajo la leyenda: «¡Se lanzó a las llamas... y rescató la cultura!»– en el santo y seña de un letrado que –confirmando sus temores– sería más recordado

22 *Ibid.*, p. 516.

23 Fol. 4r.

24 Carlos de Sigüenza y Góngora, *op. cit.*, pp. 187-188.

25 Cf. Natalia Silva Prada, *op. cit.*, pp. 294-5.

26 Cf. Andrés Cavo, *Los tres siglos de México*, México: Imprenta de J. R. Navarro editor, 1852, p. 113.

por la historia que por la literatura, más por su «cultura» que por su obra, más como el archivista que como el escritor impar que efectivamente fue.

Y en este tendido de redes que propone la obra de Carlos de Sigüenza y Góngora, en aquel registro de los agujeros que traman historia y poesía en América, articulando informes y relatos, sucesos y personajes, ideas y realidades de una literatura vasta y multiforme, continúan resonando también –inolvidables y de una punta a la otra de la historia mexicana– los tiros, los balazos que en 1692 los indios, como en 1968 los estudiantes, decían no sólo haber recibido desde los balcones (del Palacio, unos; del edificio Chihuahua, otros) sino también en las calles, en los alrededores de la plaza, donde también eran heridos con espadas, antes, con bayonetas, después. En esa red, en esa herencia no heredada que articula la heredad de América, la literatura de Sigüenza sigue –radical– tirando líneas, trazando mapas: obrando.-

Esta edición

Esta edición tiene, para nosotros, un propósito crítico y otro ecdótico: si por un lado nos interesa reponer, al repertorio sigüencista y para recomponer esa literatura, textos poco considerados por la crítica pero muy singulares, como es el informe del 5 de julio de 1692 (solo aparecido en 1938 en *Boletín del Archivo General de la Nación*, tomo IX – no 1), por otro entendemos que, dado el tenor y peripecias de la obra y figura de Carlos de Sigüenza y Góngora, resulta fundamental reponer el diálogo, la red de voces en la cual la suya establece temple y tino, tono y timbre; por esto lo presentamos junto a dos decretos del virrey (el que motivó el informe y el que se apoyó en él para dictaminar) y el todavía inédito documento firmado –entre otros– por Sigüenza, para entramar y extender con ellos la red en la cual la obra del mexicano hace y piensa, participa y transforma nuestra literatura.

Su fuente

Tanto el informe del 5 de julio escrito por Carlos de Sigüenza y Góngora como los dos decretos del virrey (26 de junio y 9 de julio) y el documento del 24 de julio firmado, entre otros, por Sigüenza y Góngora son parte de un rollo de microfilm que reúne dos tomos de manuscritos referidos a «México y sus disturbios: Tumultos, 1621-1692» conservados en la Biblioteca Bancroft de la Universidad de California, Berkeley, archivados bajo la signatura «Banc. MSS M-M 149 y «Banc. MSS M-M 150».

Los tomos recopilan transcripciones de diversas manos, de fuentes españolas y mexicanas, relacionadas con los disturbios ocurridos en México y principalmente con el de enero de 1624, de donde las disputas del Marqués de Gelves con la Audiencia y el Arzobispo Juan Pérez de la Serna, y del arzobispo con las órdenes religiosas; también incluye una carta del cosmógrafo real, Sigüenza y Góngora, al Almirante Andrés de Pez, Ciudad de México, 30 de agosto de 1692, referente a una rebelión india²⁷, conocida como *Alboroto y motín de los indios de México*. Originalmente estos manuscritos fueron reunidos por José Fernando Ramírez para suplemento de los *Documentos para la Historia de México*, segunda serie, vol. 2-3 (1855), aunque no fueron –los referentes al tumulto de 1692– allí incluidos.

Y criterios

En esta edición hemos modernizado los textos para facilitar su lectura a interesados/as no especialistas. Actualizamos la ortografía, puntuación y uso de mayúsculas y minúsculas aunque permanecen ciertas lecciones en su grafía original (i.e. *comprenderse* por «comprenderse»,

27 Cf. Banc. MSS M-M 226.

poblazón por «población») para, hasta donde es posible, mantener la materialidad de la voz de los textos y dar cuenta de su escritura y la sintaxis. Los nombres de calles, barrios, conventos se han corregido cuando eran confusos o poco identificables, o variaba su ortografía; en el resto de los casos, se han dejado tal cual aparecen en el manuscrito.

