



VOL. 39 | AÑO 2021

# CUYO

Anuario de Filosofía  
Argentina y Americana

## ARTÍCULOS

Carlos Aguirre Aguirre  
Stefan Vrsalovic Muñoz  
Noelia Gatica  
Hernán Fernandez

## TEXTOS

Clara Alicia Jalif de Bertranou  
Francisco Romero

## RESEÑAS

Laura Aldana Contardi  
Carlos Ossandón B  
Matías Vera



ISSN 1514-9935 | EISSN 1853-3175



## Volumen 39 2021

Universidad Nacional de Cuyo

Facultad de Filosofía y Letras

Instituto de Filosofía Argentina y Americana

Mendoza - República Argentina

ISSN 1514-9935 (Versión impresa)

ISSN 1853-3175 (Versión en línea)





**CUYO**  
**Anuario de Filosofía**  
**Argentina y Americana**  
VOL. 39 - AÑO 2021

**CUYO** es una publicación del [Instituto de Filosofía Argentina y Americana](#) de la [Facultad de Filosofía y Letras](#) de la [Universidad Nacional de Cuyo](#) (Mendoza, Argentina). Difunde trabajos de investigación sobre Filosofía, Historia de la Filosofía Argentina y Americana, Historia de las Ideas Americanas y disciplinas afines. En su sección "Textos" rescata inéditos, escritos antiguos y documentación. Desde 1965 es un espacio de diálogo y análisis crítico con calidad científica y rigor académico, dirigida a un lector especializado, pero también al público en general.

Esta revista está incluida en: [Latindex](#) (Catálogo y Directorio); [Dialnet](#); [Handbook of Latin American Studies](#), Library of Congress, EE.UU.; [Bdigital-UNCuyo](#); [Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas](#), CAICYT/CONICET; [Scientific Electronic Library On line \(SciELO\)](#); [Clasificación Integrada de Revistas Científicas \(CIRC\)](#) y [Philpapers](#).

Las opiniones expresadas por los autores son de su exclusiva responsabilidad.

ISSN 1514-9935 (Versión impresa)

ISSN 1853-3175 (Versión en línea)

---

**CUYO** is a publication of the Institute of Argentine and American Philosophy (the American Continent as a whole) of the Faculty of Philosophy and Literature of the National University of Cuyo (Mendoza, Argentina). This publication contains research papers on Philosophy, History of Argentine and American Philosophy, History of American Ideas, and related disciplines. In its "Texts" section, it recovers for publication unpublished writings and ancient works and documents. Since 1965, CUYO has provided a space for the exchange of opinions and critical analysis with a scientific note, addressed not only to the specialized reader but also to the general public.

This publication is included in: [Latindex](#) (Catalogue & Directory); [Dialnet](#); [Handbook of Latin American Studies](#), Library of Congress, EE.UU.; [Bdigital-UNCuyo](#); [Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas](#), CAICYT/CONICET; [Scientific Electronic Library On line \(SciELO\)](#); [Clasificación Integrada de Revistas Científicas \(CIRC\)](#) and [Philpapers](#).

Every opinion expressed here by the authors is their own responsibility.

ISSN 1514-9935 (Printed version)

ISSN 1853-3175 (Online version)



**CUYO**  
**Anuario de Filosofía**  
**Argentina y Americana**  
VOL. 39 - AÑO 2021

### Redacción

Instituto de Filosofía Argentina y Americana  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Nacional de Cuyo  
Parque General San Martín  
(5500) Mendoza, Argentina  
Teléfono: (+54-261) 413 5000 Interno 2252  
Fax: (+54-261) 438 0457  
E-mail: [cuyoanuario@gmail.com](mailto:cuyoanuario@gmail.com)  
Sitio web: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo>

### Consejo de Redacción


**Director:** **Dante Ramaglia**  [orcid.org/0000-0001-5739-6331](https://orcid.org/0000-0001-5739-6331) (Universidad Nacional de Cuyo / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)  
**Marisa Muñoz**  [orcid.org/0000-0002-9449-0754](https://orcid.org/0000-0002-9449-0754) (Universidad Nacional de Cuyo / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)  
**Marcela Aranda** (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)  
**Paula Ripamonti**  [orcid.org/0000-0003-0187-1273](https://orcid.org/0000-0003-0187-1273) (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)  
**Secretaría:** **Aldana Contardi** (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)  
**Secretaría técnica:** **Betina Vázquez** (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)  
**Gestor editorial:** **Facundo Price**  [orcid.org/0000-0001-6056-5984](https://orcid.org/0000-0001-6056-5984) (Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)  
**Diseñadora gráfica:** **Clara Luz Muñiz**  [orcid.org/0000-0001-7184-0507](https://orcid.org/0000-0001-7184-0507) (Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)  
**Asistente editorial:** **Lorena Frascali Roux**  [orcid.org/0000-0001-5342-0875](https://orcid.org/0000-0001-5342-0875) (Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

### Consejo Editorial

**Adriana Arpini**  [orcid.org/0000-0002-5459-0363](https://orcid.org/0000-0002-5459-0363) (Universidad Nacional de Cuyo / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)  
**Mariela Avila**  [orcid.org/0000-0002-9347-2191](https://orcid.org/0000-0002-9347-2191) (Universidad Católica Silva Henríquez, Chile)  
**Clara Alicia Jalif de Bertranou** (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)  
**Francisco José Martín** (Università di Torino, Italia)  
**Gerardo Oviedo** (Universidad de Buenos Aires, Argentina)  
**Rubén Quiroz Ávila**  [orcid.org/0000-0002-6152-038X](https://orcid.org/0000-0002-6152-038X) (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)  
**María del Rayo Ramírez Fierro** (Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México)  
**Antolín Sánchez Cuervo**  [orcid.org/0000-0002-0371-0679](https://orcid.org/0000-0002-0371-0679) (Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España)

## Consejo Asesor

**Yamandú Acosta** (Universidad de la República, Uruguay)


**Carlos Henrique Armani**  [orcid.org/0000-0003-4855-6115](https://orcid.org/0000-0003-4855-6115) (Universidade Federal de Santa Maria, Brasil)

**Norval Baitello**  [orcid.org/0000-0001-7814-7633](https://orcid.org/0000-0001-7814-7633) (Pontificia Universidade Católica de São Paulo, Brasil)

**Hugo Biagini** (Centro de Ciencia, Educación y Sociedad, Argentina)


**Carmen Bohórquez** (Centro Nacional de Historia, Venezuela)

**Alicia Bonilla** (Universidad de Buenos Aires / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)

**Horacio Cerutti Guldberg**  [orcid.org/0000-0003-0464-8341](https://orcid.org/0000-0003-0464-8341) (Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, México)

**Raúl Fornet-Betancourt** (Universidad de Aachen, Alemania)

**José Luis Gómez Martínez** (University of Georgia, Estados Unidos de América)

**Pablo Guadarrama González**  [orcid.org/0000-0002-4776-2219](https://orcid.org/0000-0002-4776-2219) (Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas, Cuba)

**Walter Omar Kohan**  [orcid.org/0000-0002-2263-9732](https://orcid.org/0000-0002-2263-9732) (Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil)


**Francisco Leocata** (Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina)

**Oscar Martí** (California State University, Estados Unidos de América)

**Carlos Ossandón Buljevic** (Universidad de Chile, Chile)

**Carlos Paladines** (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, Ecuador)

**María Luisa Rubinelli** (Universidad Nacional de Jujuy, Argentina)

**Ricardo Salas Astrain**  [orcid.org/0000-0003-4765-1567](https://orcid.org/0000-0003-4765-1567) (Universidad Católica de Temuco, Chile)

**María Cecilia Sánchez**  [orcid.org/0000-0002-9543-9264](https://orcid.org/0000-0002-9543-9264) (Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile)

**José Santos Herceg**  [orcid.org/0000-0001-5425-2340](https://orcid.org/0000-0001-5425-2340) (Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile, Chile)

**Alejandro Serrano Caldera** (Universidad Americana, Nicaragua)

**Ángela Sierra González** (Universidad de La Laguna, España)

Han sido directores de la revista:

**Diego F. Pró** (1965-1994) y **Clara A. Jalif de Bertranou** (1995-2015)

CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana

Instituto de Filosofía Argentina y Americana

Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional de Cuyo

Centro Universitario - Ciudad de Mendoza (5500) - Casilla de Correo 345 – Provincia de Mendoza

E-mail: [cuyoanuario@gmail.com](mailto:cuyoanuario@gmail.com)

Página web: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo/about>



Versión digital: ARCA (Área de Revistas Científicas y Académicas)  
de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

Email: [revistascientificas@ffyl.uncu.edu.ar](mailto:revistascientificas@ffyl.uncu.edu.ar)

Facebook: [@arca.revistas](https://www.facebook.com/arca.revistas) | Instagram: [@arca.revistas](https://www.instagram.com/arca.revistas) | LinkedIn: ARCA – FFYL

Twitter: [@ArcaFFYL](https://twitter.com/ArcaFFYL) | blog: <https://arcarevistas.blogspot.com/>

Versión impresa:

Talleres Gráficos de la Facultad de Filosofía y Letras, UNCUIYO, Argentina

Printed in Argentina - [editorial@ffyl.uncu.edu.ar](mailto:editorial@ffyl.uncu.edu.ar)



Se permite la reproducción de los artículos siempre y cuando se cite la fuente.

Esta obra está bajo una Licencia Atribución-No Comercial-Compartir Igual 2.5 Argentina (CC BY-NC-SA 2.5 AR). Usted es libre de: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato; adaptar, transformar y construir a

partir del material citando la fuente. Bajo los siguientes términos: Atribución —debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante. No Comercial —no puede hacer uso del material con propósitos comerciales. Compartir Igual —Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original. No hay restricciones adicionales —No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia. <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar/>. A partir del número 39, CUYO Anuario de Filosofía Argentina y Americana pasará a estar bajo licencia Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Esta es una actualización de la versión pero aplica los mismos criterios que la versión CC BY-NC-SA 2.5 AR utilizada actualmente. Vea la actualización en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>.

Esta revista se publica a través del SID (Sistema Integrado de Documentación), que constituye el repositorio digital de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza): <http://bdigital.uncu.edu.ar/>, en su Portal de Revistas Digitales en OJS: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/index/index>.

Nuestro repositorio digital institucional forma parte del SNRD (Sistema Nacional de Repositorios Digitales) <http://repositorios.mincyt.gob.ar/>, enmarcado en la leyes argentinas: Ley N° 25.467, Ley N° 26.899, Resolución N° 253 del 27 de diciembre de 2002 de la entonces SECRETARÍA DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA, Resoluciones del MINISTERIO DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA N° 545 del 10 de septiembre del 2008, N° 469 del 17 de mayo de 2011, N° 622 del 14 de septiembre de 2010 y N° 438 del 29 de junio de 2010, que en conjunto establecen y regulan el acceso abierto (libre y gratuito) a la literatura científica, fomentando su libre disponibilidad en Internet y permitiendo a cualquier usuario su lectura, descarga, copia, impresión, distribución u otro uso legal de la misma, sin barrera financiera [de cualquier tipo]. De la misma manera, los editores no tendrán derecho a cobrar por la distribución del material. La única restricción sobre la distribución y reproducción es dar al autor el control moral sobre la integridad de su trabajo y el derecho a ser adecuadamente reconocido y citado.

# INDICE

## ARTÍCULOS

**Experiencia vivida, destrucción y autocreación: itinerarios fanonianos sobre el cuerpo** | Lived experience, destruction and self-creation: fanonian itineraries about the body

Carlos Aguirre Aguirre ..... 11

**Sobre la individualidad en Jorge Millas** | About individuality in Jorge Millas

Stefan Vrsalovic Muñoz ..... 47

**De evocaciones e invocaciones argentinas del historicismo romántico en la Historia de las Ideas desde 1930 a 1940** | On Argentine evocations and invocations of romantic historicism in the History of Ideas from 1930 to 1940

Noelia Gatica ..... 69

**La Generación del 37 y su experiencia en el San Juan decimonónico: un abordaje desde el periódico *El Zonda* (1839)** | The Generation of '37 and its experience in nineteenth-century San Juan: an approach from *El Zonda* newspaper (1839)

Hernán Fernandez ..... 101

## TEXTOS

### **Una conferencia inédita de Francisco Romero: "El pensamiento de Ortega y Gasset"**

Clara Alicia Jalif de Bertranou ..... 131

### **El pensamiento de Ortega y Gasset**

Francisco Romero..... 143

## RESEÑAS

### **Romero, Francisco. *Epistolario (Selección)*. Edición y notas de Clara Alicia Jalif de Bertranou. Introducción de Juan Carlos Torchia Estrada. Buenos Aires: Corregidor, 2017, 1008 p.**

Laura Aldana Contardi..... 171

### **Lazzarato, Maurizio. *El capital odia a todo el mundo. Fascismo o revolución*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2020, 195 p.**

Carlos Ossandón B. .... 181

### **Friz, Cristóbal. *El exceso de la democracia*. Viña del Mar: Cenaltes Ediciones, 2021, 128 p.**

Matías Vera ..... 191







## ARTÍCULOS



# Experiencia vivida, destrucción y autocreación: itinerarios fanonianos sobre el cuerpo

Lived experience, destruction and self-creation: fanonian itineraries about the body

Carlos Aguirre Aguirre<sup>1</sup>

 [orcid.org/0000-0002-7924-9399](https://orcid.org/0000-0002-7924-9399)

## Resumen

El artículo aborda críticamente tres momentos de la producción teórica de Frantz Fanon referidas al cuerpo colonizado y racializado: experiencia vivida, destrucción y autocreación. En un primer apartado, se revisa la centralidad del concepto de experiencia en su obra *Piel negra, máscaras blancas*, dándole importancia a los apresamientos psicoafectivos que sufre el cuerpo negro y a la postergación de su proyección accional. Después, se discute el pliegue filosófico desplegado por la destrucción de la experiencia y la relevancia crítica de lo que Fanon define como esquemas histórico-raciales y esquemas epidérmico-raciales en el marco de las miradas del racismo anti-negro. En un tercer acápite, se indaga la filosofía de la interrupción y la invención que habita en los textos fanonianos, y se concluye que la posibilidad de otra imaginación histórico-política habita en Fanon gracias al carácter accional e inventivo que se le da al cuerpo dentro de una política liberadora.

**Palabras clave:** Experiencia; Destrucción; Autocreación; Frantz Fanon; Colonialismo; Cuerpo.

---

<sup>1</sup> Universidad Nacional del San Juan / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Contacto: <aguirreaguirrecarlos@gmail.com>

**Abstract**

The article critically addresses three moments of Frantz Fanon's theoretical production referring to the colonized and racialized body: lived experience, destruction and self-creation. In the first section, the centrality of the concept of experience in his work *Black Skin, White Masks* is reviewed, giving importance to the psycho-affective seizures suffered by the black body and the postponement of its action projection. Afterwards, the philosophical fold displayed by the destruction of experience and the critical relevance of what Fanon defines as historical-racial and epidermal-racial schemes are discussed in the framework of the ocular power of anti-black racism. In a third section, the philosophy of interruption and invention that inhabits fanonian texts is investigated, and it is concluded that the possibility of another historical-political imagination dwells in Fanon thanks to the actional and inventive character that is given to the body in a decolonized policy.

**Keywords:** Experience; Destruction; Self-creation; Frantz Fanon; Colonialism; Body.

## Experiencia vivida

En un reciente libro sobre la actualidad de la filosofía de Jean-Paul Sartre, titulado *Fantasmas de la revolución. Diez ensayos sartreanos*, en uno de sus artículos el investigador argentino Leonardo Eiff se detiene en la relación entre el filósofo francés y el psiquiatra martiniqués Frantz Fanon (1925-1961). Son distintos aspectos y momentos del vínculo Sartre-Fanon los que surten una red filosófica y política que sobrepasa con amplitud el célebre prólogo realizado por el autor de *El ser y la nada* a *Los condenados de la tierra* del martiniqués en 1961. El objetivo principal de Eiff es reanudar una relación –su ensayo se titula *Hacia una política de la relación*– que hace de Fanon no solamente un pensador de la liberación nacional y de los procesos de descolonización en África, sino también un intelectual vinculado profundamente con el compromiso teórico anticolonial de Sartre. A todas luces, este trabajo organiza una comunicación que impide olvidar un vínculo cuya mayor virtud fue la de articular similitudes inclusive manteniendo ciertas diferencias

acerca de la negritud, la dialéctica y la política descolonizadora. Ahora bien, aunque el mayor albergue de *Hacia una política de la relación* es proteger la relación entre Sartre y Fanon, no deja de ser particular cómo se aleja a este último de las coordenadas teóricas poscoloniales, principalmente las de Homi Bhabha. Insistimos en este aspecto, pues siendo sumamente valioso y fecundo el análisis de Eiff finalmente se ven silenciadas algunas zonas de los textos fanonianos devenidas en caldera crítica para desmenuzar las ambivalencias de las identidades fraguadas por el racismo occidental y el colonialismo, tal y como las lee Bhabha, y para pensar a Fanon más allá de las urgencias políticas y éticas que le eran coetáneas.

Es la supervivencia psicoafectiva y la búsqueda de una particular agencia humana lo que empuja a Fanon en muchos momentos hacia una problematización del telón parasitario que envuelve a las identidades del blanco y del colonizador. Identidades que necesitan, por contraste, diferenciarse frente a una *otredad*—el hombre negro, el colonizado, el condenado— que ellas mismas construyen. Y es el frágil equilibrio que existe dentro del moderno binarismo de lo “Uno” y lo “Otro” lo que resulta desmontado en el signo político y existencial de una experiencia propia: la de Fanon en tanto que negro, en tanto que colonizado, en tanto que antillano. Dicho así, la experiencia de Fanon se exhibe, desde nuestra lectura, como particularidad filosófica de disyunción y desmembramiento de una lógica de dominio corporal tejida y reproducida en el orden de una política colonial excluyente, donde la yuxtaposición de las identidades adquiere tintes mortuorios. Por lo tanto, y sin entrar en más detalles acerca del polémico aditivo que sobrevuela en el ensayo de Eiff cuando se detiene brevemente en las lecturas poscoloniales de Bhabha, lo que nos interesa destacar es su arriesgado impulso por darle una significación central al concepto fanoniano de experiencia.

El primer atributo del libro *Piel negra, máscaras blancas* (1952) de Fanon, agrega Eiff (2020), “es el de la indisociabilidad entre la narración vivida del antillano en Francia y la propia experiencia. Y, precisamente, este concepto, el de *experiencia*, es crucial para comprender el pensamiento en cuestión” (p. 71).

Siguiendo esto último, la idea de una experiencia vivida, tal y como la piensa Fanon en su trabajo de 1952, supone el encuentro con un mundo en el que los conceptos de humanidad y ser humano sostenidos por la filosofía europea del siglo XVIII –el sujeto trascendental kantiano o la teleología de la razón de la Historia hegeliana– encuentran su efectividad en una determinada identidad blanca, occidental y europea sumamente traumática para el cuerpo del colonizado negro. Los efectos de esto son los de la despersonalización, la alienación y la desfiguración de un Yo que intenta sortear los impases de una realidad teñida por los maniqueísmos de color, aunque finalmente fracasa. Es decir, por más que el cuerpo del colonizado negro intente y desee construir una realidad en conjunto con los otros, está fijado de antemano en un lugar dentro del mundo que le dice qué hacer, cómo comportarse y de qué manera mirarse.

Algo medular de este periplo experiencial es que, estando anclado en las certezas de su experiencia, Fanon se propone igualmente refutar la imposibilidad de la dialéctica hegeliana del reconocimiento en la sociedad colonial. Experiencia que en más de un sentido es el de una conciencia atrapada en las cosificaciones y mitos del racismo anti-negro. Robert Bernasconi (2012,), quizá en una clave diferente a la de Eiff, señala que esta particularidad habla de un primer fracaso, a pesar de su lucidez, “al menos en términos de formular una respuesta eficaz al racismo” (p. 40). Esta anotación no resulta menor porque leer el capítulo de *Piel negra, máscaras blancas*

titulado “La experiencia vivida del negro” es indagar en la auscultación de un fracaso revestido de una enorme paradoja: el cuerpo es *exiliado* del mundo afectivo y a la vez *fijado* dentro del mismo. Con lo cual, la siempre tan socorrida afirmación fanoniana de que “para el negro no hay más que un destino. Y es blanco” (Fanon, 2015, p. 44) tiene en la experiencia un efecto más complejo y trágico que impacta tanto en el plano psicoafectivo como fenomenológico del cuerpo.

Así dicho, podemos empezar notando que la frase “ ¡Sucio negro!” o simplemente, ‘¡Mira, un negro!’ ” (Fanon, 2015, p. 111) con la que abre “La experiencia vivida del negro” pareciera encaminarse por una necesidad de ampliar la densidad de esa degradación instituida por el discurso biologicista del racismo blanco y colonial. Es como si el paso de una existencia a la *inexistencia* no pudiera ser conceptualizado de otra forma que no sea mostrando el crudo espesor de un grito de espanto que funda una pérdida irreparable para el cuerpo. Fanon ahí sigue:

Yo llegaba al mundo deseoso de develar un sentido a las cosas, mi alma plena del deseo de comprender el origen del mundo y he aquí que me descubro objeto entre otros objetos.

Encerrado en esa objetividad aplastante, imploraba a los otros. Su mirada liberadora, deslizándose por mi cuerpo súbitamente libre de asperezas, me devolvía una ligereza que creía perdida y, ausentándome en el mundo, me devolvía al mundo (Fanon, 2015, p. 111).

Lo extraño, lo ajeno, eso convertido en una *falla* del mundo por el simple grito de “¡Sucio negro!”, es condenado al ostracismo por un sujeto convencido de que el cuerpo negro trasluce una amenaza, un agujero del *ser*, una desviación de la cual el mundo debe desprenderse. Al decir de Lewis Gordon (2000), “en presencia de un



hombre blanco, un hombre negro se erige como un enorme agujero negro del ser para ser llenado por la presencia blanca” (p. 125). Lo que trae esto como consecuencia es el ejercicio de una razón de dominio enfrentada al severo problema en todo momento de tener que producir y reproducir los privilegios de algunos cuerpos y la desposesión de otros. Fanon es consciente de esto, al punto tal de que insiste en indagar las costuras profundas de una agonía existencial que hace del cuerpo negro –su propio cuerpo– un ser sin punto de vista propio, es decir, alienado por el efecto histórico de las *máscaras blancas* encalladas en las lógicas de dominio y control de Occidente.

En el análisis de Fanon, el cuerpo entra en un primer momento movilizado por un deseo: develar el sentido de las cosas. Busca participar de la realidad consagrándose a la tarea de ejercer la pasión de su conciencia, explicitar el sentido del mundo espacial y de transitar su existencia subjetiva, pero, ni bien desea esto, rápidamente se ve objeto, cayendo preso, sin quererlo, de una verdad objetiva y aplastante: para los otros es solo un negro. Este proceso –que no se puede pasar por alto que es la experiencia subjetiva del mismo Fanon– remite sin lugar a dudas a la idea de un cuerpo habitado por una alteridad *casi* radical, y ello se puede ver en la medida en que nuestro autor propone una experiencia alternativa del mismo.

Este último ha sido abruptamente fijado cuando creía no estarlo, se ha visto a sí mismo como negro cuando sospechaba no serlo (“me devolvía una ligereza que creía perdida”), se ha constituido en el elemento privilegiado de la mirada de los otros cuando pensaba que era uno más, y, aun así, es devuelto al mundo. Todo esto confirma que el espacio colonial no muta, sino se reproduce. El cuerpo, por consiguiente, sufre lo que Emanuela

Fornari (2017) define como *inclusión excluyente* o *inclusión diferencial* (p. 138). Con el propósito de entender esto último, es necesario anotar que la experiencia de Fanon se trama desde la desgarradora vivencia de un antillano que se marcha a la metrópolis colonial. El yugo bajo el que se encuentra el ego despersonalizado del antillano no es otro que el del tormento psicoafectivo de verse y sentirse blanco frente al negro africano, cuestión que se desmorona drásticamente cuando se percata de que es fijado por las miradas blancas en símbolos sociales y reificaciones que hacen de su piel una zona que vuelve visible la larga historia de distribuciones y administraciones de los sujetos no-blancos erigidas durante los procesos de conquista y colonización en las Américas. Como nota Edward Said (2015), es el escenario mayormente caribeño *de Piel negra, máscaras blancas* aquello que consigue que determinadas impresiones filosóficas se estampen con cierta agudeza en la escritura de Fanon, inculcando en ella “inflexiones seductoramente elocuentes” (p. 53).