Reproducimos los decretos e informes a línea tirada aunque incluimos entre corchetes el cambio de folio, recto y verso. También entre corchetes agregamos, cuando lo entendimos necesario, palabras o partes de palabras que mejoran la lectura. En nota al pie dejamos, en dos ocasiones, locativos según su grafía en el manuscrito. También en nota al pie, añadimos solo algunos datos que nos parecen relevantes o útiles para la lectura y contexto de producción del informe del 5 de julio sin convertir la transcripción en un estudio de valor histórico o documental únicamente. Las notas dan cuenta de algunas referencias bibliográficas o históricas pertinentes, así como de un vocabulario poco conocido o propio de la época y –dado el caso– del contexto jurídico-material de los textos.

[Decreto del Virrey]

[fol. 8r] Don Gaspar de Sandoval Cerda Silva y Mendoza, conde de Galve, gentilhombre de la Cámara de su Majestad, comendador de Zalamea y Ceclavín²⁸ en la orden y caballería de Alcántara, virrey, gobernador y capitán general de esta Nueva España y presidente de la Real Audiencia de ella^I. Por opuesto a la buena policía de esta ciudad y gobierno de sus naturales, de algún tiempo a esta parte se ha dificultado de la conveniencia o inconvenientes de que vivan dentro de ella y en los jacales, solares y casas que imponen su principal vecindad de españoles, sin que hasta ahora haya tenido resolución este punto. Por los embarazos que se han ofrecido para la práctica de uno u otro, y de mandar retirar a los barrios y parroquias propias a dichos naturales con asignación de términos y distrito para sus habitaciones, y porque con la ocasión de su movimiento acaecido a los ocho del corriente, incendios, tumulto y saqueo en que incurrieron,^{II} me pareció que instaba más la resolución de lo referido –lo expresé en decreto de veinte y uno del corriente– y que se llevase al Real Acuerdo por voto consultivo para que sobre la referida proposición se discurriese lo que más convenga. Y con su vista, hasta en el parecer de veinte y seis del mismo mes asintiendo al mismo hecho y dictamen de lo así propuesto lo corrobora con la Ley 19, Lib. 6to, Tít. I de la Novísima Recopilación de las Indias^{III}, añadiendo que para que se practique no sólo insta el estrago que cometieron los indios unidos a la ínfima plebe –su semejante que habita en los [fol. 8v] paralajes más escondidos y ocultos de esta ciudad a propósito, todo para esconderse y salir a cometer gravísimos delitos, como las experiencias lo han hecho patente– sino porque, con la insolente libertad que consiguen viviendo en México despueblan viviendo en sus lugares haciéndolos desiertos, dificultan su administración no teniendo sus propias parroquias noticia alguna de ellos, y si tienen alguna es horror ver, que los vienen a administrar el Viático de extremo a extremo de la ciudad; dificultan también y hacen dudosa la recaudación de tributos y otras cargas de su obligación. Y fuera de otros inconvenientes, llenan esta república de gente ociosa, vagamunda, inútil, atrevida, facinerosa y pronta a ejecutar execrables y los más horribles delitos fiados en la impunidad que les asegura su mismo desconocimiento y bajeza.^{IV} Y así que sobre este supuesto me sirviese ordenar informasen los ministros de doctrina de los barrios lo que en este particular experimentan. Y habiéndome conformado con dicho parecer para tomar la resolución que más convenga en el servicio de su Majestad y observancia de sus leyes y práctica de la [fol. 9r] referida citada, por el presente ruego y encargo al reverendo padre ministro de doctrina de la de los indios de la parcialidad de Santa Cruz^V de esta ciudad que con toda brevedad y distinción me informe sobre lo propuesto por el

28 Zeclavín [en ms.]

Real Acuerdo en su parecer y de los deslindes de términos y solares de los barrios que tocan a la reducción y administración de su doctrina y hasta qué cuadra se extiende; ordene extender cada barrio y doctrina para que quede la de su cargo con proporción y reducción sin incorporarse con lo principal de esta ciudad, lo cual ejecutará como espero de su celo. México y junio treinta de mil seiscientos noventa y dos años.