A primera vista, la experiencia fanoniana profundiza un tiempo asediado por una historicidad del odio y la muerte. Fanon (2015) recuerda en otro capítulo de *Piel negra, máscaras blancas* que “la colonización es la atenuación de los sentidos, el establecimiento del cuerpo en muerte social, en tanto que cuerpo experimenta y respira su potencialidad como muerte, que por lo tanto trabaja y reproduce su fuerza en el ámbito somático y afectivo” (p. 209). Es en *Los condenados de la tierra* de 1961 donde Fanon también remite al problema de la muerte social del cuerpo, a la idea de su despojo y animalización en los marcos del maniqueísmo colonial. A veces, dice nuestro autor, “ese maniqueísmo llega a los extremos de su lógica y deshumaniza al colonizado. Propiamente hablando, lo animaliza” (Fanon, 1965, p. 37). Después agrega que:

Esa demografía galopante, esas masas históricas, esos rostros de los que ha desaparecido toda humanidad, esos cuerpos obesos que no se parecen ya a nada, esa cohorte sin cabeza ni cola, esos niños que parecen no pertenecer a nadie, esa pereza desplegada al sol, ese ritmo vegetal, todo eso forma parte del vocabulario colonial (Fanon, 1965, p. 37).

Desnudar los engranajes del proceso por el cual el cuerpo no es convertido en una exterioridad absoluta, sino reducido a una función de falta constitutiva, advierte que los desplazamientos y postergaciones son siempre procesos atrofiados, lo cual, en un sentido estricto, tiene relación con el temor del colonialismo de que dicho cuerpo devenga en la forma de alteridad radical. El blanco es producto acá de un juego en el que su estabilidad depende de su necesario contraste con aquello que *le falta*, de modo tal que el grito “¡Sucio *negro!*” no solo devela una exclusión, sino también una inclusión indispensable. Le debemos a Bhabha (2002) concentrarse en la complejidad de esta operación:

No es el Yo colonialista o el Otro colonizado, sino la perturbadora distancia inter-media [*in-between*] la que constituye la figura de la otredad colonial: el artificio del hombre blanco inscripto en el cuerpo del hombre negro. Es en relación con este objeto imposible que emerge el problema liminar de la identidad colonial y sus vicisitudes (p. 66).

La entrada del cuerpo del colonizado negro al mundo blanco es algo que el mismo Fanon nos obliga a pensarlo en una clave fenomenológica, pero, paralelamente, nos muestra que la fenomenología tradicional es incapaz de explicar críticamente esa liminaridad que convincentemente señala Bhabha. En Fanon el colonizado negro siempre está *siendo* lo que no *es* y no *siendo* lo que *es*, es decir, siempre *es* en relación a un otro. Esta situación, lejos de consumir una tautología ontológica, da cuenta cómo lo circundante

—eso que para Edmund Husserl, pero para Martin Heidegger mayormente, es lo que está *ahí* para ser *des-velado*, descubierto—aparece en la forma de una espacialidad en la que el principio formal y ontológico del Ser no es más que una estrategia cerrada sobre la cual solamente ciertas subjetividades tienen derecho a reconocerse en ella. Las dimensiones existenciales del cuerpo negro lejos de constituirse por medio de un arrojamiento al mundo y un *encontrarse* afectiva y activamente con los *entes* intramundanos, se labran, al contrario, a partir de su artificial estatus de *falla* humana. Desde una aguda brecha entre su vida subjetiva y el mundo que resulta imposible de cauterizar en el semblante de una ontología.

En consecuencia, las retículas cosificadoras de la espacialidad colonial donde el negro se descubre objeto revelan que las respuestas fenomenológicas de Fanon están en las antípodas de una apelación al Ser. Alejandro De Oto y María Marta Quintana (2011) resumen de forma acertada este aspecto cardinal de las reflexiones fanonianas sobre la experiencia y el cuerpo colonizado al notar que “allí, la posibilidad de una ontología aparece como algo menos que imposible pero, a su vez, poco menos que deseable” (p. 273). En los inicios de “La experiencia vivida del negro” resuena de forma decisiva el descenso del propio Fanon al estado de objeto. Y ello sucede porque, en sus mismas palabras, “tropiezo y el otro, por gestos, actitudes, miradas, me fija, en el sentido en el que se fija una preparación para un colorante. Me enfurezco, exijo una explicación... Nada resulta” (Fanon, 2015, p. 111). A la larga, dice Sylvia Wynter (2015), “todos los intentos por escapar de esa ‘aplantante objetualidad’ fracasan” (p. 339).

La experiencia de Fanon se dirige así, en términos generales, hacia una interrogación trágica encaminada por desnudar y destronar la fantasía de lo unívoco entroncada en el pensamiento

moderno colonial y sus identidades maniqueas. Aquí es donde el deseo de hacer perecer un decurso histórico y teleológico establecido como absoluto se encuentra con una demanda por agotar los predicados metafísicos y racistas de lo humano: anudamiento que funda un movimiento en el que el cuerpo se agota y expande. La conciencia de este cuerpo, dice Fanon, “comprometida en la experiencia ignora, debe ignorar las esencias y las determinaciones de su ser” (Fanon, 2015, p. 127).

En momentos, esta apertura no solo es existencial, sino también histórica, y en la que combatir la imagen del cuerpo es batallar contra el colonialismo en su conjunto. El cuerpo se afirma aquí no en lo que carece y ni en la soledad, sino en el porqué de su carencia y en el porqué de su soledad, sin buscar en ello la restitución de un vínculo originario con el mundo, ya que no hay vínculo que reestablecer; no hay posibilidad de un *ser-ahí* lanzado fenoménicamente al mundo. Hay, en cambio, un mundo por destruir. Un mundo que anexa a los cuerpos en una empresa civilizatoria donde el color se determina como carencia y la soledad se ensambla en la oscuridad. De ahí el carácter trágico y paradójico de la experiencia: destruir el mundo es destruirse a sí mismo. Destruir su imagen corporal es destruir su piel. Fanon (1965) no escatima en insistir esto al final de *Los condenados de la tierra*: “Hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo” (p. 292).

Como ni el tiempo ni la Historia le pertenecen al cuerpo, no puede entonces haber una correspondencia grata con dicho tiempo ni dicha Historia. Por eso, entrando al final de *Piel negra, máscaras blancas*, recuerda Fanon que su cuerpo tiene que convertirse en su propio fundamento. Aquí se abre algo que resulta cardinal. Como lo vislumbra Wynter (2015), la experiencia fanoniana es una *experiencia vital por eso es vivida* (p. 345), y hablar de *experiencia vivida* cifra una

disquisición guiada por un método fenomenológico existencial. No obstante, Fanon extiende el síntoma existencial hacia la Historia, prefiriendo, por consiguiente, recostarse en ella, incluso cuando esta no es su fundamento. Dicho desplazamiento no es aventurado, sino es una opción crítica. La única disponible en un contexto donde la experiencia del cuerpo negro, según la ideología racista, no es experiencia. En este trayecto, siguiendo a Gordon (2015), algo estalla:

Una explosión lo divide en dos, tal y como W. E. B. Du Bois observó en *The Souls of Black Folk* y en su anterior trabajo “Conservación de las razas”, con la conciencia de un “exterior” congelado, de un ser puramente como lo ven los otros, frente a la experiencia vivida de un “interior”, de un ser capaz de advertir que él o ella son vistos como seres sin un punto de vista, lo que equivale a no ser visto como ser humano. Esta interacción entre las dimensiones irónicas de la visibilidad y el pensamiento, o doble doblaje, son el sello del pensamiento de Fanon (p. 218).

Evitar el tropiezo con la Historia es sacudirse de sus valores hegemónicos, sus confinamientos y trampas, para así no comprometer la radicalización abrumadora de la experiencia vivida con las trampas del racismo. No es que el pasaje por la Historia yace demorado. Es, para decirlo con Bhabha (2002), una interrupción emergida del quiebre temporal o cesura efectuada en el mito continuista y progresista del Hombre (p. 286). Se dirá que igualmente esta experiencia se entrevé en la Historia. Se funde y engarza en ella, inclusive cuando unge como su fundamento exclusivo el cuerpo. Todo ello afecta la experiencia de Fanon. No obstante, esto no se produce a partir de una necesidad de corroborar lo que la Historia ha dicho sobre el cuerpo, sino de dislocar sus reglas limitadas de enunciación organizadas en la idea de razas superiores e inferiores.

La cita anterior de Gordon, con un registro más existencialista que el posestructuralismo de Bhabha, no solo fundamenta esto, sino

también lo reafirma. Un ademán crítico que tiene por guía lo que Fanon apunta en el capítulo “La experiencia vivida del negro”: “Los *negros*, de un día para otro, han tenido dos sistemas de referencia en relación a los cuales han debido situarse” (Fanon, 2015, pp. 111-112). Es ahí donde se entrelaza la tragedia entre tener y no tener punto de vista, entre salir y volver al mundo, porque es en la aguda tensión con eso que aquello que para Fanon aparece como un destino irrecusable —*ser blanco*— emerge una cuota mínima de libertad, una interrogación íntima, en la cual destruir el tímpano funesto de la actualidad se vuelve deseable.

## Destrucción

Las experiencias de despojamiento y sujeción recorren una hermenéutica que vuelve a la experiencia subjetiva de Fanon una apropiación de lo *vivido* en virtud de la cual verse a sí mismo como objeto de un otro es argumentar que no todos los cuerpos son *arrojados al mundo* de la misma manera. Por eso Fanon intenta revelar el carácter ficticio de las conceptualizaciones que pregonan que el hombre negro es sólo “negro” y que el hombre “blanco” simboliza la plenitud de los valores impresos en el sentido único y trascendental de la historicidad occidental. No obstante, apunta Wynter (2015), este no es el modo en que experimentara este Yo, este cuerpo, dentro del mundo histórico-cultural específico “en el que debe necesariamente tomar conciencia de sí mismo en tanto que humano, a través de su interacción con los otros ‘normales’, que son aquí forzosamente blancos” (p. 341). A partir de esto, se abre la singularidad de la concepción esquema corporal del propio Fanon. Esta se tejerá en dos momentos: el histórico-racial y el epidérmico-racial.

La presencia abrumadora de un velo histórico-racial frena la constitución plena de un esquema corporal en clave del modo como la piensa Maurice Merleau-Ponty en su célebre *Fenomenología de la percepción* de 1945. La potencial comunión fenomenológica cuerpo-mundo merleauPontyana es así destrozada en la experiencia del negro por mitos, historias y fantasías racistas alojadas en su cuerpo. Al decir de José Gandarilla Salgado (2021), “para él [Fanon], la fenomenología debe jugarse en otro lugar, en otro espacio y con otras características del propio cuerpo”, agregando después que, “limitados al ‘esquema corporal’ quedamos atrapados en el entramado tejido desde el sujeto colonizador, es decir, en una vuelta de tuerca más del sujeto trascendental de la ontología occidental” (pp. 54-55). Así, la experiencia adviene como un cúmulo de interrupciones que asedian el esquema corporal —impiden su constitución— convirtiéndolo en un desecho fantasioso del mundo real y en un sostén de mitos históricos que no hacen más que estimular el freno constante de sus acciones positivas: no hay un *ser-social*. Dice Fanon (2015):

Yo había creado, por encima del esquema corporal, un esquema histórico-racial. Los elementos que había utilizado no me los habían proporcionado “los residuos de sensaciones y percepciones de orden sobre todo táctil, vestibular, quinestésico y visual”, sino el otro, el blanco, que me había tejido con mil detalles, anécdotas, relatos (p. 112).

Se trata, agrega Wynter (2015), de un modo que le obliga a conocer su cuerpo a través de un esquema histórico-racial “impuesto desde siempre y para siempre; un esquema que prefigura su cuerpo como si se tratase de una impureza que debe remediarse, de una carencia, de un defecto que debe enmendarse en aras del ‘Verdadero’ ser de la blancura” (p. 341). Este esquema planifica codificaciones



históricas capaces de reproducir el arco gigantesco de abyecciones raciales y de aceptar la oposición maniquea erigida por el dominio colonial. Al decir de Paul Gilroy (2004), “en el dominio colonial, Fanon presenta la oposición maniquea de esos enormes agregados codificados por colores ‘negro’ y ‘blanco’ como una catástrofe (...). Toda la violencia original de ese evento se concentró entonces en una forma condensada y suspendida pero no obstante traumática, dentro del lenguaje de los imperativos raciales” (p. 42). Con una audacia similar, y refiriéndose a *Los condenados de la tierra*, Bhabha (2013) señala que Fanon exhibe aquí una obliteración ontológica del “otro” fijado en un proceso de despersonalización que dicta situaciones de vida o muerte (p. 157). Haciendo un paralelo entre el momento del esquema histórico-racial de *Piel negra, máscaras blancas* y el trabajo de Fanon de 1961, lo que aparece es una sensación de disgusto y desesperación del cuerpo alambrada en los relatos civilizatorios del colonialismo que convierten a la relación entre el blanco y el negro, entre el colonizador y el colonizado, en un vínculo incendiario que ha sido posible gracias a un exterminio histórico y existencial constante. El sentido biologicista del racismo científico, más que un acontecimiento excepcional de la modernidad, se revela, entonces, como uno de sus fundamentos, como uno de sus irreconciliables pilares desde el cual se ensaya esa muerte social, un *no-ser*, que mancilla toda divisa cultural del negro y también su pérdida de dignidad como hombre.

Siendo más precisos, el cuerpo deviene solidario de todas las materias que postulan un vínculo definitivo entre elementos históricos que alguna vez estuvieron en contacto con él a partir de los discursos estereotípicos del colonialismo. A través de esto, no solo la carne se vuelve permeable a los sortilegios de la historia colonial, sino también se explicita un proceso de autoinmersión del Yo en la

imposición externa de asumir los enigmas y estereotipos sobre “el negro” que pueblan el conjunto de *Piel negra, máscaras blancas*. Paget Henry (2010) constata cómo aquí pernocta una descripción de la fragilidad del Yo en un estado de dependencia de los movimientos, las actitudes y las miradas del otro: una especie de ego que es incapaz de lanzarse y estabilizarse (p. 80). Son las aberraciones de afecto que sobresalen en ese deseo de alcanzar un estatuto normal de ser humano tejido en una blancura imaginaria lo que abre un sinnúmero de colapsos continuos que, en el lenguaje fanoniano, muestran que el negro no tiene resistencia ontológica frente al blanco, pues, por un lado, las ontologías dentro del mundo colonial se revelan en la forma de binarismos racistas, y, por otro, la constitución de un “para-otro”, en la clave de cómo lo entiende Sartre en *El ser y la nada*, es prácticamente imposible, en tanto que el negro no tiene el poder de alienar con la mirada a su otro. Verse no siendo visto por los otros es lo que está en la base de la mirada blanca y en la motivación colonialista de distribuir cuerpos destruyendo toda relación intersubjetiva entre los mismos.

La agresión cultural de esto diagrama un límite complejo entre un cuerpo entrampado en las proyecciones racistas con la introspección subjetiva de un Yo. Mirarse a sí mismo como objeto no hace más que hacer de ese límite un camino para explorar un cuerpo sobredeterminado por una especie de memoria traumatizada de la vida inconsciente del colonizado. Fanon (2015) encara los estudios científicos occidentales que buscan “descubrir un suero de desnegrificación” (p. 112) porque la memoria adopta la forma de un pasado preso de un dogma histórico destinado a repetir los estereotipos y la efectividad del terror moderno. Fanon pareciera aceptar el horror personal de encontrarse efectivamente entrampado en codificaciones ceñidas en imágenes familiares que suponen un

abrupto freno de su proyección corporal: una existencia encerrada en los meandros históricos de lo que Bhabha (2002) define como la transmutación de la raza en una inerradicable diferencia negativa. Las fijaciones de las tipologías raciales, las ideologías de dominación cultural y los menoscabos sobre la figura del negro hacen del esquema histórico-racial un espacio donde los estereotipos impiden “la circulación y la articulación del significante de ‘raza’ como otra cosa que su fijeza como racismo” (Bhabha, 2002, p. 101). El estereotipo presta voz a la fantasía, a la hipersexualidad del negro, a su antropofagia, y solo haciendo esto puede arruinar la proyección prospectiva del cuerpo, ya que lo agarra una y otra vez para remitirlo de un modo directo a un pasado artificioso.

Estando completamente encerrado sin posibilidad de proyectarse, el negro sufre una nueva abolición de toda iniciativa autónoma que es más radical que la de los esquemas históricos-raciales. Es en estos instantes donde la epidermis sobreviene como un ordenador global del mundo colonial. El contacto con el mundo se vuelve agresivo, el cuerpo es arrastrado a una especie de no-lugar y la piel se convierte en un veneno que fragua una obliteración existencial literalmente extrema. Francis Jeanson (1970) en su prólogo de *Piel negra, máscaras blancas* describe este momento en la forma de una *experiencia-límite*: “reproducir, ante todo, de una u otra manera, la fase de desintegración: paso por la nada, descendimiento a los *verdaderos Infiernos*” (p. 15). No hay situación que no sea la de escollos y trampas, la de verse tenazmente preso en un mundo poblado de fantasías, artificios y mitos. “¿Dónde situarme? O, si lo prefieren: ¿dónde meterme?”, dice Fanon (2015, p. 113). Así, toda la espacialidad extracorporal se encuentra asediada por un esquema epidérmico-racial que se sobrepone al anterior esquema. Dice Fanon:

Entonces el esquema corporal, atacado en numerosos puntos, se derrumba dejando paso a un esquema epidérmico racial. En el tren, no se trataba ya de un conocimiento de mi cuerpo en tercera persona, sino en triple persona. En el tren, en lugar de una, me dejaban dos, tres plazas. Ya no me divertía tanto. Ya no descubría las coordenadas febriles del mundo. Existía triple: ocupaba sitio. Iba hacia el otro... y el otro evanescente, hostil, pero no opaco, transparente, ausente, desaparecía. La náusea... (Fanon, 2015, p. 113).

El cuerpo dentro del esquema epidérmico-racial, dice David Marriott (2018), “forma una superficie imaginaria velada (o desfigurada) por las hostilidades” (p. 67). Es la superficie misma de lo corpóreo, la piel, la que se transforma en una metonimia para la historicidad del colonialismo. “La racialización aquí significa una ruptura entre el cuerpo y el mundo, entre el sentido y la simbolización. Fanon habla de su cuerpo al revés, y de sucumbir a una impureza o defecto” (p. 68). En este sentido, la epidermis toma el centro de la escena *epidermizando*, valga la redundancia, al cuerpo e instituyendo frente a él –y en él– no solo un odio extracorporal, sino también su propio odio contra aquel que lo epidermiza; contra ese otro que no puede verlo más allá de su piel. Lo sugestivo de este momento es que el cuerpo no puede resistir la epidermis, lo que explica sus náuseas, explosiones y odios socioafectivos que, en un sentido amplio, no van dirigidos hacia un otro por el hecho de ser blanco, sino al lugar ocupado por este dentro del campo visual, existencial e histórico. Cuando la conciencia del cuerpo se ve *asaltada* desde afuera se muestra de manera cristalina el proceso que intenta desnudar el método de la sociogenia que Fanon alerta en los inicios de su estudio: la interiorización de la inferioridad impuesta por la cultura europea.

Asimismo, la palabra miedo instala un golpe irreversible, una asfixia, una incompletitud posible de explicar solo bajo una suerte de

corporeización concreta de la angustia que tiene lugar momentos después de esa revelación fóbica de sí mismo: “¡Miedo! ¡Miedo! Resulta que me temen. Quise divertirme hasta la asfixia, pero aquello se había hecho imposible” (Fanon, 2015., p. 113). Los mitos y fantasías dan paso a una imagen mórbida del cuerpo difícil de ser representada, pues el campo mismo de la representación resulta fuertemente escindido y fracturado cuando el cuerpo orbita en un ejercicio fuertemente excluyente. Dicho así, el esquema epidérmico-racial hace de la piel el piso de las definiciones socioculturales e históricas del colonialismo que calibran ese lugar cambiante de un cuerpo oscilante entre presencia y ausencia. “Esta división en la cosificación, la fijación de la persona negra en la máscara blanca como resultado de la mirada, se logra con lo que Fanon denomina, con mucha elocuencia, el proceso de *epidermización*: la inscripción de la diferencia racial en la piel” (Hall, 2019, p. 67).

Yéndonos posiblemente a un nivel más cercano de la estructura biologicista que acampa en este proceso, el cuerpo inclusive situado de lleno en una raza continúa crispando la presencia del otro. En cierto modo, es fijado y aun así inquieta, como si fuera toda la situación un círculo infernal sumamente compacto y estabilizado con el peligro de abrirse de vez en cuando. La manera en que esto se resuelve es gracias a una despersonalización del cuerpo efectuada quizá en un nivel más complejo y en la que la disolución de una síntesis integradora entre él y el mundo se da a partir de un acto voluntario inquietante: una inferiorización autoinfligida donde el cuerpo racializado es cómplice de la epidermización sufrida. Tal inferiorización nos habla de una intromisión profunda del imaginario blanco que en lugar de desplazar de lleno las imágenes del esquema histórico-racial sobre “lo negro” alimentadas por el discurso

colonizador agudiza una tensión irresoluble con ellas en el interior de la carne.

En esta dirección, se puede entender mejor la explosión a la que alude Fanon al final de “La experiencia vivida del negro” con el personaje de Bigger Thomas de la novela de *Hijo nativo* (1940) del escritor afroamericano Richard Wright. Que Fanon recurra al relato pesadillesco de Wright no es casualidad, pues este rememora la trágica desviación existencial que la cultura blanca europea le ha impuesto al negro; es decir, su prohibición casi perpetua de idear una acción en común con el mundo y, en cambio, se la demanda confirmar un sinnúmero de atributos raciales. “Al final Bigger Thomas actúa. Para poner fin a la tensión actúa, responde a la expectativa del mundo (...). El *negro* es un juguete en las manos del blanco; entonces, para romper ese círculo infernal, explota” (Fanon, 2015, p. 131).

Fanon expresamente anota que Bigger por tener un cuerpo negro es acantonado en una determinada expectativa: siempre se espera algo de él. “Bigger Thomas tiene miedo, un miedo terrible. Tiene miedo, pero, ¿de qué tiene miedo? De sí mismo. No sabe todavía quién es, pero sabe que el miedo habitará en el mundo cuando el mundo lo sepa. Y cuando el mundo sabe, el mundo espera siempre algo del *negro*” (Fanon, 2015, p. 131). Que asesine accidentalmente a Mary, la hija de un matrimonio blanco que lo contrata como chofer, solamente reafirma esa expectativa, no la confirma, ya que si no hubiera cometido el crimen igual estaría existencialmente paralizado. Por eso cuando al principio de *Piel negra, máscaras blancas* Fanon (2015) señala que “para el negro no hay más que un destino. Y es blanco” (p. 44) alerta también la presencia de un esquema corporal que “pre-existe al cuerpo, lo supone” (De Oto, 2020, p. 33). Es imposible pasar revista sobre este esquema sin antes entender que aquel no solo fortalece la

despersonalización en que el cuerpo es convertido en una fachada del otro –es decir, verse blanco; *ser controlado* por la *máscara blanca*: el desgarramiento sufrido por el *évolué* antillano–, sino también fortalece el control de su destino –lo normaliza– incluso cuando se ve racializado. Dicho proceso funda el miedo de Bigger. Sabe que es negro y eso lo abrumba: se estimula un miedo que no entiende.

Despertar sorpresivamente del estéril sueño de una comunión humana en un contexto donde el sentido comunitario de lo humano se encuentra en permanente desahucio se convierte en un trauma inesperado para la conciencia. Fanon asume críticamente las complejidades de esto, llevándolas hasta el punto de la incompreensión: caída abismal del cuerpo en el suelo dilacerado de una inhumanidad sellada en una falsa existencia difícil de conceptualizar si no es por medio del lenguaje “teriomórfico destinado a describir animales” (Gordon, 2015, p. 242). “Llego lentamente al mundo, acostumbrado a no pretender alzarme. Me aproximo reptando. Ya las miradas blancas, las únicas verdaderas, me disecan. Estoy fijado” (Fanon, 2015, p. 115).

Siendo consciente de las configuraciones nodales de la epidermis –fijación, alterización, autorreconocimiento fantasmático, etc.– Fanon intenta así enraizar una política existencial de la destrucción dentro de su experiencia. Frente a la homogeneización totalizante de la raza que cobija y le da sentido identitario a la Historia moderno colonial, la postura fanoniana, sujeta a los vaivenes psicoafectivos del negro, entiende que el reconocimiento formal resulta algo imposible en tanto que se hace evidente no solamente una parálisis ética, sino también un freno de la acción de un cuerpo viviente. El enjambre filosófico en el que se encuentra Fanon es compatibilizar su idea de que “el hombre es un Sí vibrante de armonías cósmicas. Desgarrado, disperso, confundido, condenado a

ver disolverse una tras otra las verdades que ha elaborado, tiene que dejar de proyectar sobre el mundo una antinomia que le es coexistente” (Fanon, 2015, p. 42), con una experiencia negra que desgarrar dicha posibilidad de proyección. El dilema trágico de la experiencia aparece aquí con bastante densidad: retardar el deseo de proyectarse es una *necesidad* más que una elección, la cual igualmente tiene que llevar, de ahí su dilema, alguna clase de acción consciente contra un destino que parece inmutable. Con todo, la *experiencia-límite* de la que habla Jeanson vuelve relativo el *estar*: desarma la seguridad de un espacio estable para ejecutar el deseo del cuerpo.

La extraña circularidad por la cual la experiencia vivida del negro al hablar de un cuerpo tiene que remitirse necesariamente al cuerpo del otro, y así sucesivamente, equivale, en más de un sentido, a un combate contra la imagen del mundo recibida y tramitada por lo corporal en un sentido amplio. La complejidad que se le aparece a Fanon es que dicha imagen ha devenido en un lugar común, total y universal que ejecuta una anquilosis afectiva y encarnada en un determinado cuerpo. Anquilosamiento teñido de delirios, fantasías y mitos que menguan violentamente las afecciones, percepciones y movimientos. Si, para Henri Bergson (1977), “cuanto mayor es la capacidad de actuar del cuerpo tanto más vasto es el campo que la percepción abarca” (p. 79), Fanon (2015) entiende, por el contrario, que no hay una experiencia autónoma posible ya que “el *negro* debe, ya lo quiera o no, enfundarse la librea que le ha hecho el blanco” (p. 60). Por lo tanto, el cuerpo tiene que adjudicarse un espacio “cuya forma no tiene otra que la de su incesante negatividad” (Marriott, 2018, p. 241). Esquivar el riesgo siempre latente de quedar atrapado en los signos estables de identidad racial no hace sino convertir a la experiencia vivida en un espacio momentáneo, estratégico,



provisorio, donde la imagen de un porvenir descolonizado solamente se puede sostener si se destruye la experiencia misma del cuerpo; es decir, su *situación*; entendiendo esta destrucción en la forma de un destino irrecusable, o sea, trágico.

Tales metáforas de la destrucción y la tragedia pueden comprenderse a partir del concepto benjaminiano de experiencia. Walter Benjamin entiende que la experiencia –esa relación con el mundo que transforma también la relación consigo mismo– tiene un carácter destructivo. Para Benjamin, dice Thomas Weber (2014), “esta relación con el mundo (...) experimenta en ello la ‘la erradicación incluso de la situación en la que se encuentra’, fundando en ella su radicalidad” (p. 522). En esta clave, la experiencia fanoniana incuba una instancia desde la cual no solo se cavila existencialmente la clausura sufrida por el cuerpo colonizado de esa *capacidad de actuar* argumentada por Bergson, sino también amplifica la urgencia histórica de aniquilar su *situación*: una apropiación de lo vivido que paralelamente encadena su inevitable perecimiento, pues el acto de retardar la proyección existencial y humanamente ética fortalece la tragedia. No hay nada a lo que volver tampoco un pasado al que se anhela regresar. Lo único que queda es un tiempo futuro no asediado por el *velo de color*. La ebullición de la *experiencia-límite* es casi inevitable en este punto.

Lo que salta a la vista es que el cuerpo solamente puede acceder al mundo siendo racializado. La opción de Fanon es, por eso, trágica: convierte a su experiencia subjetiva en un observatorio del mundo colonial, el cual aparece, por momentos, como una ruina de sí mismo. Así, opta por acelerar los límites de sus representaciones y muestra cómo estas no coinciden con los cuerpos que describen. Esto no es ni más ni menos que poner en marcha el carácter destructivo de la experiencia del que habla Benjamin. Fanon está preocupado

que frente al otro solo hay refugio si se admite el *fin del mundo*: la disolución total del colonialismo racista. Ya no será en “La experiencia vivida del negro”, sino en su discusión con Octave Mannoni donde el martiniqués, citando *Cuaderno de un retorno al país natal* (1939) de Aimé Césaire, alerta este necesario desenlace trágico:

esta actitud, este comportamiento, esta vida tropezada, atrapada con el lazo de la vergüenza y el desastre, se insurge, se protesta, protesta, ladra y por mi vida que preguntas:

— ¿Qué se puede hacer?

— ¡Comenzar!

— ¿Comenzar qué?

— La única cosa del mundo que merece la pena comenzar: ¡el fin del mundo, caramba! (Césaire, citado en Fanon, 2015, p. 101).

Aquí es la voz de Césaire la que se articula en la escritura de Fanon para afinar la dimensión fundamental en la textualidad de Fanon: la invención. Momento, al decir de Marriott (2018), “cuando existe la posibilidad de que algo se vuelva real, y cuando parece que no existe tiempo restante, cuando uno se encuentra, inesperado y extrañamente, llamado a elegir” (p. 241). La prognosis del futuro necesita hechizar el presente de la imposibilidad de ponerle remiendos al pasado y no anquilosarse en él.

## Autocreación

Preocupado por los efectos de la violencia y por la imposibilidad de cauterizar la herida racial instituida en el cuerpo negro por la mirada externa, Fanon introduce una respuesta enigmática. Llegando casi al cierre del capítulo “La experiencia vivida del negro” recurre a distintos ejemplos que grafican el problema de un cuerpo que en todo lugar se le pide una justificación de su

experiencia. Antes anotamos que uno de ellos es la novela *Hijo nativo* de Wright, y hay uno más y no menos importante: *Home of the Brave* (1949), película bélica de Mark Robson. Este film se centra en el trauma psicológico de James Edward, un soldado afroamericano víctima del racismo de sus colegas blancos durante un combate contra los japoneses en la Segunda Guerra. Sobre esta película, Fanon repara brevemente en la frase que uno de los soldados sin una extremidad le dice a Edward: “Acostúmbrate a tu color como yo a mi muñón; los dos hemos tenido un accidente” (Fanon, 2015, p. 131). En una sociedad asediada por el binarismo “blanco” / “negro” la proyección corporal de quien habita la parte sojuzgada de la polaridad colapsa de manera similar que la de un amputado. A ambos se les hace imposible ese *sentir* al que se refiere Merleau-Ponty (1984) con la imagen de un cuerpo comunicado con un mundo que “se hace presente como un lugar familiar de nuestra vida” (p. 73). Pero a diferencia del amputado, la relación entre el cuerpo del colonizado negro y el mundo se encuentra epidermizada. La solución protésica, por lo tanto, es menos que probable.

La prótesis de este último es una *máscara blanca* que no solamente repone la imitación fóbica de otra mirada, sino también refleja una descomposición más que una recomposición de su proyección corporal. El drama de esta última es el perpetuo deseo de convertirse en un ser accional, pero la epidermis agujijonea esto. Para mostrar la epidermización de la existencia del cuerpo negro Fanon tiene que retardar tal deseo, pareciendo no haber otra salida en su intento de mostrar los apesamientos que sufre. Como bien vimos, la experiencia misma cede al colapso y se autodestruye. Señala Fanon (2015): “Sin embargo, con todo mi ser, me niego a esa amputación. Me siento un alma tan basta como el mundo, verdaderamente un alma profunda como el más profundo de los ríos, mi pecho tiene una

potencia infinita de expansión” (p. 132). El lamento da paso a la invención y el llanto a una aniquilación de la experiencia. Estas no son simples metáforas, pues el lamento y el llanto son secreciones del cuerpo: consecuencias de una experiencia arrolladora y arrollada. Fanon finalmente cierra el capítulo de “La experiencia vivida del negro” diciendo: “Ayer, al abrir los ojos sobre el mundo, vi el cielo revolverse de parte en parte. Yo quise levantarme, pero el silencio sin entrañas refluyó hacia mí, sus alas paralizadas. Irresponsable, a caballo entre la Nada y el Infinito, me puse a llorar” (p. 132).

El hilo argumental de la acción en Fanon es el de entender que para que los movimientos de una corporalidad viviente puedan ser en algún punto libres es necesario desarticular el campo imaginario del colonialismo en el que la única acción formalmente libre es la de verse a sí mismo con los ojos de un otro blanco. Recostarse en los meandros racistas del mundo blanco no significa desviar la mirada hacia un balance de los controles económico políticos y administrativos del régimen colonial. Es, en algún punto lo enseña nuestro autor, encaminarse también a idear nuevas formas psicoafectivas de entrelazar los cuerpos. La catarsis final de la experiencia fanoniana es ejemplo claro de una necesidad por introducir un espacio epistemológico de indecidibilidad en un terreno en el que las opciones para el cuerpo son escasas o casi nulas para una comunión afable con el otro. Esto último es sincerado en un gesto político filosófico encaminado no por desear el color del otro, sino por encontrarse con él sin estar preso de un pasado que no es suyo. Eduardo Grüner (2005) señala que el mayor infierno es la indiferencia (p. 27). Fanon combate esa indiferencia infernal mostrando que aún hay razones suficientes para saltar, trascender y tramar la invención en la existencia. ¿Cómo entonces se cumple en esto la máxima final de “tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro”? (Fanon, 2015, p.

190). Con un ademán crítico que no pasa desapercibido, Fanon ilumina, en la forma de una aporía, la invención de otro cuerpo, siguiendo una pista filosófica en la que, en el mejor de los casos, da cuenta de una futuridad empantanada productivamente con la acción política liberadora.

Y es en el marco de este peligro permanente protagonizado por una maquinaria de petrificaciones históricas que acecha el tiempo del presente en que la invención de Fanon cobra fuerza. Douglas Ficek (2011) apunta que la petrificación significa “una adhesión fuerte, si no fundamentalista, a la tradición, una adhesión que conduce a la ‘inmovilidad’ sociocultural (...) [los colonizados] aferrándose a ‘mitos terroríficos’, efectivamente se distraen de las duras realidades del colonialismo, y esto finalmente beneficia a los colonizadores, los arquitectos de la petrificación” (p. 76). Señalado esto, se puede perfectamente notar que la invención se direcciona por subvertir ese deseo accional retrasado por la petrificación, siempre recordando, dice Fanon (2015), “en todo momento que el verdadero *salto* consiste en introducir la invención en la existencia” (p. 189). Aquello, lejos de ser un acto de voluntad individual, es, en cambio, tramar una conquista sin la necesidad de volver a un pasado enquistado en ontologías que rememoran las alienaciones sufridas por el cuerpo. De ahí no solo la importancia del *fin del mundo*, que no es otra cosa que una demanda por su reestructuración (Fanon, 2015, p. 91), sino también la necesidad de un salto tramado desde una impotencia radical, y que no se puede anticipar ni preparar, pues no puede rastrearse hasta un momento histórico anterior para ser interrogado como tal. “Saltar, entonces, es más que una figura retórica; de hecho, debemos verlo como la misma conceptualidad que Fanon pone en juego aquí, como la diferencia entre lo históricamente posible que aún no se ha convertido en historia y la esperanza de que la historia

se vuelva imposible y a cuyo paso solo queden restos.” (Marriott, 2018, p. 238). Lo que la palabra invención refiere en la escritura fanoniana no es solamente un modo volver incomprendible lo que vino antes. Significa también fracturar el uso tradicional de los conceptos de un lenguaje falsamente común, que hace imposible el reconocimiento dentro del mundo colonial.

Posiblemente el soporte más claro de este impulso político tiene lugar en la discusión de Fanon sobre la reestructuración de los esquemas corporales dentro de la ciudad colonial. La misión embrutecedora y autoritaria del régimen de ocupación colonialista tiene sus fisuras dentro de la Guerra de Liberación en la que el cuerpo se convierte en arma, vaivén y portador de una potencia futura. El cuerpo pareciera que se ve a sí mismo como organizador de la experiencia de lo público y lo privado, en la que la fuerza de su marginalidad, aquella instituida por las semánticas universales del colonialismo racista, no se enturbia en las gramáticas y las suspensiones ocasionadas por el miedo auscultado en la vida cotidiana de la ciudad, sino se engarza en él, lo usa y lo convierte en una energía capaz de librarlo de sí mismo y enfrentar el organigrama político violento en el que se ve inmerso. Volviendo al análisis que hace Eiff (2020), es importante apuntar que en este punto “la reflexión sobre la violencia es inescindible de una reflexión sobre el cuerpo colonial: la violencia es un elemento de andamiaje mayor, es decir, parte de una *política del cuerpo (pos)colonial*” (p. 81). Siguiendo esto último, la invención traza otra economía de la significación de acuerdo con las necesidades psicoafectivas del cuerpo colonizado. En tanto salto, tal y como se refiere el mismo Fanon, la invención entiende que lo precedente implica un vaciamiento de la trascendencia del cuerpo, como así también una especie de clausura que lo momifica –o petrifica, al estilo de Sartre– en una epopeya

simbólica, histórica y cultural que lo convierte en el eje de los procesos normativos de una experiencia aparentemente inmodificable y escoltada por los meandros de la deshumanización racista. Y este salir de las reificaciones de lo precedente –de lo que vino antes– no se hace al modo de una negación de la Historia, sino de *un escapar* de sus maniobras totalitarias, de sus verosimilitudes, de sus sentidos instrumentales, bajo el signo de una profanación cultural y política insubordinada donde la porosidad del presente se desnuda ante los fracasos y opacidades de su temporalidad hegemónica.

Por ello, la visión fenomenológica que permea el análisis de la experiencia en *Piel negra, máscaras blancas* no se anula por el velo de la acción política liberadora. Por el contrario, alcanza una nueva sinuosidad en la que la relación cuerpo a cuerpo es recreada y se imprime en un vínculo violento que opera como antesala de la despetrificación del cuerpo colonizado y racializado. Si la configuración del racismo está sujeta a una materialidad mortuoria, a una mistificación de la identidad blanca moderna, ampliada por las prácticas de ocupación colonial, el argumento de Fanon nota cómo los vínculos corporales se metamorfosean, excediendo inclusive el enjambre fenotípico yermado en la relación blanco-negro. La palabra invención define, en consecuencia, un lugar crítico de narración que advierte la deuda del mundo con el cuerpo, aplazada por esa hosquedad brutal que envuelve a lo cotidiano y que lo sitúa en los perímetros normativos de un régimen totalitario que tiene su condición de posibilidad en la perpetua negación social de eso convertido en *falla* por la modernidad. El lenguaje de la invención es refugio de una imposibilidad, de nombrar lo no dicho, de una voluntad por atrapar el abismo en el que se encuentra el cuerpo, lanzado, de ahora en más, hacia una articulación política en la que

resuena el eco de lo impreciso. Expresar la textura de esto se ve secundado por una radiografía del sentir colonial y de la propagación de los procesos en los que han caído la política y la sociedad en su conjunto.

A la espera de una revelación, Fanon confía en ese *fin del mundo* tramado brevemente por la poética de Césaire, atendiendo que tal premisa puede rescatar al cuerpo de su inmovilidad, de ese recinto existencial que lo separa e integra a un mundo y que solamente advierte su presencia sucumbiendo su acción. Por eso, solo enunciar la acción, su aplazamiento y su discordia con la actualidad, significa entender que la invención es agotar los recursos representacionales del presente y desbordar sus sentencias soberanas alimentadas por la grilla de las clasificaciones civilizatorias. El cuerpo, bien podemos conjeturar, ha sido el refugio de una política de amedrentamiento cultural en la que el colonialismo mismo se desplaza como sistema cerrado escoltado por el pretexto voraz de que existen diferentes grados de humanidad medidos por su cercanías y distancias de la razón. Cuando en su texto *Argelia se quita el velo* (1959) Fanon apunta que la mujer colonizada debe enfrentar la imagen que el ocupante ha impuesto sobre su cuerpo, hay una interrupción de la organicidad colonial y de la membrana racista que impide la movilidad corpórea. El cuerpo de la mujer argelina se trama como un nervio adyacente del control colonial urbano, y es por ello que, siguiendo a Fanon, cada vez que entra en una ciudad europea debe lograr una victoria sobre sí misma y sobre la imagen que han labrado sobre ella. El trabajo, por lo tanto, es doblemente estratégico: debe volver a esa imagen construida por el ocupante sobre su cuerpo y tiene que erosionarla para hacerla mutar en algo no esencial, “para despojarla de su vergüenza y desacralizarla”



(Fanon, 1976, p. 35). Así, el cuerpo se vuelve móvil, ágil, intranquilo en la Guerra de Liberación Nacional.

En el mentado trabajo, el colonialismo, de forma similar a *Piel negra, máscaras blancas*, se presenta con la cara de un fenómeno instalado en una perspectiva de eternidad. Así, la pregunta va dirigida por saber de qué forma desarticula esa eternidad. El colonialismo se vuelve eterno en tanto forma parte de una Historia pensada como finita. Fanon (1976) agrega que el velo de la mujer la aísla, o, digamos, la esencializa e inmoviliza en el perímetro maniqueo y mórbido tramado por el ocupante. “El manto cubre al cuerpo y lo somete, lo disciplina en el momento en que vive su fase de mayor efervescencia” (p. 40). Fanon prosigue, agregando que “el cuerpo, sin el ropaje tradicional, parece escaparse, irse en pedazos” (p. 41). La ausencia del velo altera el esquema corporal de la argelina. “Es preciso inventar rápidamente para su cuerpo nuevas dimensiones, nuevos medios de control muscular” (p. 41). La sutileza con la que Fanon narra ese proceso, lo conduce, aunque sea implícitamente, a disolver los atributos fijos de identidad, dando cuenta de la ambivalencia de la que habla Bhabha, pues agrega que la mujer argelina debe pasar por europea, evitando, al mismo tiempo, todo lo que pueda llamar la atención. La propedéutica de la obediencia colonial es interrumpida y desmitificada mediante un acto que no puede ser más que violento tanto para el cuerpo mismo como para el espacio extracorporal. Son las aberraciones de sentido, las imágenes aterradoras y esa fobia que impide un lenguaje en común aquellos pilares del presente puestos en vilo por una presencia que da testimonio no solamente de las marcas de una Historia que entierra y enmudece, sino también de una *otredad* colonial que intenta enfrentarse a un cúmulo de distorsiones cimentadas en la pulsión disciplinaria de un tiempo que parece incuestionable y de un mundo mórbido capaz de imponer

semánticas universales, a pesar de sus miserias políticas y culturales. La distancia entre la frescura de un cuerpo móvil y la seducción anodina de la supremacía racista se agudiza en los rieles de una imaginación político cultural que se asocia a una filosofía de la interrupción y la invención.

Si la momificación del cuerpo narrada en *Los condenados de la tierra* no significa otra cosa que una sensación de congelamiento “bajo el peso de un cierto estilo de encarnación (petrificado, rigidizado, inanimado, anquilótico), por el cual el cuerpo hace mímica o actúa los signos de su propia subyugación y su propia perversión petrificada como sujeto” (Marriott, 2018, p. 68), la ordalía de la invención implica una autocreación metamorfoseada en una agencia corporal violenta y no por eso menos ética. Dicho así, el cuerpo expresa, por un lado, el movimiento paradójicamente estático de la atmósfera colonial y, por otro, derrocha energías y espasmos que reclaman, pese a todo, un encuentro humano con los otros. Bhabha (2013) bien muestra que la obliteración del cuerpo colonizado llega a un punto tal en el que “su psiquis se resuelve en espasmos y síntomas histéricos” (p. 147). Tratar a los nativos como animales, menos que humanos, es decir, momificarlos, “crea una sensación de memoria en el cuerpo y una agencia corporal violenta” (p. 147). Ahora bien, ¿cómo el cuerpo se hace proclive a una especulación inventiva donde no hay nada claro en términos históricos? El salto de la autocreación asume un cambio irreversible donde lo no asimilable o peligroso para la norma racista colonial surte una estrategia de ruptura. El lenguaje y las formas de entender lo circundante resultan subvertidas en la medida en que en el cuerpo asoma una inevitable catástrofe, donde la modulación sartreana de la libertad adquiere otro sentido: se vuelve posible como una dimensión abierta que inyecta la

imaginación de otro tipo de comunidad en el presente. Fanon dice al final de *Piel negra, máscaras blancas*:

¿Por qué no simplemente tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro?

Mi libertad, ¿no se me ha dado para edificar el mundo del Tú?

Al final de esta obra, me gustaría que sintieran, como nosotros, la dimensión abierta de toda conciencia.

Mi último ruego:

¡Oh, cuerpo mío, haz de mí siempre un hombre que interroga!  
(Fanon, 2015, p. 190).

Así, como apunta Judith Butler (2015), Fanon “no solicita el reconocimiento de su identidad nacional ni de su género, sino que más bien plantea un acto de reconocimiento colectivo que conferiría a cada conciencia el estatus de algo infinitamente abierto” (p. 212). El cuerpo colonizado, en este punto, establece una diferencia radical con el régimen colonial, y esa diferencia se constituye como un espacio apto para la invención de sí mismo. No es otra cosa que el nuevo hombre que se inventa al final de *Los condenados de la tierra*. La creación de un nuevo cuerpo, tanto propio como político, pasa por “la verdad filosófica de que no puede producirse la invención de uno mismo sin la intervención del ‘vosotros’, y de que el ‘yo’ está constituido en una forma de tratamiento que reconoce precisamente su sociabilidad constitutiva” (Ibid., 214). Fanon (1965) dice en sus momentos más afirmativos en *Los condenados de la tierra* que al hombre “hay que arrancarlo de sí mismo, de su intimidad, no hay que quebrarlo, no hay que matarlo”, para después agregar, “por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo” (pp. 290-291), insinuando el paso a seguir en un plano inventivo: una autocreación que se adhiere a la textura del cuerpo y a las ásperas sedas de lo real. Acto de fundación que marca

lo imprevisible y lo fugitivo de un cuerpo que se interroga en todo momento y lugar las insignias mortíferas del racismo moderno.

## Bibliografía

Bergson, Henri (1977). *Memoria y vida*. Madrid: Alianza Editorial.

Bernasconi, Robert (2012). Situating Frantz Fanon's Account of Black Experience. En J. Judaken & R. Bernasconi (Eds.) *Situating existentialism: key texts in context* (pp. 336-359). Nueva York: Columbia University Press.

Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Bhabha, Homi (2013). Para (re)situar a Fanon. En H. Bhabha, *Nuevas minorías, nuevos derechos: Notas sobre cosmopolitismos vernáculos* (pp. 129-166). Buenos Aires: Siglo XXI.

Butler, Judith (2015). Violencia, no violencia. Sartre en torno a Fanon. En F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 193- 216.). Buenos Aires: Akal.

De Oto, Alejandro (2020). "Con la escritura de Fanon al alcance de la mano: teorías, viajes y representaciones". En A. De Oto (Comp.) *Ejercicios sobre lo postergado. Escritos poscoloniales* (pp. 11-40). Mendoza: Qellqasqa.

De Oto, Alejandro y Quintana, María Marta (2011). Lévinas y Fanon: ontología y política al borde de un diálogo im-posible. En A. De Oto (Comp.), *Tiempos de homenajes/tiempos descoloniales: Frantz Fanon* (pp. 91-122). Buenos Aires: Del signo.