[rúbrica]

[fol.4r] Excelentísimo señor:

Ejecuto aquí lo que en despacho de primero de julio me encarga Vuestra Excelencia acerca de que informe de los términos que se pueden asignar entre la población de españoles de que esta ciudad se compone y la de los indios de que se formen sus barrios. Y presuponiendo ser ya imposible el que estos se reduzcan a un solo y determinado lugar por los pleitos inacabables que entre los religiosos que ocupan sus parroquias se originarían y mantendrían con grande empeño, porque se les quitaban sus feligreses, tengo por acertado se observe ahora y se reduzca a práctica lo que ejecutó el Marqués del Valle cuando, después de su debelación y conquista, reedificó esta ciudad.^{VI}

Que fuese esto lo dicen los historiadores de la manera siguiente: Antonio de Herrera. Década 3. Lib. 4 cap. 8. pág. 155: Trazó la ciudad, repartió los solares entre los conquistadores y el cuartel de los castellanos puso aparte.^{VII} Fray Juan de Torquemada en su Monarquía Indiana Lib. 3 cap. 26. pág. 327: Esta ciudad está ahora fundada y constituida en el riñón y medio de lo que antes era población de los indios de este primero barrio llamado Tenochtitlan; no se mezcla esta ciudad con los indios pero cercanla por sus cuatro partes haciendo barrios por sí, que son los arrabales de dicha ciudad.^{VIII} Francisco López de Gómara en su Conquista de México fol. 235: Trazó el lugar, repartió los solares entre los conquistadores y mandó que el barrio de españoles fuese apartado del barrio de los indios y así los ataja²⁹ el agua.^{IX} Casi lo mismo dice Bernal Díaz del Castillo al fin del cap. 170 de su Historia^X y en todas las de aquel tiempo y del mismo asunto se lee lo propio.

Mucho más que esto, en orden a que los indios estén separados de los españoles, se hallará en los primeros Libros capitulares de esta ciudad (saquélos yo de entre las llamas la fatalísima noche de ocho de junio en que juntamente con las casas de Cabildo se abrasó su archivo)^{XI} por donde consta el que, no satisfaciéndose sus providentísimos regidores con tener a los indios lejos de sí y en distintos barrios, solicitaron no sólo con los oidores que allá en lo primitivo gobernaron solos y con Don Antonio de Mendoza y Don Luis de Velasco, primeros virreyes,^{XII} sino con el gloriosísimo Emperador Carlos Quinto en su Consejo de Indias, el que se amurallase y fortaleciese esta ciudad de México no por otro motivo sino el de asegurarse de los indios en algún movimiento a que les indujese la inconstancia en lo bueno, en que son constantes, y la innata malicia con que aborreciendo a los españoles (aun cuando más los benefician) proceden siempre.

De no ejecutarse así, y de irse entrometiendo los indios en la población de los españoles, se originó haber intentado aquellos, auxiliándose [fol.4v] de negros, sublevarse con la ciudad el año de 1537 y lo hubieran conseguido (por la multitud que había de ellos en aquel tiempo) si casi milagrosamente no se descubre.^{XIII} De los indios avecindados en la ciudad se valía Juan Román, de oficio calcetero, cuando el año de 1549 maquinaba señorearse de ella.^{XIV} Indios fueron los que

29 Acorta, abrevia, interrumpe.

en la sedición de 15 de enero de 1624 dieron gigante cuerpo a lo que principiaron muchachos.^{XV} Y los mismos indios avecindados casi en todas las más casas de los españoles, y lo más ponderable en la misma plaza en ranchos estables que allí tenían y en las pulquerías donde se contaban por centenares los que de día y de noche las frecuentaban, fueron los que ejecutaron el estrago que tenemos hoy a la vista para llorarlo siempre.