Eiff, Leonardo (2020). *Fantasma de la revolución. Diez ensayos sartreanos*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.

Fanon, Frantz (1965). *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Fanon, Frantz (1976). Argelia se quita el velo. En F. Fanon, *Sociología de la revolución* (pp. 19-45). México, D.F.: Ediciones Era.

Fanon, Frantz (2015). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Akal.

Ficek, Douglas (2011). Reflections on Fanon and Petrification. En N. C. Gibson (Ed.), *Living Fanon: global perspectives* (pp. 75-84). New York: Palgrave Macmillan.

Fornari, Emanuela (2017). *Líneas de frontera. Filosofía y postcolonialismo*. Barcelona: Gedisa.

Gandarilla Salgado, José (2021). Todas las cicatrices: hacia una fenomenología de lo colonial en Frantz Fanon En L. Catelli, P. Lepe-Carrión y M. Rodríguez (Eds.), *Condición poscolonial y racialización: Una propuesta colectiva, transdisciplinaria y situada* (pp. 23-59). Mendoza: Qellqasqa.

Gilroy, Paul (2004). *Postcolonial melancholia*. Nueva York: Columbia University Press.

Gordon, Lewis (2000). *Existencia Africana: understanding Africana existential thought*. Nueva York: Routledge.

Gordon, Lewis (2015). A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon. En F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 217-260). Buenos Aires: Akal.

Grüner, Eduardo (2005). San Genet: el bien y el mal en el jardín de Sartre. En J. P. Sartre, *San Genet, comediante y mártir* (pp. 7-27). Buenos Aires: Losada.

Hall, Stuart (2019). *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Henry, Paget (2000). *Caliban's Reason. Introducing afro-caribbean philosophy*. Nueva York: Routledge.

Jeanson, Francis (1970). Prefacio. En F. Fanon, *¡Escucha, blanco!* (pp. 7-30). Barcelona: Editorial Nova Terra.

Marriott, David (2018). *Whither Fanon?: studies in the blackness of being*. Stanford, California: Stanford University Press.

Merleau-Ponty, Maurice (1984). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-De Agostini.

Said, Edward (2015). Teoría viajera reconsiderada. En C. Parra Triana y R. Freire (Coords.), *Cuadernos de teoría crítica #1. Teorías viajeras* (pp. 42-62). Viña del Mar: Colección Dársena.

Weber, Thomas. (2014). Experiencia. En M. Opitz y E. Wizisla (Eds.), *Conceptos de Walter Benjamin* (pp. 469-526). Buenos Aires: Las Cuarenta.

Wynter, Sylvia (2015). En torno al principio sociogénico. Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo ser "negro". En F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 327-370). Buenos Aires: Akal.



# Sobre la individualidad en Jorge Millas

About individuality in Jorge Millas

**Stefan Vrsalovic Muñoz<sup>1</sup>**

 [orcid.org/0000-0003-2463-959X](https://orcid.org/0000-0003-2463-959X)

## Resumen

El presente artículo se propone indagar en la propuesta de la individualidad de Jorge Millas en su relación con la política y la sociedad de masas. Hoy en día, donde la crítica al individualismo se hace necesaria y urgente, es también importante buscar otras formas de entender nuestra individualidad. Jorge Millas propone una manera de pensarla que se fundamente en el diálogo y la relación con los demás, rompiendo con las premisas económicas liberales.

**Palabras clave:** Individualismo; Sociedad masas; Política; Libertad.

## Abstract

This article aims to investigate the proposal of Jorge Millas' individuality in his relationship with politics and mass society. Today, where criticism of individualism is necessary and urgent, it is also important to seek other ways of understanding our individuality. Jorge Millas proposes a way of thinking about it that is based on dialogue and relationship with others, breaking with liberal economic premises.

**Keywords:** Individualism; Mass society; Politics; Liberty.

---

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía, Universidad de Chile. Contacto: <stefanvrs@gmail.com>



## Concepto de Individualidad

A pesar de que el primer libro filosófico de Jorge Millas es escrito y publicado a la temprana edad de 26 años, en 1943, presenta ciertas ideas, ciertos acercamientos que no abandonará sino, por el contrario, profundizará a lo largo de su desarrollo intelectual<sup>2</sup>. Una de aquellas ideas, es justamente, lo que hace al ser humano ser un individuo frente a las fuerzas que él denomina como impersonales en su libro *La idea de individualidad*: “Llamamos fuerzas impersonales a todas aquellas formaciones espirituales a que concurren los hombres en agrupación, tales como la familia, el Estado, la humanidad, las asociaciones transitorias, etc.” (Millas, 2009, p. 112). ¿Por qué son impersonales? Debido a que limitan la individualidad, ya que disminuye e, incluso, elimina las iniciativas e impulsos personales exigiendo comportarse de tal o cual manera según las directrices de aquella fuerza impersonal.

La *individualidad* se va gestando en el texto a partir de una crítica constante a la posibilidad de perder nuestra individualidad frente al colectivo. Este postulado viene a ser una antesala a sus problemáticas que comienzan, al menos de una manera explícita, en 1952 con su artículo “Para una teoría de nuestro tiempo”<sup>3</sup>, publicado en la *Revista de Filosofía*: la expansión de la conciencia y la

---

<sup>2</sup> Como señala Carolina Bruna (2015), uno de los pocos, si no el único, artículo dedicado a esta época de Millas, en específico, al concepto de individualidad: “Para ello recurriremos sobre todo a *Idea de individualidad*, su temprano texto de 1943, aunque cabe destacar que si el lector acudiera a «La concepción de libertad-poder en Friederich Von Hayek» -artículo redactado poco antes de su muerte en 1982- o a «Sobre los fundamentos reales del lógico-formal del derecho» -texto intermedio de 1956-, de inmediato comprobaría que se trata de un concepto que se mantiene relativamente estable a lo largo de su obra” (p. 235).

<sup>3</sup> Artículo que, como práctica común de estos días, se publica en 1962 como la Introducción de su texto *El desafío espiritual de la sociedad de masas*.

masificación. Pero, a diferencia del artículo, se hace referencia a un problema inmediato como es el régimen nazi. Millas plantea que los Estados totalitarios expresan el imperio incontrarrestable de las masas: "(...) el fenómeno –sostiene en 1943– del Estado totalitario es un hecho de filiación más psicológica que política. Se trata de una situación de encantamiento colectivo, de hipnotismo difuso de las masas" (Millas, 2009, p. 166). Los pensamientos que se articulan en ese tipo de regímenes son productos de las masas que al rendir pleitesía al mandatario lo que realmente hacen es reflejarse en él:

Creo, por consiguiente, que la esencia del Estado totalitario es precisamente el reverso de lo que se dice: lejos de representar la organización de los auténticos valores individuales, (...) es la absorción de lo heterogéneo de la persona por la homogeneidad de la masa; (...) El Estado Totalitario se funda, en una palabra, en el imperio de lo vulgar (Millas, 2009, p. 167).

Millas solo ofrece una definición exacta de individualidad en las conclusiones del texto, dejando todo su recorrido como una incursión, acercamiento y problematización de este. Semejante a los grandes pensadores, su análisis se enmarca en el mismo trayecto y es en este en que los conceptos van tomando formas y se les va agregando contenido. El texto, que presenta un estilo y sentido mucho más ensayístico que científico, tiene por objetivo abarcar las implicancias de la idea de individualidad, entendiendo esta como "la manera como el hombre constata en él la acción de una libertad racional en el tiempo. (...) El individuo representa, por consiguiente, la unidad espiritual que continuamente elabora en el tiempo una libertad racional" (Millas, 2009, p. 179). De este modo, se aleja de las concepciones individualistas, sino que trata de enlazar al individuo con la libertad.

Por ello, la individualidad se compone de dos facetas que se co-determinan: la libertad y la temporalidad. Sin ellas, no hay individualidad posible: “Libertad y tiempo, hacen, pues, a la persona que somos y que, llamándola con un nombre propio, la tenemos por el hecho más incontrovertible de existencia” (Millas, 2009, p. 65). El individuo es la individualización de un momento temporal: “Cada individuo representa, en este sentido, la reducción del tiempo a la existencia concreta, o más bien dicho, la individualización de lo temporal” (Millas, 2009, p. 62). Sin embargo, esa individualización únicamente puede tener real sentido si el individuo es libre en su conciencia, debido a que el ser humano al ser un constante transcurso, un siempre siendo indeterminado, solo logra su presente y la conciencia de este gracias a la libertad. Si fuésemos autómatas determinados, no tendríamos conciencia de nuestro pasado, presente ni futuro<sup>4</sup>:

(...) la libertad es el trance de lo que aún no somos, pero hacia lo cual tendemos, hacia lo ya sido, a través de la fugaz realidad del presente. Aún más: la libertad es el presente mismo, que no tiene otra realidad que la del acto libre en que el ser acrecienta su pasado. La extraña naturaleza de nuestro ser, que o está en el futuro o en el pasado y que debería ser, por lo mismo, irreal, no lo es, sin embargo: su realidad es la de la libertad, que en cada momento se realiza en la conjunción del pasado y del futuro (Millas, 2009, p. 64).

Esto permite distanciarse del individualismo capitalista, pero no de la idea de libertad enmarcada en el pensamiento liberal

---

<sup>4</sup> Esta idea de Millas es sumamente pertinente para las discusiones que se están desarrollando en la filosofía ambiental en torno a postulados como el biocentrismo o ecocentrismo. En estos, se discute fuertemente la diferencia entre seres conscientes y seres autoconscientes para determinar las posibilidades éticas relativas a la muerte. Véase: Baquedano, 2018.

moderno de la filosofía<sup>5</sup>. No es libertad de acción, sino, la conciencia de que cierta actividad es producto de un impulso espontáneo de la conciencia. En otras palabras, es libertad de elección, libertad de decisión. Es esta idea la que permite a Millas contraponer la individualidad a las fuerzas impersonales que le exigen reprimir esa libre elección espontánea de la conciencia<sup>6</sup>.

En consecuencia, y, aunque no se mencione a menudo, Jorge Millas es un liberal, no así un capitalista, que conceptualiza al individuo y a la sociedad como dos entes independientes, es decir, se puede conceptualizar y explicar al individuo sin la sociedad. Aquel no se realiza ni se explica por esta, sino, por el contrario, se extingue y queda en una constante lucha por resaltar su propio ser. No obstante, no sostiene una premisa contractualista, sino histórica, ya que la individualidad es un producto del desarrollo humano, no es una premisa ontológica de la sociedad. El ser humano ha devenido a una individualidad: “El hombre vivió durante mucho tiempo prendido a su grupo, pues su individualización ha sido un proceso, una conquista, un esfuerzo permanente a lo largo de la historia” (Millas, 2009, p. 132). Más aún, la individualidad ni siquiera puede tener el rango ontológico de natural como sí lo tiene la sociedad; para Millas, justamente, es la reducción del ser humano a nada más que a ese aspecto natural, la sociedad, lo que no ha permitido entender la individualidad:

---

<sup>5</sup> Incluso, llama la atención que algunas críticas de Millas al marxismo se fundamenten en una a-historicidad: “y que los comunistas aspiran a hacer real en la historia—, es un ideal burgués, nacido ya con la burguesía estoica de la época helenística, renacido después con la burguesía medieval renacentista y vuelto a nacer todavía con la cultura burguesa del siglo XVII” (Millas, 1952, p. 69).

<sup>6</sup> Esto, no obstante, toma otro cariz cuando discute con Hayek en su último escrito publicado en 1983.

(...) lo individual no se nos aparece como naturaleza, como cosa dada al hombre por el imperio de las leyes naturales, como hechos producidos de una vez, a la manera de los astros o de las plantas. No es la persona humana algo con que el hombre se encuentra; es algo que el hombre hace, no es nada que el hombre reciba; es algo que el hombre construye. La sociedad, en cambio, es un dato de la experiencia, es esencialmente naturaleza; el hombre la halla como una realidad hecha con independencia de toda intervención suya (...) (Millas, 2009, p. 138).

## Política e individualidad

A partir de lo analizado anteriormente, se deduce que la política no es una expresión del ser humano, ni es una forma de ser de este tampoco: “Cuando digo –sostiene Millas (2009)– que la política es una cosa normalmente accesoria de la vida del hombre, estoy pensando justamente en eso, en el *hombre*, en el *yo*, que no en los hombres; en el hombre como singularización de una conciencia en la esfera del ser” (p. 115). La política compromete la vida misma del hombre, compromete su individualidad, atenta contra ella<sup>7</sup>. Es solo una circunstancia de la individualidad, ya que esta no va hacia la política, no es su término, sino que proviene de ella, deviene desde la política y, en general, desde la sociedad. Tal como señala Carolina Bruna (2015) sobre la individualidad: “(...) lo más esencial del hombre

---

<sup>7</sup> Esta visión se contrapone a la de Aristóteles: “El hombre es menos social de lo que Aristóteles decía, (...) Su fórmula solo tiene un alcance biológico” (Millas, 2009, p. 131). Lamentablemente, es una visión errada, ya que para Aristóteles no es una condición biológica, sino, ontológica como queda claro en el capítulo I de *La Política*. Que Millas sostenga aquello solo es expresión de su punto de partida: la modernidad liberal-burguesa. Además, de una crítica sustancial a las ideologías y partidos colectivos que eliminan la individualidad del ser humano: “Todo hombre sería solo un eco de lo social; sus actos mismos, una coordinación de reflejos socialmente provocados” (Millas, 2009, p. 131).

es el intento de alcanzar la singularidad, su tentativa de distinguirse del todo político del que forma parte” (p. 236). El individuo es un ser que vive, y la individualidad es el constante hacer del individuo, entendiendo, por tanto, al ser humano como un sujeto rico en vida y experiencia.

No obstante, Millas no niega la importancia de la política, pero sí su significancia, entendiendo esta última como el elemento de una cosa que potencia la esencia del ser humano: “Significativo, esencial, es solo aquello que da espiritualidad a su ser, individualidad a su nombre” (Millas, 2009, p. 118). El resto puede ser importante, incluso se le puede ir la vida en ellas, pero no se juega la realización de su propia individualidad. La política tiene solo un carácter instrumental y derivado, no es generador ni originario de la individualidad, ya que esta se juega su existencia en la vivencia personal.

Esta perspectiva es uno de los primeros antecedentes de lo que teorizará en las décadas de los ‘50 y ‘60 debido a que la política al versar sobre lo público, lo superficial para Millas, “hace de ella una empresa de mínima seriedad, entendiendo por seriedad el compromiso íntimo del alma” (Millas, 2009, p. 125); es más, “la política<sup>8</sup> no puede fortalecer la raíz del ser humano como persona, como individuo de drama y soledad” (Millas, 2009, p. 120), pero que su interés puede radicar en la salvación del pueblo: “¿Para qué engañarnos por más tiempo? Cuando hablamos del *pueblo*, así, en tono mayor, pensamos siempre en difusas e impersonales turbas en

---

<sup>8</sup> Hay una opción para que la política alcance significación y es cuando la circunstancia exterior del individuo se transforma en su vida misma. Ello solo se ve en los grandes políticos. En los demás, solo son políticos de profesión que “se meten” en la política como un medio, pero no es el fin de su misma angustia de vida.

marcha” (Millas, 2009, p. 126). Sin embargo, ello no es el pueblo. Este es una suma de individualidades que tienen, cada uno de ellos, como objetivo, su perfección espiritual. Por ello, los movimientos colectivos son una mera ilusión:

(...) el gran aparato de los hechos colectivos se diluye y es como absorbido por los centros de la vida concreta, personal y compleja de cada uno de los individuos. Son estos, en verdad, el material con que la historia trabaja sus grandes formas, que, de no hallar en las conciencias individuales un soporte real, serían solo un abstracto y fantasmal espectáculo literario, incomprensible para la inteligencia del hombre. (...) solo en la historia viva y singular de las almas individuales halla la historia pública su realidad y sentido (Millas, 2009, p. 127).

El problema para Millas es cuando el aparato colectivo, en base a las directrices de políticos profesionales y no del gran político que en su empresa exterioriza su propia individualidad, genera una modalidad “autómata y directora de otras formas de la vida. Pasando a ser ella entonces el centro de todas las preocupaciones (...)” (Millas, 2009, p. 129). La persona misma pasa ser un servidor de la sociedad en abstracto y no de su propia individualización. Siguiendo el análisis de Bruna (2015), “Sostiene Millas, que el Estado debería proteger lo más originario de la humanidad, esto es, la individualidad. El Estado debería resguardar la capacidad pensante, que no es otra cosa que la individualidad, y oponerse a la idea de un ser humano masificado que no tiene conciencia de su propia existencia” (p. 242). Por ello, la condición humana se trata sobre la historia personal y no la historia colectiva. Esta historia interna es la que construye la vida colectiva, lo contrario, en consecuencia, es la anulación de la persona misma.

Esta crítica a la política como fuerza impersonal es poco analizada y se ha pretendido, de forma sesgada, mostrar al Millas maduro que entiende la política solo como un ejercicio de

convivencia, dejando de lado la visión descrita que ve a la política más bien como una actividad que exige, excepto, reitero, para el gran político, una desvinculación con nuestra propia esencia. Por ejemplo, Fernando Gallo (2015) en un artículo reciente señala: “A la luz de este trabajo fue posible vislumbrar un concepto claro y categórico de la política como ‘arte de convivencia’ (...) Para Millas, la política supone el esfuerzo permanente y siempre renovado por construir una comunidad que permita la convivencia pacífica entre hombres libres e iguales en dignidad” (p. 120). Puede afirmarse tal definición de política, sobre todo desde el texto que el mismo Fernando Gallo trabaja en su artículo, *Ensayo sobre la historia espiritual del Occidente* de 1960, pero queda cojo si se le separa de su perspectiva y preliminares ideas de la individualidad y las masas. Es importante destacar la continuidad del pensamiento de Jorge Millas, pero también lo es su discontinuidad, ya que esta última es manifestación de un constante y riguroso trabajo intelectual.

Profundizando este punto, la política para Millas tiene, como se dijo, un gran valor desde el gran político, no así desde el político medio donde “la política significa trastrueque de valores y el sometimiento de lo fundamental a lo accesorio, la desnaturalización del proceso formativo de la persona” (Millas, 2009, p. 128). Es decir, muy lejos de ser el arte de la convivencia:

Para la política (...) el hombre es un factor abstracto de la convivencia, como tal, su especificidad es indeterminada y general; cada individuo es un mero ejemplar de su clase, profesión o partido; nada hay en él que como individuo pueda interesar a la política, si no son aquellas capacidades susceptibles de reducción a lo impersonal y gregario (Millas, 2009, p. 141).

Incluso, para Millas, la individualidad es histórica, en tanto es un logro que ha tomado un largo proceso y esfuerzo. Al comienzo el



ser humano estaba subordinado a las fuerzas naturales y a la misma colectividad, pero de a poco fue conociéndose y siendo consciente de su propia individualidad. La necesidad del otro y, por ende, de la comunidad, es para conocernos a nosotros mismos; el diálogo con el otro es el camino para determinar lo que somos, nuestra individualidad. Para ser, necesitamos que otros sean: “Pues bien; la comunidad de los hombres es, por razones obvias, el objeto decisivo para el descubrimiento de nuestra individualidad. Todo cuanto somos es, en alguna forma, una referencia a la realidad del prójimo, acción y reacción sobre ella” (Millas, 2009, p. 146). Por ello, Millas no cae en un simple discurso individualista en sentido económico del término.

La sociedad de masas y la individualidad

Como señala en el artículo de 1952 *Para una teoría de nuestro tiempo* y luego en la Introducción a *El desafío espiritual de la sociedad de masas* de 1962, esta misma conciencia de nosotros mismos es el fundamento del sentimiento de decadencia de la cultura:

Aspiramos hoy a más, muchísimo más que antaño en múltiples órdenes de acción: en el del conocimiento, de la técnica, de la educación, de la justicia, del arte, del confort. La insatisfacción presente arranca, en gran medida, de esta mayor altura del blanco hacia que nuestra voluntad dispara. También aquí, como en el caso de los otros efectos del acrecentamiento de la conciencia histórica moderna, el síntoma depresivo es sólo reverso de un magnífico rasgo positivo (Millas, 1952, p. 79; 1962, p. 29).

El movimiento es una paradoja, hay un profundo conocimiento de sí, y, por ende, una profunda individualidad, pero

que es opacada por una, también profunda, desazón producto de la masificación, tecnificación y colectivización de la sociedad actual. A pesar de ello, Millas solo se encarga de trabajar el primer fenómeno mencionado desde las problemáticas que abrió Ortega y Gasset.

Para Millas, una de las causas de la percepción de decadencia está en la sociedad de masas. Pero no por lo que señala Ortega, a saber, que dejaron de obedecer a las minorías y que buscan suplantadas y obtener el poder. Si no, más bien, por representar una enorme capacidad de acción careciendo de verdadero poder:

¿Qué son hoy, por ejemplo, las asociaciones gremiales de obreros, empleados y profesionales sino organizaciones con una enorme capacidad de acción, que carecen, no obstante, del verdadero poder, en cuanto éste implica una conciencia superior, integral, de valores y medios relativos a los fines universales de la comunidad? (Millas, 1962, pp. 38-39).

Las masas, indudablemente, tiene una potencia de acción que se expresa en las manifestaciones que pueden organizar, pero no tienen poder verdadero, ya que este necesita de una voluntad de poder clara y consciente. Es esta separación la que a Millas le interesa y que lo aleja de ser un mero eco de lo dicho por Ortega. Hay un sujeto de poder, en términos de voluntad y acción, y hay otro sujeto de pura acción. Además, las masas por no aspirar directamente al mando son un poder pasivo y, por consiguiente, su desafío es encontrar, para esta nueva situación, la forma espiritual correspondiente:

La verdadera cuestión para la sociedad de masas (...) es no haber encontrado todavía los valores y principios normativos de actualidad y fuerza adecuados a sus peculiares condiciones, esos valores y principios que, como expresión del espíritu, han de reemplazar o reforzar los que tan eficazmente dieron forma al poder espiritual en otras épocas (Millas, 1962, p. 42).

¿Qué es el espíritu para Millas? Y más específicamente, ¿qué es el espíritu concreto? Son preguntas que expresan lo dicho al comienzo de este artículo: las ideas en Millas se van desarrollando en su trayectoria intelectual. Una primera aproximación está en su texto de 1943: “el espíritu es la totalidad de la persona como conciencia activa” (Millas, 2009, p. 98), posteriormente, una clarificación más detallada está, nos dice el mismo Millas, en su *Ensayo sobre la historia espiritual de Occidente* de 1960. Sin embargo, no es necesario ir a ese texto para determinar lo que es el espíritu, ya que en el texto de 1962 da luces de ello.

Para Millas (1962) el espíritu concreto versa sobre la “(...) participación activa del hombre en el hacerse de su vida mediante una toma de conciencia que, sostenida por el conocimiento y la valoración, le permita interpretarla y dirigirla.” (p. 43). Lo que está determinado por dos circunstancias, primero, esa conciencia es valorante e interpretativa, es decir, es conciencia de una determinada situación; y, segundo, la conciencia espiritual pertenece a un contexto mayor, pertenece al desarrollo concreto del ser humano en su historia. Lo espiritual versa sobre la conciencia, libertad, invención y valoración, pero no son conceptos abstractos, “sino de situaciones concretas del hacer humano, de un problema, en cada caso específico, de obrar libre, creadora y valorativamente frente a tal o cual circunstancia que sale al paso de las posibilidades humanas allí puestas en juego” (p. 48). Por eso, se refiere al espíritu concreto que abarca la totalidad de lo humano que se realiza en situaciones concretas, y no a algo exterior o interior de este.

La forma espiritual al pertenecer a un desarrollo determinado es histórica por lo que no refiere a un absoluto, por lo

tanto, se va desarrollando según las mismas exigencias históricas<sup>9</sup>. En consecuencia, ante la nueva situación histórica, donde hay un nuevo actor social, la sociedad de masas, y una característica sin precedentes como es la masificación de la cultura, se debe articular una nueva forma espiritual. Esta, sin embargo, debe potenciar y favorecer la individualidad ya que, como se explicó, solo la individualidad puede, según Millas, incrementar el desarrollo humano o, en otras palabras, solo el ser humano reconociéndose y siendo individuo puede progresar la sociedad.