Por todo lo cual, teniendo por justo, santo, bueno y precisamente necesario retirarlos de lo principal de esta ciudad de México, y reduciendo otra vez a práctica lo que en su fundación se hizo, después de haber contemplado muy despacio la planta topográfica de esta ciudad, y después de haber andado sus barrios y contornos tres o cuatro veces en estos días, me parece que comenzando desde la puente que llaman de las tres parroquias, que es a las espaldas de la casa que fue del marqués Urrutia, se venga por la calle de Santa Isabel hasta llegar al Salto de la agua, y desde allí, tirando al oriente por la calle real de San Pablo hasta llegar a dicho Colegio, y dejándolo a mano derecha, proseguir hasta una alcantarilla y puente antigua de piedra que está en la acequia que llaman de los curtidores y viene de Mexicaltzingo³⁰, y desde dicha puente viniendo por la misma acequia hacia el norte hasta la puente de la Leña, y por otro nombre de Cozotlán, se hará una guiñada³¹ por entre casa de Antonio Domínguez y otras inmediatas (la acequia en medio) que pertenecen a la Santa Iglesia Catedral, hasta un poco antes de la puente de Santa Cruz, que es por donde corre una calle que llaman del chico y sale por las espaldas del Colegio y Hospital de la Santísima Trinidad, la cual se seguirá hasta una esquina que llaman de Ribillas, desde la cual se tirará al occidente hasta salir a la plazuela de San Gregorio, y de allá, volviendo otra vez al norte y pasando por la puerta de la Iglesia de este Santo, se llegará a la esquina que hace la huerta del Colegio de San Pedro y San Pablo de los Padres de la Compañía de Jesús, desde donde se correrá hasta la puerta reglar de dicho colegio,³² y de allí siguiendo [fol.5r] una acequia pequeña se llegará hasta donde se cruza con la que pasa por delante de la Iglesia de San Sebastián de religiosos del Carmen, la cual corre para el occidente hasta llegar a la puente de las tres parroquias, desde donde se comenzó a tirar esta línea de separación entre lo principal de la ciudad, en que solo han de vivir españoles, y los barrios de su circunferencia que quedan por todas partes para vivienda de indios y de otros que allí tienen labradas casas. Todo lo cual, por lo que toca a la parte septentrional, occidental y meridional de la ciudad, es conforme a lo que dicen los autores que cité arriba; y por lo que mira a la parte oriental, atento a no haber por allí acequia a propósito ni calle derecha y toda poblada por donde guiarse, no fue posible tirar dicha línea sino del modo dicho por que no quedasen despobladas las parroquias de Santa Cruz y San Sebastián.^{XVI}

Y para que no haya en ello confusión alguna puede mandar Vuestra Excelencia, siendo servido que a los religiosos ministros que ocupan las parroquias de indios y a los gobernadores de estos de la parte de San Juan y Santiago³³ y a las personas a quienes se cometiere la ejecución de esta resolución, se dé un traslado de estos linderos³⁴ para que, después de reconocerlos y hacerse capaces de cómo corren, se observe inviolablemente lo que Vuestra Excelencia mandare, que será siempre lo mejor. México 5 de julio de 1692.

Don Carlos de Sigüenza y Góngora [rúbrica]

30 Mexicaltzingo [en ms.]

31 Vuelta, torcimiento, desvío.

32 Puerta de entrada al convento.

33 San Juan Tenochtitlan y Santiago Tlatelolco.

34 Es decir, una “copia” de la traza antes señalada (cf. *supra*: fin de fol.4v y comienzo de fol.5r).

[Resolución de hacer según informes recibidos]

[fol. 6r] México 9 de julio de 1692

Atento a que de los informes de los ministros de doctrina de indios de parcialidades y barrios de esta ciudad se percibe la confusión y duda de términos de las parroquias y administraciones de su cargo, y a no poder hacerse juicio por ahora de los tocantes y correspondientes a los barrios dichos, y instar la declaración y asignación de los de dicha ciudad para el cumplimiento de lo proveído a los veinte y siete del pasado, con parecer del Real Acuerdo, sobre el retiro de los indios de ella dentro de veinte días atendiendo al presente estado de su policía, planta y extensión de población de españoles en que se haya, mando que por ahora sus términos de su recinto sean y se entiendan, por lo que toca a dicha población y vecindad de españoles, en la conformidad que los propone el catedrático de matemática de la Real Universidad de esta Corte, don Carlos de Sigüenza y Góngora, en su parecer de cinco del corriente;^{XVII} y que los despachos contenidos en el Real Acuerdo, por lo que toca a la salida y habitaciones de los indios, se arreglen a dichos términos y su deslinde en el todo; y que en razón de ellos, se libren los demás necesarios para que dichos padres doctrineros los tengan entendidos y hagan saber a sus feligreses, ocurriendo estos [fol. 6v] a instruirse de ellos; y juntamente, para que sus gobernadores y oficiales de república lo ejecuten en la misma forma y dispongan el que en las casas de comunidades o de cabildo de sus barrios y parcialidades se asienten dichos confines y términos de esta ciudad y población de españoles, [lo hagan saber] en la lengua vulgar de los naturales y en parte pública, para que vengan a su noticia y ninguno pretenda ignorancia. Entendiéndose lo mandado sin perjuicio del señalamiento de solares, sobre lo cual se les reserva su derecho para que le deduzcan en común o en particular como les convenga. Y declaro no comprehenderse en lo determinado los indios sirvientes de panaderías ni los condenados a servicio personal o depositados con autoridad de justicia. Y porque en cuanto a unos y otros exceptuados, sobre su buen gobierno parece precisa alguna providencia, se lleve sobre ella al Real Acuerdo por voto consultivo este decreto, informes y autos a que se remite; y juntamente, para la conferencia y resolución de lo que convenga a servicio de su Majestad en orden a los demás puntos que no la tienen hasta ahora y se proponen y deducen por los dichos ministros de doctrina. [rúbrica]