Es por ello, que, a diferencia de Ortega y Gasset, quien conceptualiza a la sociedad de masas y la resistencia al sometimiento como un fenómeno negativo para el progreso, como un fenómeno que debe ser criticado<sup>10</sup>, Millas la conceptualiza, en cambio, como un fenómeno positivo<sup>11</sup>. Ortega, incluso idealiza las épocas anteriores creyendo que en ellas las masas se muestran menos indóciles cumpliendo una función pasiva en la historia, dejándose llevar no tan solo política y socialmente por la minoría, sino también espiritualmente. No obstante, nos dice Millas (1962), “No hay, prácticamente, momento alguno en la historia en que el elemento masivo no haya implicado alguna resistencia e indocilidad frente a los grupos creadores o, si se prefiere, frente a las normas vigentes” (p.

---

<sup>9</sup> Para profundizar en este tema, revisar su texto *Ensayo sobre la historia espiritual de Occidente* de 1960.

<sup>10</sup> “La misión de las masas no es otra que seguir a los mejores” (Ortega y Gasset, 1983, p. 7).

<sup>11</sup> Es por esto, que el análisis sobre los Estados totalitarios no puede reproducirse sobre la sociedad de masas. En el primero, el individuo se pierde necesariamente; en el segundo, en cambio, el individuo puede tener posibilidades de desarrollo. En el primero está pensando Ortega, en el segundo Millas (1962): “No cabe duda que el militante totalitario es un ejemplo del buen hombre-masa, que acepta resignadamente su función inercial y se deja conducir por los ‘mejores’, renunciando al discernimiento crítico (...)” (pp. 75-76).

72). A diferencia de Ortega, no se puede postular un carácter ontológico de las masas como seres humanos medios que no están cualificados, que no esgrimen razones, que no pueden, por su naturaleza, establecer instancias normativas.

En cambio, Millas fundamenta que las masas hoy tienen más claridad histórica y que su resistencia se basa en razones, ya sea la justicia, la libertad, el orden, el trabajo, etc. Pero que el problema es cuando la razón pierde su carácter social y es razón sin más, impuesta a otros a través de la violencia. Para Millas (1962), “La razón es, en verdad, una de las formas que tiene el espíritu de buscarse a sí mismo, a partir de cada hombre en todos los demás” (p. 75). La razón es sociable y socializante. Y la razón, entre un vasto agregado de seres humanos denominados masa (el aspecto positivo para Millas) es fundamental. Son individuos humanos concretos en dialogo, no seres humanos en abstracto. En ese sentido, surge un desafío histórico para el intelectual, hablar de individuos concretos y no ya de seres humanos como entes metafísicos. “A consecuencia de lo cual el hombre es para el hombre no sólo un objeto de su pensamiento, sino circunstancia concreta de su vida y, por tanto, condición de su efectividad” (Millas, 1962, p. 79).

De todos modos, hay que aclarar que esa positividad es relativa también al cumplimiento de ciertas condiciones espirituales que permitan al individuo tener posibilidades de desarrollo. Millas (1962) no ha perdido el horizonte y sostiene firmemente que “las ciencias del hombre y la acción política hallan su mejor sentido en hacer más plenamente realizable la condición del *ser humano individual (...)*” (p. 81). En la sociedad de masas es la tarea urgente de su tiempo. Por eso, en rigor, Millas no niega el aspecto negativo de las masas, sino que le integra esta mirada positiva.

El crear esas condiciones de desarrollo de la individualidad, es decir, el crear las condiciones que permitan la realización plena del ser humano, es el desafío que tiene la sociedad de masas. Es un desafío dada la espontaneidad que lleva implícita la sociedad de masas y sobre todo por la masificación de la cultura que, en un sentido, promueve la pérdida de la individualidad:

Metafísicamente interpretado el hecho de la masificación significa, como mero hecho sociológico, la conversión del hombre en cosa. Cosa es algo con que nos encontramos en la faena de la vida, y que no nos importa por sí, sino por su pertenencia a una legalidad instrumentalmente indispensable para vivir. Carece, pues, de toda dignidad particular (...) (Millas, 1962, p. 52).

Sin embargo, para Millas (1962), la masificación de la cultura “implica también la humanización plenaria del hombre, en la medida en que a más y más individuos de nuestra especie se abre la posibilidad de un ascenso a más altos patrones de vida” (p. 46). Esta doble faceta de la masificación de la cultura es de suma importancia para la nueva forma espiritual que debe tomar la sociedad de masas. Pero esta, en primera instancia, aparece como impotente ante la tarea de la humanización del ser humano.

La impotencia en la que se ve envuelta la sociedad de masas radica en dos puntos. Por una parte, en lo que Millas describe en la introducción a su texto, el sentimiento de decadencia del ser humano producto de nuestro desarrollo que nos acostumbró al incremento constante del saber y poder. Y, por otra parte, el adormecimiento progresivo de la conciencia individual producto de la masificación cultural. Esta última, la masificación de masas, coloca a la vida espiritual en una situación nunca vista ya que:

El espíritu, en cuanto es también curiosidad y fervor, va extinguiéndose por indolencia. La falta de sensibilidad para lo extraordinario acaba por sumirle en lo banal, que es su muerte. Con el espíritu no ocurren las cosas según suceden con la vida orgánica. Esta hace a menudo del hábito (...). Pero el acostumbamiento es fatal para el espíritu, que solo puede vivir en vigilia y esfuerzo todos los instantes (Millas, 1962, p. 51).

La faceta negativa de la masificación de masas provoca la banalización de lo más importante, el ser humano. En vez de ser el impulsor de una conciencia más clara y reflexiva de nuestra individualidad, es el fenómeno que transforma al ser humano en cosa, quitándole su dignidad:

Es grave para el hombre convertirse en ente banal frente al hombre mismo, ser pensado como cosa y tratado como tal. Es en esta suerte de cosificación deshumanizadora en donde reside el principal peligro de la sociedad de masas, y el obstáculo realmente serio para que en su seno pueda tener lugar una más plenaria realización del hombre (Millas, 1962, p. 53).

Millas está más cerca de las conclusiones marxistas de lo que él cree. No quiero sostener que hay en Millas un marxismo soslayado u oculto, no dicho ni explicitado, sino, destacar que la conclusión a la que llega respecto al estado del ser humano es la que fue instalada a partir del marxismo, específicamente, desde los *Manuscritos de economía y filosofía* de Marx (2013). El punto de partida es muy distinto, para Marx la deshumanización del ser humano es la forma genérica que adquiere el trabajo enajenado, es decir, es producto del sistema capitalista. En cambio, para Millas es la masificación de la cultura instalada en una sociedad de masas que se ha visto impotente al crear la nueva forma espiritual que permita el desarrollo concreto y real de la individualidad del ser humano. Pero ambos llegan a una conclusión similar con una postura de rechazo también parecida. En

un sentido normativo, ni Marx ni Millas consideran que la sociedad deba promover la deshumanización del ser humano y, además, ambos describen, en un sentido epistemológico, la sociedad actual como deshumanizadora.

Esto último tiene consecuencias éticas graves para Millas, ya que al ver al otro como cosa y no como individuo, se pierde la percepción cualitativa de este, que permitía tener una actitud de reconocimiento, respeto, empatía, etc., con el otro. Y esto se ilustra en “La imposibilidad frente al sufrimiento y nuestra característica atonía ante lo sórdido e indigno (...)” (Millas, 1962, p. 54). Además, se relaciona con la degradación de la libertad. Esta, como ya estableció en su primer texto, es condición de la individualidad, pero solo es posible entre sujetos: “La persona es libre entre personas” (Millas, 1962, p. 55). Perdida la individualidad o, al menos, entre quebrada, la libertad pasa a tener carácter de utopía y no de condición de posibilidad de la individualidad<sup>12</sup>.

Estos dos hechos son para Millas expresión de uno más profundo, la destrucción de la estructura dialogante del ser humano. Recordemos que el individuo solo lo es en referencia a otro, pero en un sentido de reconocimiento dialogante, en un reconocimiento del otro como ser humano y no como cosa: “Solo dialogando podemos adquirir plena conciencia de lo que podemos ser” (Millas, 2009, p. 148), y, debido a ello “existir es para el hombre ser ante sí mismo, tenemos que comenzar siendo ante los demás, único modo como ponemos en máximo ejercicio la existencia” (Millas, 2009, p. 149). En

---

<sup>12</sup> En 1980, en una de las últimas entrevistas que brindó y en el contexto de su reintegración a la Universidad Austral de Chile, señaló: “Libertad, que nace de las condiciones de hecho que tiene el hombre -que es tener conciencia- brota de la condición humana, forma parte de la identidad humana. Sin libertad se es hombre a medias” (Millas, 2017, p. 73).



consecuencia, “Elimínese el prójimo, y desaparece, con la extinción de la relación intersubjetiva, el dominio ontológico entero de mi posibilidad de ser” (Millas, 1962, p. 55).

Por lo tanto, el desafío concreto y específico de la sociedad de masas dentro de la masificación de la cultura es el reconstruir la expresión y comunicación humana. En eso se juega la vida espiritual de la época: “El problema del espíritu viene a parar así en el problema de la convivencia espiritual” (Millas, 1962, p. 56). Es un desafío al ser una posibilidad y no una tarea mecánicamente garantizada: “El poderío de las masas abre insospechadas posibilidades de humanización al destino de todos o casi todos los hombres” (Millas, 1962, p. 85).

Esta deshumanización se vislumbra de forma más clara en los jóvenes que no desean hacerse responsables de los males del mundo por no ser los causantes directos. Este tema lo trata en su artículo “Mensajes a jóvenes egresados” de 1961<sup>13</sup>. En este, señala que los jóvenes tendrían cierta “legítima” irresponsabilidad por no ser los actores de los males que están ocurriendo ya que serían víctimas de ese legado; no obstante, para Millas la responsabilidad es más que el solucionar los daños ocasionados por nuestros propios actos libres y el reconocernos como autores de tales actos; la responsabilidad es, sobre todo, el “deber que nos hace solidarios del dolor compartido por los miembros de una comunidad, tratase de la humanidad, la nación o la familia” (Millas, 2012, p. 21). Es decir, la responsabilidad conlleva un rasgo humanizador, implica el referirse al otro como un ser humano, en la posibilidad de dialogar con ese otro.

---

<sup>13</sup> Texto que se encuentra en: Millas, 2012.

Es por ello, que para Millas el tratar de poner freno a un mal presente, independiente si es consecuencia de nuestros actos, es ser realmente responsable. En ese sentido, debemos trabajar por un bien, aunque no seamos culpables de ese mal. Millas (2012) pregunta, dejando en evidencia su preocupación social: “Ustedes por ejemplo, estudian (...) ¿Con verdadera conciencia moral, puestos los ojos en algo más que en la futura seguridad personal de sus vidas, puestos los ojos, por ejemplos, en su pueblo?” (p. 22). Solo con una conciencia moral, con una preocupación por el otro como un ser humano y no como una cosa, puede desarrollar la individualidad de este. “La juventud es también culpable y responsable. Lo es en sus circunstancias y a su manera, pero lo es. Y lo es, porque es humano: el hombre sólo es hombre en cuanto es responsable” (Millas, 2012, p. 23). Tanto el desarrollo de la humanidad como la decadencia de esta le pertenecen y hace a cada cual lo que es.

Esa pertenencia se puede ver reflejada en los valores que han sido creados y que conllevan la responsabilidad de mantenerlos vigentes en el mundo. No son cosas naturales como astros o piedras; la justicia, la verdad, la belleza deben estar en constante vigilancia, por lo que, si se disminuyen o se relativizan al punto de su extinción, es responsabilidad de cada uno de nosotros y nosotras. Por ello, el peor mal para Millas es el cinismo: “Almas insolidarias, replegadas sobre sí mismas, y, por ello, deshumanizadas. Por todas partes asoma ya el síntoma inequívoco de mal tan profundo: el cinismo” (Millas, 2012, p. 24)<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Esta postura genera una distancia evidente con un pensador contemporáneo, Juan Rivano, quien sostiene y defiende una postura cínica, incluso, en algunos pasajes habla de transcinismo.

## Conclusión

Millas articula la idea de individualismo en su constante tensión con poderes institucionales como el Estado o culturales como la masificación que lo tratan de exterminar. Esta idea fue un pilar fundamental a lo largo de su vida intelectual, destacándola en distintos momentos: Por ejemplo, en 1974: “La tarea del momento consiste por sobre todo en hacer posible la individualidad en el seno de las masas.” (Millas, 2012, p. 160) y en 1977, en una entrevista realizada por Malú Sierra: “Él se dice que es ‘individualista’, porque su preocupación fundamental es el individuo, es decir, la persona humana concreta, como entidad absoluta e irrepetible. El hombre y su experiencia en la sociedad ‘donde tiende a ser absorbido y convertido en cosa opaca por todos los medios’ ” (Millas, 2017, pp. 43-44).

Como revisamos, la postura de Jorge Millas no es el individualismo neoliberal que fundamenta al mercado económico, sino que es una propuesta para pensarnos y relacionarnos con las y los demás desde nuestra propia identidad, responsabilidad y respeto. En momentos que el aislamiento ha sido un imperativo legal y ético, no se ha fortalecido el individualismo sino todo lo contrario, se ha generado más comunidad y más preocupación por las personas. Esta experiencia nos demuestra que la individualidad no es contraria a la sociedad ni su crítica, sino que es su fundamento como plantea Jorge Millas.

## Bibliografía

Baquedano, Sandra (2018). Aporías antiespecistas relativas a la muerte en animales no humanos. *Revista Dilemas Contemporáneos: Educación, Política y Valores*, V(2).

Bruna, Carolina (2015). El sujeto frente a la política. Apuntes sobre la idea de individualidad de Jorge Millas. En D. Abrades (Coord.), *Ideas que cruzan el Atlántico: utopía y modernidad latinoamericana* (pp. 234-258). Madrid: Escolar y Mayo editores.

Cordua, Carla (2009). Prólogo. La idea de la individualidad. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.

Gallo, Fernando (2015). La idea de comunidad en el pensamiento de Jorge Millas. *Revista Solar*, 11(2), 111-122.

Marx, Karl (2013). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

Millas, Jorge (1952). Para una teoría de nuestro tiempo. *Revista de Filosofía*, 2(1), 65-80.

Millas, Jorge (1960). *Ensayo sobre la historia espiritual de Occidente*. Santiago: Editorial Universitaria.

Millas, Jorge (1962). *El desafío espiritual de la sociedad de masas*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile.

Millas, Jorge (1983). La concepción de libertad-poder en Friedrich von Hayek. *Araucaria*, (2), 192-206.

Millas, Jorge (2009). *La idea de la individualidad*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales. (Primera edición de 1943).

Millas, Jorge (2012). *Idea y defensa de la universidad*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.

Millas, Jorge (2017). *Irremediablemente filósofo. Entrevistas y discursos*. Valdivia: Ediciones UACH.

Ortega y Gasset, José (1983) *España Invertebrada: bosquejo de algunos pensamientos históricos*. Madrid: Revista Occidente en Alianza.



# De evocaciones e invocaciones argentinas del historicismo romántico en la Historia de las Ideas desde 1930 a 1940

On Argentine evocations and invocations of romantic historicism in the History of Ideas from 1930 to 1940

Noelia Gatica<sup>1</sup>

 [orcid.org/0000-0002-8777-461Xn](https://orcid.org/0000-0002-8777-461Xn)

## Resumen

Analizamos las evocaciones filosóficas de la Generación del '37 que Coriolano Alberini realiza en 1930 y Luis Juan Guerrero y Carlos Astrada en 1940 bajo el supuesto de que pueden ser leídas como ejercicios historiográficos contemporáneos al proceso de institucionalización de la Historia de las Ideas. A diferencia de las historiografías de Ingenieros y Korn, Alberini observa en Alberdi, Sarmiento y Echeverría la formulación de un historicismo romántico que resulta de la conjugación de ideas procedentes del romanticismo y la ilustración. Esta interpretación es retomada y reformulada en los escritos de Guerrero y Astrada.

En un primer momento estudiamos las tramas y tensiones que inciden en la emergencia de las prácticas historiográficas en tensión con el proceso de profesionalización de la filosofía, para posteriormente describir el modo en que las

---

<sup>1</sup> Dra. en Filosofía. Becaria Posdoctoral del Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Mendoza, Argentina. Contacto: <noelializgatica@gmail.com>

variaciones teóricas y metodológicas de las evocaciones del historicismo romántico germinan en nuevas invocaciones de la personalidad nacional.

**Palabras clave:** Historia de las Ideas Argentinas; Filosofía argentina; Historicismo; Generación del '37; Historicismo romántico.

### **Abstract**

We analyze the philosophical evocations of the Generation of '37 that Coriolano Alberini makes in 1930 and Luis Juan Guerrero and Carlos Astrada in 1940 under the assumption that they can be read as contemporary historiographical exercises to the institutionalization process of the History of Ideas. Unlike the historiographies of Ingenieros and Korn, Alberini observes in Alberdi, Sarmiento and Echeverría the formulation of a romantic historicism that results from the conjugation of ideas from romanticism and the Enlightenment. This interpretation is taken up and reformulated in the writings of Guerrero and Astrada.

At first, we study the plots and tensions that affect the emergence of historiographical practices in tension with the process of professionalization of philosophy, to later describe the way in which the theoretical and methodological variations of the evocations of romantic historicism germinate in new invocations of the national personality.

**Keywords:** History of Argentine Ideas; Argentine Philosophy; Historicism; Generation of '37; Romantic historicism.

## 1. Introducción

Las expresiones historicistas latinoamericanas<sup>2</sup> acompañan el proceso de institucionalización de la Historia de las Ideas en

---

<sup>2</sup>Adriana Arpini (2003) sostiene que al historicismo “no se lo puede tomar como un bloque homogéneo, pues en su propio desarrollo se evidencian matices y diferencias a nivel teórico y metodológico que permiten establecer etapas” (p.18). Álvaro Matute (2002) alude a los “historicismos” en plural y junto a Ferrater Mora reconoce en el siglo XX expresiones en las que confluyen “elementos historicistas” pero que propiamente no lo son, tales como el vitalismo de Bergson y el existencialismo de Heidegger. Entre estas dos posiciones, consideramos pertinente la referencia a expresiones historicistas latinoamericanas o elementos historicistas en las expresiones teóricas latinoamericanas.

diferentes centros académicos entre las décadas de 1930 y 1940 (Roig, 1981, 1993; Arpini, 2003). No solo renuevan la discusión acerca de la contradicción aparente entre la aspiración al carácter universal de la filosofía y la afirmación de la identidad nacional, sino que también coinciden en la evocación de un antecedente: la Generación del '37.

A nivel teórico, entre las décadas de 1930 y 1940 se produce una renovación que puede ser rastreada en los escritos de Historia de las Ideas a partir de un desplazamiento del espiritualismo a las filosofías de la existencia. Arturo Roig (1981) destaca la apropiación de las ideas historicistas de José Ortega y Gasset, pero distingue las lecturas del perspectivismo y el circunstancialismo en México con respecto de la presencia de la teoría de las generaciones y del vitalismo en las producciones discursivas argentinas (p. 83).

Sobre la Historia de las Ideas mexicanas, Gaos (1980) señala las aporías del esencialismo, el historicismo y el existencialismo, y distingue entre la primera orientación historicista/fenomenológico-esencialista y otra que describe como expresiones de una ontología fenomenológica existencialista y practicista. Desde esta distinción, observa una ampliación de la filosofía de "lo" mexicano a partir del desarrollo de una filosofía "del" mexicano en cuyos supuestos ontológicos se alude al sujeto histórico en su participación activa en la construcción de cultura.

En el contexto de institucionalización de la Historia de las Ideas, Arturo Ardao (1963) evoca a Alberdi para revisar el tema del "americanismo", y más especialmente el de un "nacionalismo-filosófico" en tensión con "el reconocimiento de la unidad última de la filosofía" (p. 112). Un siglo antes, en 1840, Alberdi (1900) había sostenido que "La filosofía, pues, una en sus elementos



fundamentales como la humanidad, es varia en sus aplicaciones nacionales y temporales” (p. 614). Sobre esta afirmación, Ardao (1963) sostiene que: “Por gracia de sus tesis capitales, el historicismo actúa, de hecho, como invocador de la personalidad filosófica de América” (p. 110). Dicha invocación se materializa en la pregunta por el sentido y alcance de la identidad nacional a partir de la afirmación de la singularidad histórica como expresión de la humanidad universal.

De este modo, la invocación del siglo XIX es evocada por los historiadores de las ideas en el desarrollo del siglo XX. Si “el historicismo en la filosofía moderna repercutió, pues, como un llamado en el espíritu americano, llevando directamente a la primera formulación de su autonomía filosófica” (Ardao, 1963, p. 113), en la evocación del historicismo un siglo después, se traman nuevas aristas no solo respecto del abordaje de la historicidad de las ideas sino también en la discusión sobre el sentido y alcance de una filosofía nacional.

En diálogo con las precisiones de Roig y Gaos, nos interesa caracterizar las relecturas filosóficas de la Generación del '37 en el ámbito de institucionalización de la Historia de las Ideas en las universidades argentinas. Si tal como sostiene Roig (1968, 1981, 1993), los rasgos característicos de la profesionalización de la filosofía pueden observarse en los abordajes historiográficos iniciados por Coriolano Alberini y Francisco Romero, atentos a las disputas teórico-políticas de la primera mitad del siglo XX, sostenemos que un estudio de las diferentes evocaciones filosóficas de los pensadores románticos del siglo XIX, puede colaborar en la precisión de las continuidades y rupturas incidentes en la invocación de la personalidad nacional.

En este trabajo, nos centramos específicamente en las reflexiones filosóficas universitarias suscitadas en torno a la interpretación historiográfica esbozada por Alberini en la década de 1930, sobre la Generación del '37 como una expresión del historicismo romántico. Mediante las indicaciones de Rodolfo Agoglia (1963, 1966, 1969, 1975) y Arturo Roig (1968, 1981, 1993), analizamos las principales diferencias entre los estudios de Alberini y las publicaciones de Luis Juan Guerrero y Carlos Astrada. No pretendemos establecer una suerte de continuidad ideológica ni consideramos que nuestra elección del corpus documental define las trayectorias intelectuales y políticas de los pensadores estudiados.

Por el contrario, desde las herramientas teóricas de la Historia de las Ideas, estudiamos dos momentos caracterizados por diferentes formas de abordaje de la Generación del '37 vinculados por un esquema de análisis que es sujeto de resemantizaciones, bajo el supuesto de que las evocaciones del historicismo del siglo XIX germinan en diversas invocaciones de la personalidad nacional donde pueden leerse diversos compromisos teóricos y políticos. En consecuencia, si bien, ambos verbos, invocar y evocar están compuestos por la voz latina *vocare*, llamar o traer a la memoria o a la imaginación, atendiendo a los prefijos *in* y *ex*, que indican sentidos diferentes más allá de las direcciones y referencias espaciales, empleamos el primero para aludir a la presencia de ideas historicistas en la búsqueda de la personalidad filosófica nacional, y el segundo para referirnos a las relecturas filosóficas universitarias de la Generación del '37. En un primer momento, realizamos una caracterización de los supuestos teóricos, metodológicos y políticos del contexto de profesionalización de la filosofía en relación con el ejercicio historiográfico de las ideas, para posteriormente examinar las características filosóficas e historiográficas de las evocaciones del

historicismo romántico en los escritos de Coriolano Alberini, Luis Juan Guerrero y Carlos Astrada.

## 2. Profesionalización de la filosofía e institucionalización de la Historia de las Ideas en las universidades argentinas

En la intersección que acoge historia e ideas, las reflexiones filosóficas universitarias contribuyen desde comienzos del siglo XX a la conformación disciplinar de la Historia de las Ideas regionales. Sin ignorar la diversidad de debates y genealogías posibles, entendemos que la ampliación metodológica de Arturo Roig, elaborada tras la crisis del historicismo latinoamericano en los '70 (Arpini, 2003), ha contribuido al estudio de la "ambigüedad" característica del quehacer filosófico atravesado tanto por las "formas de saber crítico" como por las "formas de saber ideológico" (Roig, 2013, p.71). Desde este posicionamiento, analizamos una arista característica de las disputas teóricas y de las prácticas académicas que propician la conformación disciplinar de la Historia de las Ideas: las interpretaciones filosóficas de la Generación del '37 entre las décadas de 1930 y 1940.

Si de acuerdo con Arturo Ardao (1963), el historicismo actúa como invocador de la personalidad nacional, las evocaciones filosóficas universitarias argentinas de la Generación del '37 entendidas como expresiones del historicismo romántico acompañan el proceso de la institucionalización de la Historia de las Ideas. En un contexto donde "La crisis de la cultura occidental excita vivamente a la inteligencia de América y la mueve a la reflexión en los planos de la universalidad filosófica" (p. 109), Ardao rescata en la evocación de las

ideas de Alberdi un antecedente de la invocación de la personalidad cultural.

Al respecto, Ardao (1963) aclara que la alusión al gentilicio en el pensador romántico no conspira con “la unidad última de la filosofía” (p. 112). Rescata la lectura filosófica realizada por Ingenieros del “olvidado escrito de Alberdi” y valora de Korn la caracterización de “una entrañable actualidad” de las *Bases* para la organización nacional, pero nota que este último se limita “a referir a su país la actualización del pensamiento de Alberdi” (p. 112). En discusión con la interpretación de Korn, sostiene que, si bien Alberdi alude al carácter nacional, el discurso enunciado en Montevideo en 1840 refiere a “una significación más amplia, que lo hace válido para cualquier otro país americano, mejor aún, para América abarcada en su unidad espiritual” (p. 113).

Sobre las historiografías de Ingenieros y Korn publicadas en la primera década del siglo XX, Arturo Roig (1993) valora una actitud política que próxima a la celebración del Centenario apunta a dar “una respuesta a ese preguntar por lo nacional” (p. 31). Todavía en los marcos de la filosofía universitaria, esta actitud se construye como una posición crítica frente al “saber de pura investigación erudita” (p. 31). José Ingenieros fallece en 1925 y Korn desarrolla una intensa actividad filosófica y política hasta 1936. Ambos constituyen los antecedentes del ejercicio historiográfico universitario de las ideas nacionales que, junto con el despliegue de las prácticas institucionales tendientes a la profesionalización de la filosofía, trasmuta en las décadas siguientes en un “rastreo técnico de las influencias” emprendido por Coriolano Alberini<sup>3</sup> y en una

---

<sup>3</sup> Para Roig (1993) “(...) el libro de Alberini *La filosofía alemana en Argentina* (1930) ha marcado un hito importante dentro de estos estudios e implicaba una exigencia de investigación a partir

comprensión culturalista de la tarea historiográfica impulsada por Francisco Romero (p. 31).

Entre las décadas del '20 y el '30, según Clara Ruvituso (2015), Korn y Alberini tienen activa participación en los ámbitos de conducción universitaria y emprenden la crítica al positivismo. Ambos filósofos formaron grupos académicos que “protagonizaron las disputas más severas con el triunfo del peronismo en 1946” (Ruvituso, 2015, p. 49). Sobre esto Roig (1993), indica que las circunstancias históricas del país no son ajenas a “la conducta política de nuestros filósofos, ya fuera en el peronismo de un Coriolano Alberini o en el antiperonismo de un Francisco Romero” (p. 33).

En la década del '30, Roig distingue entre la línea de investigación seguida por Francisco Romero, quien se reconoce discípulo de Korn, y Alberini, quien emprende una crítica a la historiografía de los “fundadores”. Este último, desde sus primeros años como estudiante en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, disputa el campo epistemológico al positivismo (Alberini, 1958). Según señala Angélica Mendoza (2003), siendo Decano y director del Instituto de Filosofía en la misma universidad, Alberini asume la tarea de publicar “documentos para la historia del pensamiento argentino en su aspecto filosófico” (p. 76). Tarea que tiene sus antecedentes en el proyecto que con un sentido diferente había emprendido José Ingenieros entre 1915 y 1925 (Muñoz, 1998). De Romero, Roig (1993) rescata “una posición comprensiva respecto de las grandes figuras del positivismo” y una “política cultural” que se traduce en proyectos editoriales y de

---

de un conocimiento riguroso de la filosofía europea, en sus mismas fuentes, y a la vez un intento por redefinir ciertas formas del pensamiento argentino, fundamentalmente las románticas, no debidamente tratadas en la historiografía positivista o derivada directamente de ella” (p. 28).

difusión cultural en “congresos internacionales” y “revistas académicas” (p. 31)<sup>4</sup>.

Junto con la aspiración a un saber filosófico autónomo se conforma en las instituciones universitarias el ámbito disciplinario para el estudio historiográfico de las ideas. Los supuestos teóricos operantes en la comprensión del sentido y los alcances del quehacer filosófico, así como la afirmación o negación de la existencia de una filosofía propiamente nacional, protagonizan el desenlace de la discusión sobre el objeto y los métodos empleados para el estudio de la Historia de las Ideas.

En relación con el proceso de profesionalización de la filosofía, Roig (1993) sostiene que ni el ejercicio historiográfico de las ideas emprendido por Alberini, ni la comprensión del objeto de la Historia de las Ideas en Romero “se apartaba[n] pues del tradicional academicismo que hace de la historia de la filosofía un saber autónomo, autoalimentado, típica ideología universitaria” (p. 32). Entre los aspectos negativos de la profesionalización contemporánea a las prácticas historiográficas de las ideas cuestiona el academicismo operante en los abordajes metodológicos de la primera mitad del siglo XX:

Tanto Alberini como Romero, con su defensa de un saber “estricto”, aun cuando a su lado se reconocía ese otro nivel en el que las ideas se alejaban del *logos*, generaron una línea academicista de historiografía –con todos los vicios que el academicismo supone– que aún se mantiene vigente en más de un sector universitario argentino. Por lo demás, si vemos el

---

<sup>4</sup> Respecto de Romero, Roig (1993) afirma que “(...) Su pensamiento no muestra el fuerte impacto que el historicismo hiciera dentro de la escuela mexicana del ‘circunstancialismo’ promovida principalmente por Gaos y la conexión de las ideas con lo histórico se daba en él a un nivel superficial, casi accidental” (p. 31).

tratamiento que han recibido las ideas entre los historiógrafos que les fueron contemporáneos, la impresión que sacamos es que fue a los filósofos, cuando les dio por teorizar acerca de una “historia de las ideas”, a quienes les tocó llevar la problemática a su máximo nivel de ideologización (Roig, 1993, p. 96).

Sobre las prácticas académicas características del proceso de profesionalización de la filosofía, Rodolfo Agoglia (1963) cuestiona las actitudes de una “generación detenida” que “insinúa la definitiva renuncia a elaborar” un “programa cultural” y una revisión crítica del “legado” a tal punto de convertirse en “una generación desertora” (p.75). Diagnostica que frente a la opción entre “salvación espiritual personal” y la asunción de “su responsabilidad histórica” a partir del “esclarecimiento de la conciencia de la época y de la comunidad en que les tocara vivir”, las primeras generaciones de filósofos profesionales han adoptado un excesivo academicismo que ha “rehusado, en obstinado silencio, su participación activa en la lucha intelectual que se libra en torno de nuestro posible destino nacional y de nuestra idiosincrasia cultural argentina y americana” (p. 76).

Sobre la producción teórica de filósofos argentinos en el proceso de institucionalización de la historia de las ideas, Roig menciona la contemporaneidad de la labor de Alberini en relación a los estudios iniciados por José Gaos en México, y examina la singularidad de sus abordajes teórico-metodológicos. Pero aclara que en Alberini, la Historia de las Ideas comprende “una psicología biológica fundada en una filosofía del valor y acompañada de una investigación de tipo histórico-cultural” (Roig, 1968, p. 148). Por su parte, Agoglia indica tres contribuciones al pensamiento argentino de la labor historiográfica de Alberini, Luis Juan Guerrero y Carlos Astrada: la valoración de las ideas en relación con la historia social y política del país, la comprensión de la filosofía como un saber que

“tiene por principal objeto la reflexión sobre la realidad histórica, y que cumple su destino en inescindible relación con los intereses de la comunidad” y el perfeccionamiento de “un criterio netamente historicista de interpretación de la generación del ‘37” (Agoglia, 1975, p. 184).

En referencia al estudio de Alberini sobre Alberdi, Agoglia (1966) menciona que, si nuestra filosofía “fue en sus orígenes filosofía política, (...) por el imperio de las circunstancias, (...) una de las características del pensamiento filosófico es la de arraigar en la historia, nutrirse de ella y llevarla a plena comprensión” (p. 10). Esta referencia a las circunstancias no alude a las ideas de Ortega y Gasset, sino al historicismo de Alberdi, a través de quien retoma y actualiza la invocación de la personalidad nacional.

Además de la evocación del historicismo romántico, Agoglia (1969) nota la presencia del historicismo de Benedetto Croce en el ambiente universitario argentino contemporáneo a la profesionalización de la filosofía. Observa una coincidencia entre Alberini y Croce en la formulación de “una idea general de espiritualismo filosófico” (p.87), que discute con el espíritu objetivo hegeliano por la consecuente “anulación de todo dinamismo histórico, de todo devenir, en el término del proceso” (p.87). Pero distingue entre la concepción abierta de la historia que en Croce conduce a una reducción de lo real a la esfera del espíritu y la caracterización propuesta por Alberini entre diversos dominios del ser.

Los supuestos ontológicos procedentes del espiritualismo de Alberini inciden en los estudios historiográficos de las ideas. Más allá de las diferencias con Hegel y Croce, la propuesta de Alberini, según lo indica Roig (1968), deriva en un reconocimiento parcial de la



historicidad de las ideas consecuente con la confluencia de supuestos teóricos procedentes del espiritualismo y la aspiración a un saber filosófico “puro”.

En 1940, Luis Juan Guerrero publica su ensayo *Tres temas de filosofía argentina en las entrañas del Facundo* (1945) y Carlos Astrada *El mito gaucho* (1948), *El aporte del romanticismo al proceso cultural del país. Esteban Echeverría y los principios programáticos para una cultura nacional* (1952) y “La generación de 1837. Praxis e instrumentalidad en el pensamiento de Echeverría y la joven generación argentina” (1968). Estos escritos elaborados en el seno de las universidades, intervienen el esquema historiográfico de Alberini desde inquietudes motivadas por las filosofías de la existencia.

En el contexto del primer peronismo, las evocaciones de la Generación del ‘37 que introducen Guerrero y Astrada emergen en el cruce entre pugnas políticas, renovación teórica y tensiones operantes en las prácticas académicas. Alejandro Herrero ha observado los diferentes usos políticos de la Generación del ‘37 en las narrativas historiográficas construidas en el ámbito legislativo de cara a la reforma constitucional del ‘49 y la operante en los manuales escolares. Esta diversidad de interpretaciones también puede ser rastreada en el campo filosófico.

A propósito, Gerardo Oviedo (2005) encuentra en Guerrero y Astrada una “hermenéutica que procura descubrir la cifra de un destino. Y ese destino se ha querido ver en el hombre encarnado a la tierra, a ese sujeto del tiempo que erraba en el piélago de la pampa” (103). También Marcelo Velarde (2009) sostiene que “la irrupción del peronismo, como enigma y reto para los intelectuales, recrudesció las disputas sobre una inesperada actualidad de las potencias míticas del siglo XIX en pleno siglo XX” (p. 361).

Mientras en los '40, Alberini difunde su teoría historiográfica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo<sup>5</sup> e insiste en las distinciones entre las dimensiones orgánica, axiológica y lógica a fin de determinar el grado de autenticidad de las ideas, Guerrero y Astrada extienden el horizonte filosófico al contemplar la cuestión ontológica desde la que evocan la aspiración historicista-romántica de una filosofía nacional. De este modo, la pregunta de Herrero (2003) “¿Cómo es invocado Alberdi y la Constitución Nacional de 1853 en el primer peronismo?” (p.3), puede ser extendida a ¿Cómo es evocada la Generación del '37 por las historiografías filosóficas en el proceso de institucionalización de la Historia de las Ideas en las universidades argentinas? ¿Cuáles son las transformaciones que pueden apreciarse tras la re-semantización del historicismo romántico caracterizado por Alberini mediante las inquietudes motivadas por las filosofías de la existencia en los escritos de Guerrero y Astrada?

### 3. Evocaciones de la Generación del '37 e invocación de la personalidad nacional

Respecto de las evocaciones del historicismo romántico en el siglo XX, Roig (1981) sostiene que: “La disputa acerca del significado de la figura de Alberdi es justamente el eje de toda esta polémica” (p.30). En 1934, Alberini motivado por el espiritualismo cuestiona el esquema trazado por Ingenieros a partir de un rastreo técnico de las

---

<sup>5</sup> En 1943, Alberini pronuncia la conferencia: “La idea de progreso en la filosofía argentina” en la Universidad Nacional de Cuyo. La misma fue publicada en *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, II, 1966. Disponible en línea: <https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos-digitales/4206/9-cuyo-1966-tomo-02.pdf>

influencias. A diferencia de Ingenieros, quien establece tres etapas – Revolución, Restauración y la gestación de la Filosofía Científica–, Alberini distingue entre las ideas ilustradas de “los hombres de la emancipación nacional” y las ideas románticas de los “organizadores de la nación”. Sin embargo, del positivismo solo cuestiona las ideas afines a la dominación oligárquica. Por su parte, Ingenieros prioriza un criterio que atiende principalmente al contexto histórico-político para formular sus categorías historiográficas y augurar el advenimiento de una “Filosofía científica”. Y Alberini desarrolla una teoría historiográfica espiritualista que explicita su interés por determinar los rasgos característicos de la circulación de ideas, pero donde está presente una disputa epistemológica y política contra el positivismo.

A primera vista, las críticas de Alberini podrían ser interpretadas como meras diferencias de criterios historiográficos. Mediante el criterio técnico de las “influencias”, solo admite la presencia de ideas positivistas en los últimos escritos de Alberdi y Sarmiento. Estas habrían sido asumidas por una inquietud meramente romántica, ya que interpreta las ideas positivistas como la adaptación mecanicista anglosajona del panteísmo histórico herderiano. Tal es así, que solo admite la distinción entre el romanticismo característico del *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (1837) y la preocupación también “romántica” que motiva las lecturas de Alberdi sobre Spencer a fines del siglo XIX.

Desde su teoría historiográfica espiritualista, Alberini (1966) sostiene:

La relativa originalidad ideológica de Alberdi es evidente si se admite que pueda haberla en punto a información, selección y aplicación de un conjunto de teorías foráneas. Supo elegir y adaptar con seguro instinto nacional. (...) Investiguemos pues, la filosofía de

Alberdi, siempre que no se tome el término con demasiado rigor técnico, pues más que filosofía, convendría hablar de *Weltanschauung*. Semejante estudio, es también, historia argentina. (...) Se impone, por ende, una historia del espíritu argentino, imaginada a través de las militantes creencias filosóficas de nuestros próceres, ya que las ideas dieron sentido a su acción. (...) Las creencias son factores, entre otros, de importancia variable, según los casos. Pero, mucho o poco, las ideas siempre han tenido eficacia histórica, a menos que se considere al hombre como un ser absolutamente mecánico (pp. 25-26).

Alberini describe la capacidad de valorar/evaluar de la psiquis en tanto elemento diferenciador entre lo vivo y lo inerte. Distingue entre el nivel de desarrollo axiológico, donde ubica a las ideologías y creencias, del nivel lógico que considera propicio para el despliegue de las ideas filosóficas. En el primer nivel sitúa la conciencia nacional que, motivada por el “instinto”, se limitaría a “elegir y adaptar”.

En la distinción entre filosofía “en sentido estricto” y *Weltanschauung*, identifica una singularidad “difluente” de las ideas nacionales, pero las interpreta como resultado de la “asimilación” de las producciones europeas (fuerzas exógenas) por medio de una selección de carácter axiológico. Si bien admite la Historia de las Ideas como una parte de la Historia Argentina, nuevamente los supuestos teóricos que guían su abordaje historiográfico se replican en un reconocimiento relativo de la historicidad de los sujetos y de sus ideas. Comprende que el hombre americano no es un ser “absolutamente mecánico”, pero niega que este haya alcanzado la autoconciencia.

En lo que refiere al sentido y alcance de su evocación de la generación romántica, concluye que “El historicismo de Alberdi (...) significa: iluminismo en los fines (ideales de mayo), historicismo en

los medios (federalismo relativo). Lo universal se realiza por medio de lo particular” (Alberini, 1966, p. 31). Esta interpretación deriva en una valoración de los ideales de emancipación solo posible mediante la instrumentación de la cultura nacional. En Alberini la cultura nacional asume un sentido técnico en tanto que la finalidad que se persigue es la consolidación de la libertad mediante la instrumentación de elementos culturales autóctonos.

En 1938, Guerrero sucede a Alberini en la dirección del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires y ejerce la docencia en la cátedra de Ética donde incluye un Seminario sobre *Ideas Filosóficas Argentinas*. Fruto de sus clases, redacta el estudio monográfico *Tres temas de filosofía argentina en las entrañas del Facundo* (1945). Allí afirma que:

Para la ubicación espiritual de Sarmiento en la marcha de las ideas filosóficas argentinas, tenemos solamente un esquema, discutible si se quiere, pero de garra especulativa y fina agudeza. Es el que sigue olvidado en las páginas de Coriolano Alberini *Deutsche Philosophie in Argentinien* (Berlín, 1930)” (Guerrero, 1945, p. 8).

Para Rodolfo Agoglia (1975), las lecturas de Guerrero y Astrada contribuyen a la comprensión de una “dualidad de criterios” operante entre el punto de vista doctrinario y el punto de vista político asumido por la Generación del ‘37 frente al análisis de la realidad histórica nacional. Extiende el rastreo de las influencias a la comprensión de las circunstancias políticas.

Esta interpretación puede ser complementada con las reflexiones contemporáneas sobre el campo intelectual argentino de mediados del siglo XX. Al respecto, Marcelo Velarde (2009) observa un conjunto de rasgos característicos de la literatura ensayística entre 1930 y 1940 motivada por las filosofías de la existencia. Estos son “el

carácter decisivo del factor telúrico, el valor del mito como instancia superior del saber, la validez hermenéutica de las categorías de drama y acto, y la apertura del mito en cuanto tarea” (p. 365). Por su parte, Gerardo Oviedo (2012) rescata de Guerrero “La clave historicista (...) utópicamente anunciada cuando espera que lleno el *Facundo* de esas irradiaciones históricas, proyecte su luz propia sobre las generaciones venideras” (p. 46). En sintonía, sobre *El mito gauchesco*, Velarde (2009) aclara que “Astrada llega a ser más explícito que Guerrero al momento de vincular la genealogía mítica del peronismo con la filosofía nacional” (p. 365). Sin embargo, Oviedo (2012) sostiene que es Agoglia quien, habiendo asistido a los cursos de Guerrero, contextualiza su lectura de Sarmiento al explicitar la “dialectización del caudillismo del siglo XX. Que, sin nombrarlo, asistirá a Perón. De Sarmiento a Perón, en consecuencia, Rodolfo Agoglia complementará los tres temas de filosofía guerrerianos en las entrañas del *Facundo*” (p. 55).

Alberini había priorizado el “elemento universal o racional” en su interpretación de la “síntesis entre racionalismo y romanticismo” (Agoglia, 1975, p. 190). Astrada y Guerrero en diálogo con las ideas románticas, reconocen dos momentos en el despliegue de las ideas de la Generación del ‘37. En una primera etapa, los pensadores románticos habrían asumido “fines y medios como históricos, como peculiares y propios de nuestro país”, pero posteriormente, partiendo del señalamiento de que “la única realidad nacional era la Revolución de Mayo”, habrían instrumentado “una técnica iluminista para promover el desarrollo nacional” (Agoglia, 1975, p. 190). Tanto para Guerrero como para Astrada, el iluminismo de la generación romántica es “relativo y provisorio” y el historicismo “necesario y definitivo” (Agoglia, 1975, p. 190).

Para Agoglia las evocaciones de Guerrero y Astrada señalan el modo en que las variaciones teóricas echan luz sobre las diferentes posiciones respecto de la conflictividad socio-política. Si la interpretación de Alberini se concentra en las ideas gestadas en torno a las reuniones en el Salón Literario, Guerrero y Astrada profundizan en las contradicciones de la Generación del '37 en torno a la elaboración de un proyecto político institucional de cara a la organización nacional.

Pero la distinción de criterios y su incidencia en la caracterización de dos momentos de la Generación del '37 indicados por Agoglia, no se agota en un ajuste y una ampliación del abordaje teórico-metodológico del estudio de las influencias iniciado por Alberini. La renovación teórica propiciada por la incorporación de las filosofías de la existencia en la historización de nuestras ideas, en consonancia con las indicaciones de José Gaos (1980) y Arturo Roig (1981), se traduce en evocaciones del historicismo romántico caracterizadas por nuevas formas de conceptualización filosófica de la realidad histórica nacional.

Astrada (1968) sostiene en su escrito sobre Echeverría:

(...) el aporte fundamental de la Joven Generación Argentina de 1837 y 1846, cuyo programa tuvo en vista concretamente la estructuración de la comunidad argentina de acuerdo a su idiosincrasia histórica, radica en el principio de la praxis y el ideario nacional a cuyo servicio ella fue puesta. (...) Caseros, en la *petite histoire argentine* es la Troya –por lo del caballo– de la frustración argentina, pues es necesario disociar entre la caída inevitable y necesaria de Rosas, y la instrumentación de ella, digitada por el extranjero y en beneficio de los intereses foráneos. Hoy es explicable que esta frustración culmine con la venta del país al mejor postor (pp. 26 y 27).

Tanto Guerrero como Astrada exploran nuevas líneas de reflexión, al tiempo que explicitan sus lecturas sobre el presente histórico-político en cuestión. A nivel teórico, Agoglia (1975) sostiene que ambos pensadores advierten la valoración romántica del acontecer histórico-social, que en la Generación del '37 se explicita en el reconocimiento de Rosas como "un modo de ser de un pueblo (...)". Y brindan herramientas para comprender por qué los pensadores del siglo XIX "desde un punto de vista político, terminan por coincidir en la necesidad de combatirlo" (p. 199).

Sobre esto, Guerrero (1945) afirma:

La generación romántica vivió el fracaso momentáneo de ese ideal y hasta creyó que la obra de construcción nacional había sido "edificada sobre arena". Por eso Echeverría y Alberdi postularon en 1837, tras la empresa de conquista de la independencia nacional, esa otra empresa que llamaban de conquista de la conciencia nacional.

Pero no sospecharon la manera imprevista en que ella se cumpliría en el *Facundo* de Sarmiento. No por medio de un tejido de mitos, ni mediante una exposición de corrientes de la filosofía contemporánea, sino entre las páginas de un folletín bravío (...).

La solución del problema fue, pues (...) un programa de acción para sustituir al postulado iluminista y al Símbolo de los románticos (...). Podríamos sintetizar así la consigna sarmientina para nuestro problema de la conciencia nacional: *Gobernar es organizar la libertad* (pp. 49 y 50).

Al aludir a la Generación de Mayo<sup>6</sup>, desde el esquema historiográfico de Alberini, Guerrero se desprende de los supuestos

---

<sup>6</sup> Agoglia (1975) sostiene que Guerrero solía introducir en sus cursos sobre pensamiento argentino un análisis en clave comparativa entre la Generación de Mayo y la Generación del '37 a partir de tres aspectos: el filosófico, dado por la oposición entre los ideales iluministas y el



epistemológicos del espiritualismo y amplía los criterios de interpretación del modo en que los pensadores del siglo XIX se apropian de las ideas europeas. Coincide en que la elección de las ideas no responde a “un juego de azar”, pero a diferencia de Alberini, distingue entre una comprensión del “hombre como ser físico, que puede llegar a convertirse en un autómeta de la naturaleza”, y “el hombre como ser moral, que mantiene firme su autonomía, es decir, la capacidad de gobernarse a sí mismo” (Guerrero, 1945, p. 16).