[documento inédito]

[fol. 73r]

Excelentísimo señor

México y julio 24 de 1692

Al Real Acuerdo, por voto consultivo [rúbrica]

Habiéndose servido Vuestra Excelencia de mandar que los indios vivan en los barrios de esta ciudad y se les repartan sitios en que fabriquen sus casas, y especial a los indios del barrio de Santa María³⁵, y expedido mandamiento (que para en poder del reverendo padre ministro de esta doctrina)³⁶ y mandado sea con nuestra intervención y de dicho reverendo padre, en su obediencia pasamos a ejecutarlos ayer, veinte y tres del corriente, con su asistencia y del escribano del cabildo de esta muy noble ciudad³⁷. Y hallando que algunos sitios que se

35 Santa María la Redonda (antes Cuepopan, hoy Colonia Guerrero), en la parcialidad de San Juan Tenochtitlan.

36 El franciscano fray Joseph de la Barrera.

37 Probablemente, Juan Clemente Guerrero o Joseph Díaz Ximénez.

reconocieron para repartir podían tener dueños (aunque la gran justificación de Vuestra Excelencia manda se den sin perjuicio de terceros), por excusar los litigios que después de repartidos y fabricados se pueden ofrecer, hicimos se diesen tres pregones en distintas partes para que las personas que tuviesen derecho o propiedad a ellos demostrasen sus recaudos³⁸ dentro de seis días, apercibiendo que pasados se declararían por perdidos, después de lo cual se pulsaron³⁹ algunas dudas. Y deseosos de acertar en materia que Vuestra Excelencia se sirve de encargar a nuestro cuidado, nos ha parecido muy de nuestra obligación representarlas a Vuestra Excelencia para que sobre cada una mande lo que la grand[e] comprehensión de Vuestra Excelencia y ejecutemos [fol. 73v] con toda puntualidad.

Muchos sitios exactos, Señor Excelentísimo, que dicho padre ministro insinuó se podían repartir, [están] contiguos a casas de españoles y mestizos y lo más poblado de ellos; y como la in[ten]sión es separarlos y que vivan aparte, pues en este barrio hay bastantes sitios retirados, se haga el repartimiento de ellos reservando los otros para españoles; de que resultará el que en lo que nuevamente se diere se forme un pueblo, y en él con separación se hallarán los indios [y] estarán a la mira para cuando sea necesarios aprovecharlos en obras públicas y otras. Cada uno en su oficio, sin mucho embarazo. Y se excusaran los que se han experimentado hasta aquí, cuando se ha ofrecido. Y esto mismo se entienda en los demás barrios, retirándolos a las albarradas y partes que pueden poblar sin que se atienda a los [sitios] que los indios escogieren sino a los que parecieren convenientes dar a cada uno, pues vimos y reconocimos que en muchas partes se han adelantado a poner estacas señalándose de su motivo y elección los sitios que les ha parecido más a su propósito.

Así mismo, Excelentísimo Señor, hay sitios que se va a cortar la ciudad y estrechar su poblazón de españoles: repartirlos a los indios por poderse en ellos fabricar casas que adornen y hermoseen la ciudad a que se debe atender para su extensión. Que los que parecieren y se reconocieren pueden [fol.74r] servir para este fin, puede mandar Vuestra Excelencia se reserven de este repartimiento, que no es dudable se hallarán poblados de españoles si a ellos se les diera de balde como a los indios.