Alberini distingue grados de conciencia y ubica a los “próceres intelectuales” en el nivel de la “axiología consciente”, previo al ámbito lógico de producción de la idea “pura”. Guerrero distingue entre el hombre que, dependiente de “sus instintos y deseos”, reniega de la dimensión espiritual o racional, y el hombre que en cuanto “ser moral”, tiene la capacidad de afirmarse como un ser autónomo. En su reflexión sobre el *Facundo*, Guerrero introduce una comprensión antropológica que comprende racionalidad y valoraciones morales (Guerrero, 1945, p. 16).

De modo similar en “Praxis e instrumentalidad en el pensamiento de Echeverría y la joven generación argentina”, Astrada retoma el esquema de Alberini y distingue entre los ideales iluministas de Rivadavia, y el ideal emancipatorio de San Martín y Bernardo Monteagudo, que habría sido continuado por Alberdi, Echeverría y Juan María Gutiérrez en la crítica al “colonialismo cultural” (Astrada, 1968, p. 21). Astrada comprende como legado de “los fundadores de la cultura argentina” la preocupación por la “extracción étnica” y el “ámbito geográfico” de la realidad.

---

historicismo; el político, entre unitarios y federales, y el literario, entre el clasicismo y el romanticismo.

Entiende la filosofía como saber humano universal e integral en vinculación con la reflexión telúrica. Se distancia de la filosofía de la historia de Hegel, ya que considera que “el Espíritu –este avatar europeo occidental del *Logos*– libre de toda sujeción a la tierra y a las potencias de la vida histórica, no ha sido ni podía ser un principio determinante de la cultura que se viene gestando en Latinoamérica” (Astrada, 1968, p. 12). Sin embargo, en un acápite de *El mito gaucho* destinado a la formación de la conciencia nacional sostiene:

(...) con excepción del enfoque alberdiano, en los intentos de legitimar filosóficamente los resultados de la Revolución de Mayo, ha primado el criterio racionalista y utopista, representado por Sarmiento. Se trata de iluminar una realidad social para aprehenderla en sus caracteres peculiares, no desde un punto de vista extraño a ella (...) Esto no se logrará, ciertamente, mediante un juego abstracto de esquemas tomados del iluminismo y del romanticismo, sin percatarse del cambio de perspectiva que exigen hechos distintos y sin tener en cuenta que una cosa es el influjo efectivo que habrían ejercido aquellas posturas ideológicas, y otra la mera superposición externa de su molde doctrinario a la realidad que, así, tan módicamente se pretende explicar; todavía menos se conseguirá indagar y comprender, en su particularidad, tales resultados, la dinámica propia de esta realidad social, si a la tesis del romanticismo (...) se la desintegra del positivo aporte, incubado en su entraña, el historicismo, con su bien perfilada idea de *pueblo* y *nación* (Astrada, 1948, p. 107)

Por otra parte, en su escrito sobre Echeverría se refiere Astrada (1968) a la crisis civilizatoria europea tras la segunda posguerra y la distingue de las formas sociales de convivencia que caracterizan al hombre latinoamericano. Valora las formas comunales de vida aun cuando afirma que “Latinoamérica, por las formas coloniales o semicoloniales de su economía y de su cultura, esté también, merced a las implicaciones y consecuencias universales del

fenómeno, involucrada en el destino de la civilización y su actual forma de existencia” (p. 11). En consonancia con Alberini, aunque desde supuestos teóricos diferentes, comprende que las ideas europeas son tomadas como “medios” o “instrumentos” por los filósofos románticos en función de nuestras necesidades históricas. Pero para Astrada el “instrumentalismo” de las ideas es “*sui generis*” ya que es inspirado en un ideal “social-humanista” que trasciende el uso meramente “tecnológico” (p. 18).

Astrada (1968) elogia de Echeverría y de la Generación del ‘37 “el esfuerzo formador y auto-constitutivo del espíritu nacional de los pueblos de nuestro continente (...) reflejado en la historia de nuestras ideas sociales y filosóficas” (p. 9). Sin embargo, nuevamente distingue entre “ideas europeas” y “pensamiento argentino”, pues señala que las primeras han sido asimiladas y aplicadas “a las condiciones históricas propias” (p. 9). Pero aun cuando menciona la contribución de “las culturas aborígenes y su aún perviviente soporte humano”, concluye que del “encuentro y conjugación de estos factores condicionantes y los valores sociales de la cultura universal surgirá (...) una *Weltanschauung* (cosmovisión) propia como expresión de una forma de vida diferente de la occidental” (pp. 12-13).

En la distinción entre el ámbito axiológico y el lógico, Alberini reconoce de manera relativa la existencia de una filosofía en los términos de cosmovisión. En los ‘40, Astrada señala la carencia de *Weltanschauung*, aunque admite la posibilidad de que se conforme en un futuro. Si en ambos predomina un reconocimiento parcial de la historicidad, la alusión a la cosmovisión en Astrada admite la fecundidad de las culturas aborígenes, en una denuncia del colonialismo cultural y en la reflexión sobre las dimensiones del paisaje.

También Guerrero avanza en una comprensión de la realidad histórica nacional atenta a la conflictividad social. En su abordaje de las ideas de Sarmiento reflexiona sobre la intuición de una existencia colonial en el descubrimiento del paisaje:

(...) El desierto ya no es el misterio inconmensurable (...).  
 (...) El desierto no es materia amorfa (...) Tiene su vida propia, que es la vida del feudalismo español extraviado en las inmensas extensiones del continente americano, tras el ímpetu inicial de la Conquista, hasta esa última disgregación que representan los caudillos del horizonte lugareño y pasiones atávicas.  
 Si Sarmiento hubiera tenido más tranquilidad de ánimo, quizás habría perfilado algún día un ensayo sobre ese fenómeno histórico, geográfico y social que podríamos llamar la existencia colonial, sobre ese tipo humano que, habiendo vivido en un nivel superior y entre los frenos de una sociedad cerrada, desciende repentinamente a un área sin confines, atestada solamente de rumores y promesas y en la que puede dar rienda suelta a su petulancia individual (Guerrero, 1945, p .33).

Guerrero (1945) distingue entre Sarmiento como sujeto-autor y el carácter simbólico del *Facundo* como creación, y afirma que este es “el libro más megafónico de nuestra literatura” (p. 9). Además, indica que la subjetividad enunciada en el escrito del pensador romántico trasciende al personaje “para contagiar después a las legiones de los inmigrantes recién desembarcados, hasta envolverlos por entero con su fuerza extraña” (p. 50). En la concepción negativa de la “barbarie”, observa la conformación de una subjetividad que emerge en la confluencia espacio-temporal del paisaje nacional. Pues para Sarmiento “la naturaleza también es cultura, porque la tierra se nos ofrece siempre en un grado determinado de cultivo” (p. 50).

Sin embargo, en el *Facundo* la barbarie representa “una mala hierba” que debe ser extirpada de raíz dentro de un proyecto político consistente en el vaciamiento del desierto “para luego llenarlo de

nuevo (...) con otra sustancia que (...) llama civilización” (Guerrero, 1945, 50). Para Arturo Roig (1993), la importancia de la valoración que Guerrero realiza del *Facundo* como “una manifestación de nuestra literatura romántica” (p. 163), radica en haber rescatado la preocupación por el hombre y por el paisaje. En los pensadores románticos latinoamericanos Roig observa un intento de “comprensión de lo social” caracterizado por la “densidad discursiva” producto “de ese hecho capital, a saber, el del reconocimiento de ‘voz’ al personaje popular que luego habrá de encarnar el drama argentino” (p. 164).

Mediante la distinción entre la expresión del sujeto-autor y la visión que sus escritos reflejan de la conflictividad social, sostiene Roig (1993) que “La riqueza de *Facundo* —más allá de las contradicciones profundas que lo atraviesan— deriva de que más que un ‘discurso’ consistía en un ‘sistema de discursos’ organizados, lógicamente, desde una perspectiva, la que le imprime el autor” (p. 165). En el “hecho romántico latinoamericano”, específicamente a partir de la lectura del *Facundo*, operaría entonces una comprensión del símbolo con “una direccionalidad semántica particular” que permite recuperar la posición impresa por el sujeto-autor, así como la totalidad discursiva a la que refiere.

Crítico de Sarmiento en la comprensión de lo social, Guerrero asume una posición positiva sobre la subjetividad bárbara que observa replicada en la resignificación política acontecida con la llegada de las poblaciones de inmigrantes. En su evocación del historicismo romántico, sostiene:

Facundo es un personaje individual, pero es también un símbolo colectivo. Con todos los defectos, con todas las imperfecciones de un símbolo bárbaro, vendría a decirnos Sarmiento, seguirá siendo por toda la eternidad la cabal expresión de una forma de vida

humana que floreció en nuestra tierra, en tiempos cada vez más fabulosamente alejados del presente.

Con todo, tampoco esto es muy exacto. Como símbolo de una manera argentina de vivir la vida, la historia de Juan Facundo Quiroga no puede morir porque su personaje tampoco puede morir. Lo advierte Sarmiento en las palabras iniciales de su obra "(...) Facundo no ha muerto; está vivo en las tradiciones populares, en la política y revoluciones argentinas; en Rosas, su heredero, su complemento; y lo que en él era solo instinto, iniciación, tendencia, convirtiéndose en Rosas en sistema, efecto y fin". Y hoy, a cien años de distancia, sabemos mejor que nunca hasta qué punto sigue viviendo Juan Facundo Quiroga. Sigue viviendo precisamente en la política y las revoluciones argentinas (Guerrero, 1946, pp. 37-38).

Por su parte, Astrada distante de la posición de Sarmiento respecto de la dialéctica dicotómica entre civilización y barbarie, en *El mito gaucho*, afirma:

En cambio, Alberdi buscará el principio de legitimación de los hechos, para comprenderlos en su génesis y en su desarrollo; el fundamento que les faltaba se descubre a su mirada como la clave, precisamente, de su producción y del carácter histórico singular del agente productor. Conquistar este pensamiento es, como perfectamente lo vio él, adquirir conciencia de nosotros mismos, de nuestra personalidad nacional (Astrada, 1948, p. 108).

En esta dirección, Oviedo (2015) complementa la arista de investigación abierta por Roig al avanzar en la dimensión utópica de lo simbólico expresado "en el drama romántico de la naturaleza elevado a dialéctica de la cultura, con Luis Juan Guerrero" o "en la propia 'pampa' como 'estructura espiritual' del temple libertario nacional, con Carlos Astrada" (p. 98). Para Oviedo, la lectura de Guerrero rescata del *Facundo* "el simbolismo de un proyecto de modernización nacional inacabado" (p. 53). Y destaca que este propone: "Reapropiar dialécticamente el ideal de la realización

política de la libertad, y reescribir la aventura épica telúrica que nos deja el legado utópico de la *potente* prosa sarmientina” (p.54).

En este sentido, en las evocaciones de los '40, si bien Astrada y Guerrero<sup>7</sup> extienden las categorías de análisis sobre la realidad histórica nacional, en ambos persiste, una distinción entre pensamiento nacional e ideas propiamente filosóficas. Sin embargo, ambos se distancian del espiritualismo de Alberini. Guerrero introduce una comprensión antropológica del sujeto que valora y produce ideas del hombre entendido como “autómata de la naturaleza” con el objetivo de reivindicar las ideas de los pensadores del siglo XIX. Astrada, por su parte, distingue entre las ideas de la ilustración y las ideas de la emancipación y en esta época introduce una valoración relativa de la sabiduría aborígen. Además, sus evocaciones de las ideas historicistas del siglo XIX germinan en una nueva invocación de la personalidad filosófica nacional no exenta de las disputas teóricas procedentes de la cultura filosófica universitaria de la primera mitad del siglo XX. Mediante la incorporación de las ideas existencialistas, las evocaciones de Guerrero y Astrada introducen una resemantización del esquema propuesto por Alberini que rescatan del historicismo romántico un interés programático al profundizar en la reflexión sobre el paisaje nacional y la subjetividad.

---

<sup>7</sup> Sobre el ensayo de Guerrero, Gerardo Oviedo (2007) observa que “apenas esconde, aun en medio de la madeja de su despojada y límpida glosa, el todavía no extinto clamor por hallar una voz filosófica autonomista, ‘nacional’” (p. 47).

#### 4. A modo de conclusión: de evocaciones e invocaciones del historicismo en la Historia de las Ideas

La interpretación de Coriolano Alberini en la década de 1930 sobre la Generación del '37 como una manifestación del historicismo romántico puede ser leída como un ejercicio historiográfico de las ideas que permite advertir las características de la confluencia de dos acontecimientos: la profesionalización de la filosofía y el proceso de institucionalización de la Historia de las Ideas en las universidades argentinas. Esto no debe ser comprendido en detrimento de la labor historiográfica emprendida por Ingenieros y Korn, sino que puede ofrecernos indicios sobre la fecundidad de estos estudios en tensión con los esquemas propuestos por la tradicional historia de la filosofía, donde se presenta el conflicto sobre la pertinencia del abordaje del pensamiento nacional.

Según lo indica Roig, las categorías que caracterizan la profesionalización de la filosofía nos permiten avanzar en las disputas teórico-políticas de la primera mitad del siglo XX. Desde este posicionamiento, realiza un análisis de los alcances y límites teórico-metodológicos de los trabajos de Alberini y Romero. Por su parte, Ruvituso y Velarde, desde inquietudes diferentes exploran en las tensiones propias del campo filosófico en el contexto del primer peronismo.

En la década del '30, Alberini distingue niveles de desarrollo de la conciencia y esquematiza la diferencia entre creencias e ideas. Si las primeras historiografías elaboradas por Ingenieros y Korn apuntan a la formulación de categorías autóctonas, el esquema de Alberini se centra en esclarecer las influencias y desanudar los sentidos que adquieren las apropiaciones de los pensadores argentinos en la reflexión sobre la realidad histórica nacional. Sin



embargo, su teoría historiográfica crítica del positivismo es formulada en la clave de un espiritualismo biológico (Roig, 1968), que a su manera pregunta por el arraigo de la filosofía en la historia nacional (Agoglia, 1966).

Más allá de las disputas epistemológicas, Alberini indica la presencia de elementos historicistas en las ideas románticas del siglo XIX. En la intersección entre profesionalización de la filosofía e institucionalización de la Historia de las Ideas en las universidades argentinas su evocación de la Generación del '37 configura un esquema susceptible de reinterpretaciones. Según Agoglia, su abordaje exegético asigna a las ideas historicistas románticas un carácter instrumental, que parte de la valoración de lo nacional como medio para un fin: la emancipación. En su tesis, sostiene que Guerrero y Astrada en la década de 1940 asumen el esquema propuesto por Alberini. Pero, desde las filosofías de la existencia y en el contexto político caracterizado por la llegada del peronismo, comprenden como finalidad la organización de la nación mediante la voluntad iluminista legada por los ideales de emancipación. Tanto Guerrero como Astrada distinguen entre el legado revolucionario de San Martín y Monteagudo de la tradición política de Rivadavia. Sumado a esto, Guerrero avanza en una distinción entre personaje y autor, entre el *Facundo* y Sarmiento, y Astrada en las páginas de *El mito gaucho* distingue entre el proyecto de Sarmiento y el de Alberdi.

Entre la formulación espiritualista de Alberini y los ensayos de Guerrero y Astrada se produce una renovación teórica que transforma la indagación sobre la realidad histórica nacional. En esta dirección, la diferencia exegética transmuta en el despliegue de una perspectiva de análisis de lo nacional ligada a la tierra y al paisaje. Alberini había valorado las ideas románticas de acuerdo a su esquema de desarrollo de la conciencia, Astrada y Guerrero desde las filosofías

de la existencia profundizan en las alusiones discursivas a la subjetividad “bárbara” atentos a las variaciones que observan en el paisaje nacional.

Alberini ubica a los “próceres intelectuales” como pensadores que desarrollan una conciencia axiológica. Guerrero y Astrada, desde una concepción diferente del valor, aluden al momento histórico de producción de la Generación del ‘37 como toma de conciencia de la politicidad de las ideas en función de la praxis. Pero si bien Guerrero se detiene en la creación literaria de Sarmiento, el *Facundo*, y en la apropiación mítica de la barbarie, no pone en discusión el elemento subjetivo oculto tras la descripción del desierto. Al respecto Roig (1993) señala que “el único discurso que resulta francamente ‘eludido’ es el de la población indígena mapuche, incluida toda ella, sin titubeos, dentro de una etapa casi pre-humana, la del ‘salvajismo’” (p. 167). Por su parte, en lo que refiere al escrito sobre Echeverría, Astrada, a diferencia de Guerrero, menciona la subjetividad de los pueblos originarios, pero persiste en la distinción entre “ideas europeas” y “pensamiento nacional” desde la cual rechaza en América la existencia de una cosmovisión.

En la paradoja que trama la institucionalización de la Historia de las Ideas, entre una historiografía despojada de lo teórico y un rastreo técnico de las influencias en el quehacer filosófico universitario argentino, la evocación de la Generación del ‘37 introduce una arista característica del modo en que se desarrollan los estudios sobre las ideas: la tensión entre ideas e ideologías, prácticas académicas y función social.

El ingreso de las filosofías de la existencia permite apreciar entonces una discontinuidad. A diferencia de Alberini donde la tensión subjetividad/objetividad está atravesada por la psicología

biológica, Astrada incursiona en la reflexión sobre el paisaje y Guerrero profundiza en la subjetividad mítica que atraviesa el *Facundo*. Más allá de estas distinciones, y aún contra la aspiración historicista de una criticidad filosófica exenta de ideología, las evocaciones de la generación romántica en confluencia con las filosofías de la existencia conspiran en sus tramas discursivas contra las oposiciones teóricas para pensar la realidad histórica nacional.

## Referencias bibliográficas

Agoglia, Rodolfo (1963). Coriolano Alberini en la cultura y el pensamiento argentinos. (A propósito del libro de Diego F. Pró: Coriolano Alberini). *Revista de Filosofía*, (12-13), 75-82.

Agoglia, Rodolfo (1966). Prólogo. En: C. Alberini, *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en Argentina*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.

Agoglia, Rodolfo (1969 [1955]). La influencia de Benedetto Croce en la Argentina. En: M. Francesco (Ed.), *Influenza italiana nella filosofia rioplatense* (pp. 69-99). Firenze: Valmartina Editore Firenze.

Agoglia, Rodolfo (1975). Luis Juan Guerrero: Intérprete del pensamiento argentino. *Cuadernos de filosofía*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, XV(22-23), 183-200.

Alberdi, Juan Bautista (1900 [1840]). Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea. En: *Escritos póstumos* (T. XVI, pp. 603-664). Buenos Aires: Imprenta Juan Bautista Alberdi. Recuperado de: [http://www.bibliotecadigital.gob.ar/files/original/13/1328/alberdi-juan\\_escritos-postumos\\_t15\\_1900.1.pdf](http://www.bibliotecadigital.gob.ar/files/original/13/1328/alberdi-juan_escritos-postumos_t15_1900.1.pdf)

Alberini, Coriolano (1958). Prólogo. En: L. Farré, *Cincuenta años de filosofía en Argentina* (pp. 7-20). Buenos Aires: Ediciones Peuser.

Alberini, Coriolano (1966). *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en Argentina*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.

Ardao, Arturo (1963 [1946]). El historicismo y la filosofía americana. En: *Filosofía en lengua española. Ensayos* (pp. 63-72). Montevideo: Editorial Alfa.

Arpini, Adriana (2003). *Otros discursos. Estudios de Historia de las ideas latinoamericanas*. Mendoza: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo.

Astrada, Carlos (1948). *El mito gaucho*. Buenos Aires: Ediciones Cruz del Sur.

Astrada, Carlos (1952). *El aporte del romanticismo al proceso cultural del país. Esteban Echeverría y los principios programáticos para una cultura nacional*. Buenos Aires: Ministerio de Educación de la Nación.

Astrada, Carlos (1968). La generación de 1837. Praxis e instrumentalidad en el pensamiento de Echeverría y la joven generación argentina. En: AA.VV., *Claves de historia argentina* (pp. 7-20). Buenos Aires: Merlin.

Gaos, José. (1980 [1952]). *En torno a la filosofía mexicana*. México: Alianza.

Guerrero, Luis Juan (1945). *Tres temas de filosofía argentina en las entrañas del Facundo*. Buenos Aires: López.

Herrero, Alejandro (2013). Los usos de Juan Bautista Alberdi y de la Constitución de 1853 en el primer peronismo (1946-1955). En: *XIV Jornadas Inter-escuelas*. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza. Recuperado de: <https://www.academica.org/000-010/635>

Matute, Álvaro (2003). *El historicismo en México. Historia y antología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Mendoza, Angélica (2003 [1940]). Nuestra filosofía se renueva. En: *Escritos escogidos*. (Compilado por F. Ferreira). Buenos Aires: Catálogos.

Muñoz, Marisa (1998). José Ingenieros y "La historia de una biblioteca". *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, (15), 203-213.

Oviedo, Gerardo (2005). Historia autóctona de las ideas filosóficas y autonomismo intelectual: sobre la herencia argentina del siglo XX. *La Biblioteca*, (2-3), 76-98. Recuperado de: [https://www.bn.gov.ar/micrositios/admin\\_assets/issues/files/6696fbb7aafaa588f20ef3a1193d11b8.pdf](https://www.bn.gov.ar/micrositios/admin_assets/issues/files/6696fbb7aafaa588f20ef3a1193d11b8.pdf)

Oviedo, Gerardo (2007). El pensamiento ensayístico y la historiografía de las ideas filosóficas en una cultura bifronte. Algunas consideraciones a partir de José Gaos y Carlos Astrada. *CILHA*, (8, 9). Recuperado de: [https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos\\_digitales/1698/oviedocilha9p175a186.pdf](https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/1698/oviedocilha9p175a186.pdf)

Oviedo, Gerardo (2012). *Drama y utopía en el Facundo*. San Luis: San Luis Libro.

Roig, Arturo (1968). El concepto de "Historia de las ideas" en Coriolano Alberini. *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, IV, 1ª Época, 147-157.

Roig, Arturo (1981). *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Roig, Arturo (1993). *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento Latinoamericano*. Bogotá: USTA.

Roig, Arturo (2013). *Metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano*. (Compilado por C. Paladines). Quito: Academia Nacional de Historia.

Ruvituso, Clara (2015). *Diálogos existenciales La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*. Madrid: Iberoamericana / Vervuert.

Velarde, Marcelo (2009). *Facundo y Martín Fierro en las claves filosóficas de Luis Juan Guerrero y Carlos Astrada*. En: M. Muñoz y P. Vermeren (Comp.), *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo A. Roig* (pp. 361-369). Buenos Aires: Colihue.

# La Generación del 37 y su experiencia en el San Juan decimonónico: un abordaje desde el periódico *El Zonda* (1839)<sup>1</sup>

The Generation of 37 and its experience in nineteenth-century San Juan: an approach from *El Zonda* newspaper (1839)

Hernán Fernández<sup>2</sup>

## Resumen

La propuesta principal del presente artículo consiste en indagar cómo el periódico *El Zonda* sirvió de elemento receptor de los postulados políticos e ideológicos de la Generación del 37 dentro de San Juan. Según buscamos demostrar, en el territorio sanjuanino, la fuente en cuestión significó la primera experiencia de divulgación pública de las novedades llegadas desde Buenos Aires en la década de 1830. El objeto será desarrollado mediante una breve reseña en torno al accionar de los jóvenes del 37 en la provincia cuyana para, en una segunda instancia, examinar los preceptos intelectuales difundidos a través de *El Zonda*.

**Palabras clave:** *El Zonda*; Generación del 37; Pensamiento; Política.

---

<sup>1</sup> El siguiente artículo es fruto de un curso de posgrado ofrecido por el Dr. Facundo Nanni, a quien se agradece por las observaciones y sugerencias desarrolladas en su momento. También remitimos nuestra gratitud a los revisores de la revista *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* por los comentarios y correcciones efectuadas a la primera versión del trabajo.