Es innegable el gran celo, amor y caridad con que los reverendos padres ministros de doctrina asisten a todo lo que mira al servicio de ambas majestades, y lo harán al repartimiento de estos sitios. Pero pueden resultar entre los indios algunas quejas contra ellos y haber sus semillas⁴⁰ por no conseguir los sitios que pretendieren. Y no es razón las tengan con quienes les administran el pasto espiritual sino que les atiendan y respeten con la veneración que deben, nos parece siendo Vuestra Excelencia servido relevarles de esta asistencia; pues por lo que toca a su doctrina y conocimiento a los naturales, no se sigue ningún embarazo, porque con un testimonio o razón de los sitios que se repartieren a qué personas y en qué parajes, quedan como empadronados los que nuevamente fueren a vivir a sus barrios, porque a los demás los tienen por memorias.

Así mismo, se pulsó que muchos indios, por mejorar de sitios y arrendar las casas que tienen en los mismos barrios y hacerlo granjería, pretenderán otros; como quiera que la intención no es mudar de los barrios a los que en ellos están sino a los que habitan esta ciudad y centro de ella, nos parece que solo a estos se les señale sitios y a los demás que se queden en sus casillas y

38 Documento que justifica o constata una inscripción registral.

39 Tantear o examinar.

40 Causas u origen.

solares, y de habérseles de dar, siendo los que tienen [fol. 74v] inmediatos a casas de españoles, los dejen a la ciudad para que esta los dé o venda a quien le parecie[ra].

Todo lo cual se nos ofrece que informa a Vuestra Excelencia para [que] se sirva de mandar lo que con[venga] y lo ejecutemos con la puntualidad que debemos. México y julio 24 de 1692 años.

[rúbricas]

I Gaspar de la Cerda Sandoval Silva y Mendoza (1653–1697), VIII conde de Galve, fue virrey de Nueva España entre 1688 y 1696. Segundo hijo de Rodrigo Díaz de Vivar de Silva y Mendoza, IV duque de Pastrana, y de la VIII duquesa del Infantado, Catalina de Mendoza Sandoval de la Vega y Luna, fue parte –gracias a su padre y a su hermano mayor, Gregorio, y también a su segundo suegro, Fadrique Álvarez de Toledo Osorio, VII marqués de Villafranca– del círculo de los Grandes, poderosa y reducida aristocracia castellana del siglo XVII, a través de la cual obtuvo el cargo.

II Desde «Por opuesto», copia el decreto del 21 de junio aludido palabras después. Éste documento continuaba: «parece que insta más la resolución de lo referido, se lleve este decreto al Real Acuerdo por voto consultivo para que sobre ella discurra lo que más convenga al servicio de su Majestad y al presente estado de la materia». A la que seguía la rúbrica del virrey. `

III «Ley XIX. Que los indios sean puestos en policía sin ser oprimidos.» Para que los indios aprovechen más la cristiandad y policía, se debe ordenar que vivan juntos, y concertadamente, pues de esta forma los conocerán sus prelados y atenderán mejor a su bien y doctrina. Y porque así conviene, mandamos que los virreyes y gobernadores lo procuren por todos los medios posibles, sin hacerles opresión y dándoles a entender cuán útil y provechoso será para su aumento y buen gobierno, como está ordenado. [Al margen: El emperador D. Carlos y la Emperatriz G. en Valladolid a 23 de agosto de 1538]. *Recopilación de las leyes de las indias* (Libro 6to, Título I. De los indios). Madrid, Julián de Paredes, 1681: fols. 190-191. Con esta cita comenzaba el decreto del 26 de junio aludido líneas antes.

IV Desde «se practique», copia el decreto del 26 de junio antes mencionado. En este documento, más allá de cambios menores («insta no solo» se lee en el primero y aquí «no sólo insta») o clarificadores (se lee el 26: «con la insolente libertad que consiguen viviendo en México despueblan sus lugares haciéndolos desiertos»), aparece otra posibilidad para «y si tienen alguna» que por elisión aquí parece remitir a «noticia» (si tienen alguna *noticia*) pero que el del 26 explicita «si tienen alguna *gran diligencia*».

V Santa Cruz Cotzincó, administrada por agustinos en 1692 y cuyo doctrinero era fray Antonio Girón.

VI Referencia a Hernán Cortés, a quien Carlos I de España dio en 1529 el Marquesado del Valle de Oaxaca; y a su vencimiento y ocupación de la provincia o reino por la fuerza y con ruina (*debelación*).

VII Antonio de Herrera y Tordesillas. *Historia General de los hechos de los castellanos en las Islas i tierra firme del Mar océano...* Madrid, Juan de la Cuesta, 1615.

VIII Fray Juan de Torquemada. *I Parte de los veynte i un libros Rituales i monarchía indiana, con el Origen i guerras de las Indias Occidentales...* Sevilla, Mathias Clavijo, 1615.

IX *La istoria de las Yndias y conquista de Mexico...* Çaragoça, Agustín Millán, 1552; luego aparecida como *Primera y segunda parte de la Historia General de las Indias con todo el descubrimiento y cosas notables que han acaecido dende que se ganaron ata el año de 1551. Con la conquista de México y de la Nueva España...* Çaragoça, Miguel Capila, 1553.

X Bernal Díaz del Castillo. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España...* Madrid, Imprenta del Reyno, 1632. En el capítulo aludido se lee: «Dejemos lo acaecido en Castilla, y volvamos a decir de la Nueva España, cómo Cortés estaba siempre entendiendo en la ciudad de México, que fuese muy bien poblada de los naturales mexicanos, como de antes estaban, y les dio franquezas y libertades, que no pagasen tributo a su Majestad, hasta que tuviesen hechas sus casas, y aderezadas calzadas y puentes, y todos los edificios y caños por donde solía venir el agua de Chalputepeque para entrar en México, y en la población de los españoles tuviesen hechas iglesias y hospitales, de los cuales cuidaba como Superior y Vicario el buen padre fray Bartolomé de Olmedo, y había él mismo recogido en un hospital todos los indios enfermos, y los curaba con mucha caridad, y otras cosas que convenían.»

XI Referencia al suceso detenidamente relatado en *Alboroto y motín de los indios de México* (firmado un 30 de agosto de 1692) donde Sigüenza y Góngora también da testimonio de su actuación pero en tercera persona: «Repito otra vez el que Dios le dé el cielo a quien entre tantas llamas sacó y aún tiene en su poder los Libros capitulares, únicamente privilegiados en tan voraz incendio» (2018: 187-188).

XII Tras la victoria de Hernán Cortés en 1521, y por los conflictos que su actuación generaba, en 1527 se crea la primer Audiencia de México, constituida por un presidente y oidores, a la que sigue una segunda en 1530. Antonio de Mendoza y Pacheco fue el primer virrey de Nueva España entre 1535 y 1550; Luis de Velasco y Ruiz de Alarcón, entre 1550 y 1564.

XIII El intento de sublevación de septiembre de 1537, a diferencia de lo dicho por Sigüenza y Góngora (y como consta en la por él citada *Monarquía Indiana* Libro V, cap. XI), fue organizada y no auxiliada por esclavos africanos a quienes –avisado– el virrey Antonio de Mendoza detuvo y castigó muy severamente, cosa que no ocurrió igual con los indios cómplices o aliados.

XIV Otro intento de alzamiento, organizado en este caso no por indios ni esclavos sino – escribe Torquemada– por «un Juan Román, oficial de calcetero, Juan Venegas y otro italiano» que «cogidos, fueron justiciados en esta ciudad de México, confesando el delito que habían cometido e intentado hacer» (*Monarquía Indiana* Libro V, cap. XII).

XV Multitudinaria revuelta popular que finalizó con la destitución del virrey Diego Carrillo de Mendoza y Pimentel, marqués de Gelves, en el contexto de variados conflictos entre éste y sectores del poder, especialmente los ligados al arzobispo Juan Pérez de la Serna, pero también al cabildo de la ciudad y la Audiencia, encabezada por Pedro de Vergara Gaviria. En más de una relación, contemporáneas al levantamiento (como las de Gerónimo de Sandoval, Ruiz de Cabrera, Bernardino de Urrutia), se dice que son «muchachos» quienes llevan a cabo las primeras acciones.

XVI No obstante seguir Sigüenza la antigua traza española, cabe recordar –como hace Silva Prada (2007: 130)– que ésta se compuso en un primer momento de 13 cuadras (del centro hacia fuera) y luego de 25, lo que en cierto modo explica su «desquicio» o la superposición de jurisdicciones, solares y nuevos (y viejos) habitantes.

XVII Estos «términos de su recinto», como confirma y copia un despacho firmado por el virrey un día después (10 de julio), son exactamente los detallados por Sigüenza y Góngora en su informe.