<sup>2</sup> Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Contacto: <hernan.fernan86@gmail.com>

**Abstract**

The main proposal of this article is to investigate how the newspaper *El Zonda* served as a receiving element of the political and ideological postulates of the Generation of 37 within San Juan. As we seek to demonstrate, in the territory of San Juan, the source in question meant the first experience of public dissemination of the novelties that arrived from Buenos Aires in the 1830s. The object will be developed through a brief review of the actions of the young people of the 37 in the province of Cuyo to, in a second instance, examine the intellectual precepts spread through *El Zonda*.

**Keywords:** *El Zonda*; Generation of '37; Thought; Politics.

## 1. Introducción

La propuesta general del presente trabajo consiste en indagar la experiencia de la Generación del 37 en el San Juan de la primera mitad del siglo XIX. Específicamente, nos interesa exponer cómo en el periódico *El Zonda* (1839) se vieron reflejados algunos de los principales postulados políticos e intelectuales del grupo surgido en Buenos Aires. ¿Por qué abordar el objeto desde la fuente seleccionada? La respuesta atiende al menos dos características particulares de *El Zonda*.

En primer lugar, es preciso destacar que el mentado periódico conformó, junto a la fundación del colegio Santa Rosa, una de las principales herramientas implementadas por los sanjuaninos Manuel Quiroga Rosas, Domingo F. Sarmiento, Indalecio Cortínez y Antonino Aberastain, integrantes de la *Asociación de la Joven Generación Argentina*<sup>3</sup>, para intervenir públicamente en el San Juan decimonónico. Además, *El Zonda*, por significar la única publicación realizada por el grupo, constituye el documento primordial para

---

<sup>3</sup> Como veremos en el trascurso del artículo, la Generación del 37, al momento de expandirse desde Buenos Aires al resto de las provincias de la Confederación, adquirió el nombre de *Asociación de la Joven Generación Argentina*, cambiado luego a *Asociación de Mayo*.

examinar la presencia de la Generación del 37 en la provincia. ¿Cómo fue analizado previamente el objeto de estudio?

*El Zonda*, por ser una de las participaciones iniciales de Sarmiento en la escena pública de la incipiente Argentina, llamó la atención de investigadores afectos a enfatizar el aporte a la historia de la prensa escrita. Dentro de estas producciones pueden citarse: Rogelio Díaz (1937), Carlos Galván Moreno (1943), Oscar Beltrán (1943), Guillermo Collado Madcur y Cecilia Yornet (2005), César Díaz y María Passaro (2008), Mabel Cercos y Carlos Moreno (2015), entre otros.

Las valiosas contribuciones de los estudiosos apuntados sirven para comprender diversos aspectos de *El Zonda*, tales como: sus redactores, el formato utilizado, fechas de aparición y finalización del tiraje, secciones del periódico, noticias difundidas, editoriales, etc. No obstante, debido a que su interés gira por otras temáticas, no desarrollan el objeto aquí propuesto. De la consulta concretada hasta el momento, únicamente Paul Verdevoye (1988) y Horacio Tarcus (2016) avanzaron sobre la adopción de ciertos planteos de la Generación del 37 plasmados en el periódico en cuestión. Veamos brevemente la manera de trabajar este último punto.

Si bien no constituye el tema de particular indagación en el amplio estudio desplegado por Paul Verdevoye; al examinar, entre otras cuestiones, las producciones sarmientinas aparecidas de 1839 a 1852, ineluctablemente se detuvo en *El Zonda*. Además de brindar información de las características como publicación (formato, tiraje, redactores, etc.), el investigador exhibe la influencia ejercida en el *El Zonda* por distintos títulos y pensadores. Principalmente indaga tres fuentes frecuentadas por los jóvenes sanjuaninos: *La Moda*, *Revue Encyclopédique* y el *Dogma Socialista*.

*La Moda* conforma para Verdevoye (1988) la inspiración primordial para *El Zonda* al punto de considerarlo como “un reflejo casi perfecto” (p. 75) de la revista editada por los jóvenes del 37 en



Buenos Aires durante 1837 y 1838. El erudito francés fundamenta la afirmación mostrando las similitudes entre los postulados de *La Moda* pertinentes a educación de la mujer y la crítica a España. Respecto al rechazo efectuado contra el país ibérico, también Verdevoye ve la presencia del *Dogma socialista* en este posicionamiento. Pero, para el investigador, la gran vitrina intelectual aconteció en la *Revue Encyclopédique*<sup>4</sup>, según advierte: “Frasas enteras de la *Revue Encyclopédique* han pasado a las columnas de *El Zonda*” (p. 58). Para demostrar dicha idea, el historiador compara párrafos de ambas publicaciones donde se aprecian numerosas similitudes textuales.

Por su parte, Horacio Tarcus (2016), en el complejo trabajo concretado sobre la recepción del socialismo romántico en la Argentina en ciernes, dedica cierto espacio a *El Zonda*. Sigue a Verdevoye al momento de destacar la importancia de la *Revue Encyclopédique* y *La Moda* para la escritura del periódico sanjuanino. Tarcus principalmente analiza la nota titulada “El Siglo” con el fin de probar cómo el texto “diseñaba, apelando a Saint-Simon y a Leroux, el que a su entender era el programa teórico-político para el siglo XIX” (p. 182).

Verdevoye y Tarcus ofrecen importantes elementos al momento de pensar las fuentes frecuentadas por Quiroga Rosas, Sarmiento, Cortínez y Aberastain para redactar *El Zonda*. Sin embargo, al ser los respectivos objetos de estudio disímiles al propuesto en nuestro artículo, no centraron el interés en la publicación en cuestión y, en consecuencia, no ampliaron en lo referido a la influencia de la Generación del 37 en la prensa escrita de San Juan. Es por ello que, partiendo de esta base bibliográfica,

---

<sup>4</sup> La *Revue Encyclopédique* fue una revista francesa aparecida, en su primera etapa, entre 1819 y 1835.

pretendemos dar un paso más al indagar la matriz de pensamiento subyacente en el documento seleccionado.

Sinterizando, según intentaremos evidenciar, *El Zonda* expone el arribo al suelo sanjuanino de las disímiles novedades diagramadas por la Generación del 37 en el siglo XIX. Y si bien en nuestro trabajo no problematizamos los usos y apropiaciones de diversos pensadores y corrientes de pensamientos, procuramos realizar una primera aproximación a las innovaciones políticas e ideológicas propuestas por *El Zonda*<sup>5</sup>. Para desarrollar los postulados precisados, dividiremos la presentación en tres apartados. Inicialmente examinaremos cómo llegó la Generación del 37 a San Juan, en segunda instancia avanzaremos sobre ciertos principios intelectuales adoptados por *El Zonda* para, a modo de conclusión, cerrar con algunas reflexiones finales.

## 2. La Generación del 37: la gestación del grupo y su desembarco en San Juan

Para hablar de *El Zonda* y sus redactores, necesariamente, debemos detenernos en la Generación del 37. Esta opción responde a que los jóvenes sanjuaninos, a partir del accionar de Quiroga Rosas, integrarán el citado grupo y abrazarán los preceptos intelectuales pregonados en San Juan mediante diversas labores, entre ellas, la redacción del mentado periódico. Comencemos por un interrogante disparador: ¿en qué consistió la Generación del 37?

En resumidas palabras podemos definirla como el conjunto de jóvenes que intervino en la política de la Confederación Argentina

---

<sup>5</sup> Es decir, es necesario aclarar que este artículo no conforma un estudio de recepción de ideas; al contrario, significa una introducción al esquema intelectual adoptado por los jóvenes sanjuaninos de sus pares de la Generación del 37.

con el objetivo de ofrecer soluciones para instaurar un gobierno capaz de superar las disputas facciosas emergidas luego de la Revolución de Mayo. Entre los miembros destacan Esteban Echeverría, Juan Bautista Alberdi, Bartolomé Mitre, Juan María Gutiérrez, Vicente Fidel López, José Mármol, Félix Frías, Domingo Faustino Sarmiento y Mariano Fragueiro. A estos pueden sumarse otras figuras: Florencio Balcarce, Luis L. Domínguez, Miguel Cané (padre), José Rivera Indarte, Manuel Quiroga Rosas, Juan Thompson, etc. (Myers, 1998, p. 383).

El núcleo de la Generación del 37 se conformó fundamentalmente en base a las instituciones educativas de Buenos Aires —el Colegio de Ciencias Morales y la Universidad— inauguradas por impulso de Bernardino Rivadavia. El inicio de la participación pública aconteció durante el segundo gobierno de Juan Manuel de Rosas. En el *Salón Literario*, de Marcos Sastre, materializaron la presentación como agrupación en el año 1837 —de ahí el nombre acuñado. El principal órgano por el cual manifestaron su pensamiento fue el semanario *La Moda*.

En las cuestiones políticas del momento, especialmente en lo referido al vínculo con el gobernador de Buenos Aires, al comienzo “Algunos jóvenes entendían que el orden rosista era un emergente del social posrevolucionario y, por lo tanto, era legítimo” (Wasserman, 2014, p. 278). Incluso Alberdi, una de las figuras más sobresalientes del *Salón*, intentó acercarse a Rosas como consejero. Esta actitud de cordialidad culminaría pronto y comenzaría el rechazo total contra la política del líder federal, la radicalidad del cambio “se debió en buena medida a la intemperancia del rosismo, que no dejaba margen para actividades públicas o privadas que escaparan a su control: a comienzos de 1838 el gobierno dispuso cerrar el Salón Literario y mandó que cesara la publicación de *La Moda*” (Wasserman, 2014, p. 279).

Ante el adverso panorama, pasarían a la acción directa para sumar fuerzas y vencer al “tirano”. Siguiendo este fin podemos identificar al menos dos mecanismos de intervención de los jóvenes del 37. Por un lado, algunos decidieron incorporarse a los diversos conflictos desatados entre 1838 y 1841 con la meta de derrocar a Rosas<sup>6</sup>. Derrotados los diferentes flancos, optaron por exiliarse en Uruguay, Chile y, en menor número, Bolivia. En el nuevo periodo mantuvieron la unidad a pesar de que principiaban ciertas discrepancias en cuanto a los modos de pensar el programa político a instaurar luego de la caída del “Restaurador”.

Sumado a ello, finalizada la experiencia del *Salón*, otros miembros crearon la *Asociación de la Joven Generación Argentina*, luego denominada *Asociación de Mayo*: “agrupamiento semisecreto del cual se llegaron a fundar filiales en San Juan, Tucumán y Córdoba” (Wasserman, 1997, p. 15). El objetivo radicaba en propagar el ideario de la *Asociación*, condensado en *La creencia*, escrito redactado por Echeverría<sup>7</sup> y publicado por vez primera en Montevideo en 1839<sup>8</sup>. De esa manera, la Generación del 37, grupo surgido en Buenos Aires, llegaba con las propuestas intelectuales a la provincia de San Juan. Indaguemos sintéticamente cómo su influencia se materializó en determinadas actividades desplegadas por los sanjuaninos adherentes a las novedades traídas desde la ciudad portuaria.

El primer sanjuanino integrante del grupo fue Manuel Quiroga Rosas, egresado de la Universidad de Buenos Aires y

---

<sup>6</sup> Recordemos, entre 1838 y 1841 tuvieron lugar varios conflictos internos y externos que produjeron la crisis del orden rosista. De los mismos pueden citarse: el bloqueo francés al puerto de Buenos Aires, el levantamiento correntino, la conspiración de los Maza, la rebelión de los *Libres del Sud*, la invasión de Lavalle a la provincia de Buenos Aires y la *Coalición o Liga del Norte*. Sobre este último movimiento volveremos más adelante.

<sup>7</sup> Alberdi colaboraría en algunas partes.

<sup>8</sup> Luego reeditado por el autor bajo el nombre de *Dogma Socialista*.

participante del *Salón*. Quiroga Rosas continuó en la *Asociación de Mayo* con la intención de expandir el credo de la organización en el resto de la Confederación. En los albores de 1839 arribó a San Juan portando bajo el brazo la *Creencia*. A partir de entonces sumaría al grupo a Antonino Aberastain, Indalecio Cortínez, Dionisio Rodríguez y Domingo Sarmiento<sup>9</sup> (Arias y Peñalosa de Varese, 1966, p. 236)<sup>10</sup>. Si bien la trayectoria de la *Asociación de Mayo* en la provincia resultó efímera ya que solo actuaron durante algunos meses entre 1839 y 1840, las iniciativas impulsadas ameritan examinarse.

Para comenzar vale tener presente el marco político. Gobernaba San Juan Nazario Benavides, quién ejercía el cargo desde de 1836 y, mediante continuas reelecciones, lograría mantenerse después de la batalla Caseros. El mandatario provincial conformó, junto al mendocino Félix Aldao<sup>11</sup>, uno de los pilares de Rosas y el

---

<sup>9</sup> Vale destacar que previamente Aberastain había vuelto de Buenos Aires luego de completar los estudios universitarios, además Sarmiento ya estaba en contacto epistolar con Alberdi (Arias y Peñalosa de Varese, 1966, p. 236). No obstante, en el caso de Domingo Faustino el gran salto intelectual para sumarse a los jóvenes del 37 lo dará en el tiempo que nos concierne: “Los libros y sobre todo las revistas que desde Buenos Aires llevó a San Juan su amigo Manuel Quiroga Rosas constituyeron ‘la universidad’ de Sarmiento, el medio a través del cual el futuro autor del *Facundo* puedo integrarse legítimamente como un par a esa generación” (Tarcus, 2016, p. 80).

<sup>10</sup> El vínculo con el grupo formado dentro del *Salón* tuvo doble carácter. Por un lado, los sanjuaninos pretendían integrarse como pares a la Asociación de Mayo; sin embargo, al mismo tiempo, el núcleo inicial de la Generación del 37 –los formados en las instituciones rivadavianas– servía como referente de las nuevas costumbres y tendencias por instaurar. En ese sentido, *El Zonda* transcribía un diálogo ficticio donde uno de los implicados, quejándose por la falta de libros para leer en San Juan, expresaba: “¿pero de donde saca uno libros aquí? Si los pide á un Abogado, les saca unos en folio y pergamino, que lo asustan á uno, y de llapa están en latín. Si los pide a uno de estos jóvenes, que han estado en Bs. Aires en el Colegio, le quiere prestar algunos en francés ó en inglés, como es la moda hoy en dia” (*El Zonda*, 10 de agosto de 1839, p. 2). Es decir, para *El Zonda*, los egresados del Colegio de Buenos Aires enseñaban que para estar a la altura de los nuevos tiempos resultaba necesario leer en el idioma de las principales potencias europeas del momento.

<sup>11</sup> José Félix Aldao, el “fraile”, gobernó la provincia de Mendoza desde 1841 hasta su muerte en 1845.

federalismo en la región andina. Ambos conseguirían dar por tierra a la avanzada militar de la Coalición del Norte<sup>12</sup> en la zona cuyana. Benavides constituyó, según Halperín Donghi (2007), la nueva camada de “caudillos” adjetivados “mansos”, estos contaron con el beneplácito de Rosas por el hecho de ser “más dóciles a sus directivas” (p. 375).

Además, por entonces no se desataba la represión porteña sobre las provincias del noroeste, centro y andinas<sup>13</sup>. Ergo, el clima político en San Juan no presentaba aun las tensiones vivenciadas en otros lugares de la Confederación. Producto de lo manifiesto, el gobernador Benavides permitió en San Juan desplegar ciertas actividades de figuras consideradas partidarias del unitarismo. Así, por ejemplo, Sarmiento fue elegido director de la imprenta del Estado (Arias y Peñalosa de Varese, 1966, p. 243) y, al mismo tiempo, concretó labores la *Asociación de Mayo*.

Una de tareas efectuadas por los sanjuaninos recién incorporados a la *Asociación* consistió en la creación del colegio Santa Rosa, abocado a la educación de la mujer y cuya dirección quedó a cargo de Sarmiento. Desde dicha institución los jóvenes buscaron “corregir viejas costumbres ya arraigadas y transformar la vida de esta sociedad” (Arias y Peñalosa de Varese, 1966, p. 256). El accionar de Santa Rosa resultó complementado con la publicación de *El Zonda*; incluso, según veremos en el apartado siguiente, el periódico

---

<sup>12</sup> A fines de 1839 las provincias de Catamarca, Tucumán, Jujuy, Salta y La Rioja conformaron la denominada “Coalición del Norte”: optaron por quitarle el manejo de las relaciones exteriores a Rosas y posicionarse en pos de una constitución. Lamadrid recibió el mando militar, incluso Lavalle sumaría sus fuerzas. La victoria del ejército de la Confederación sería total, deviniendo una fuerte represión hacia los insurgentes.

<sup>13</sup> Según señala Halperín Donghi (2007): “En 1841 y 1842 se realizaría una metódica conquista de la vasta región por las fuerzas porteñas, comandadas por el oriental Oribe. El equilibrio interprovincial iba a ser permanentemente transformado por esos desarrollos: el fracaso de la Liga del Norte marca el fin del Interior como región capaz de elaborar una política autónoma con objetivos propios” (p. 359).

difundió los discursos de apertura del colegio. La tirada de *El Zonda*, extendida entre el 20 de julio y el 6 de agosto de 1839<sup>14</sup>, sumó seis números. ¿Por qué fue efímera la duración?<sup>15</sup>

De las páginas del mismo periódico puede identificarse a la cuestión económica como la principal causa de su finalización. En el primer ejemplar los redactores realizaban el conteo de posibles lectores con el fin de calcular la cifra necesaria de suscriptores para poder permanecer con la empresa. Al parecer, los seis números iniciales respondían a un lote de impresiones acordado con la imprenta, por ello distintos ejemplares culminaban con el aviso: “Se reciben suscripciones en esta imprenta, y en el Café del Comercio. Los suscriptores recibirán el periódico en sus casas, debiendo abonar la suscripción cada seis números” (*El Zonda*, 20 de julio de 1839, p. 4). Cumplida esa tanda, la escasez de suscriptores y la poca predisposición del Estado provincial para financiar nuevas tiradas<sup>16</sup>, finiquitaron la experiencia de *El Zonda*.

Ahora, en comparación a *La Moda*, su par de Buenos Aires, ¿también existieron motivaciones políticas para concluir con *El Zonda*? Tal lo señalado previamente, por entonces en San Juan el clima político no presentaba las violencias vivenciadas en otras partes

---

<sup>14</sup> El tiraje de *El Zonda* era semanal.

<sup>15</sup> Si bien los redactores expresaban la intención de publicar varios números, manifestando que estaban dispuestos a durar “diez años”, lo cierto es que por entonces en San Juan los periódicos eran “de corta duración y de ‘aparición indeterminada’ ” (García, Malberti y Gnecco, 2015, p. 26).

<sup>16</sup> El último número concluía con el siguiente aviso, teñido de quejas por la falta de apoyo y los consiguientes intereses lucrativos de la Imprenta de la Provincia: “Con este núm. se concluye la primera suscripción. En adelante costará cada num. cinco reales: pues la impresión nos cuesta 24 pesos por núm. sin contar papel & Como no hay sino cincuenta lectores, es preciso que ellos lo paguen, á prorrata. Que negocio para la Imprenta! 24 ps. por semana o cerca de 100 ps. al mes, 1200 ps. al año y en los 10 años que tenemos que escribir 12000 ps., por 500!!! Porra... que mamada para la civilización y para los progresos del país! 12000 ps.!!!” (*El Zonda*, 25-08-1839, p. 5).

de la Confederación, razón por la cual los jóvenes pudieron actuar abiertamente en la provincia. Incluso, *El Zonda* apoyó al gobierno de Benavides<sup>17</sup> y, a nivel república, condenó el bloqueo de Francia al puerto de Buenos Aires<sup>18</sup>. Pero la desaparición del periódico no significó la finalización de las actividades de la *Asociación de Mayo* en San Juan, no mientras continuaran abiertas las puertas del colegio Santa Rosa.

Contrario a *El Zonda*, la iniciativa pedagógica que implicó Santa Rosa si alcanzaría el fin por particularidades políticas. La escalada de luchas armadas en la Confederación impactó en la región cuyana en los últimos meses de 1839<sup>19</sup>. Acusado de conspirar en favor de la Coalición del Norte<sup>20</sup>, Domingo Faustino Sarmiento sería llevado a prisión, ya en libertad optaría por exiliarse en Chile a fines

---

<sup>17</sup> Refiriéndose a las características de *El Zonda*, afirmaban “Sobre todo de política nada hay que decir. Aquí no ecisten facciones: aquí nadie contraria las miras elevadas del Gobierno ni los principios de la Santa Causa de los pueblos” (*El Zonda*, 17-08-1839, p. 4).

<sup>18</sup> Recordemos que entre 1838 y 1840 Francia bloqueó navalmente al principal puerto de Buenos Aires, sobre el hecho los redactores de *El Zonda* manifestaban su desaprobación adjetivándolo de “injusto” y “opresor” (*El Zonda*, 10 de agosto de 1839, p. 4).

<sup>19</sup> Es muy interesante examinar las pulsiones políticas de la coyuntura mediante el relato sarmientino desarrollado en *Recuerdos de provincia*. Dentro de esas páginas, el autor muestra cómo paulatinamente el gobernador Benavides comienza a trocar su política pacífica por una de opresión a medida que avanzan las revueltas armadas contra Rosas. En el que, según creemos, significa el pasaje más ilustrativo de la respectiva cuestión, manifestaba Sarmiento (1850): “Mi situación a fines de 1839 se hacía en San Juan cada vez mas espinosa, a medida que el horizonte político se cargaba de nubes amenazadoras (...) Por entonces hice un esfuerzo supremo. Ví a Maradona ex-ministro, a los representantes de la Sala, a cuanto hombre podía influir en el ánimo de Benavides, para que lo contuviesen si era posible, en la pendiente en que ya lo veía lanzado, el despotismo, el caudillaje, el trastorno de todos los fundamentos en que reposan las sociedades” (pp. 164-165).

<sup>20</sup> Según señalan Arias y Peñaloza de Varese (1966), el por entonces director de Santa Rosa estaba en contacto epistolar con Tomás Brizuela, gobernador de La Rioja e integrante de la Coalición del Norte (p. 263). Agrega Horacio Videla (1976), incluso “se hallaba en comunicación con los hermanos Manuel y Dionisio Puch, organizadores en Salta de la coalición del Norte” (p. 168).



de 1840<sup>21</sup>. La escuela cerraría en 1841. Acababa así el ensayo de la Generación del 37 en San Juan, dejando a *El Zonda* como su principal manifiesto público. Indaguemos de qué manera el periódico reflejó los principios intelectuales del movimiento iniciado por los jóvenes.

### 3. El pensamiento de la Generación del 37 a través de *El Zonda*

Dentro del plano de las ideas, para nuestro trabajo interesa distinguir, al menos, dos grandes características de los jóvenes del 37: los objetivos fijados y, en torno a estos, la matriz de pensamiento utilizada para delinearlos y lograr cumplirlos. No obstante, antes de pasar a examinar ambos aspectos requerimos destacar que la Generación del 37 se autopercibió como un grupo disruptivo en la historia de las provincias pertenecientes al ex Virreinato del Río de la Plata. Según entendían, previamente no hubo –salvo la breve experiencia rivadaviana– antecedentes intelectuales dignos de recuperar, algo perceptible en diversos pasajes de *El Zonda*.

En una oportunidad los redactores marcaban los nuevos tiempos mostrando al periódico como parte de la superación de la prensa facciosa, típica de quienes los precedieron. En ese sentido, expresaban los jóvenes sanjuaninos:

(...) el espíritu de partido alimentó sus producciones, y en lugar de ser la prensa un medio de instrucción, una mejora social, un vehículo del comercio las artes y ciencia (...) fue en sus manos la campana de alarma, el bramido de las pasiones políticas y el augur funesto de días de desórden y de calamidades públicas (*El Zonda*, 20 de julio de 1839, p. 2).

---

<sup>21</sup> Previo a la partida de Sarmiento, “En noviembre de 1839, Aberastain y Quiroga Rosas ya habían cruzado la cordillera camino del destierro en Chile” (Tarcus, 2016, p. 186).

La ruptura con la tradición también se manifestaba en *El Zonda*. Conforme escribían, el periódico no apuntaba a ganar los favores del gobierno para sobrevivir, y por ello el permanente interés por las suscripciones. Asimismo, el diario procuraba ofrecer soluciones para lograr el definitivo desarrollo de la provincia. Ambas cualidades denotaban que los jóvenes locales continuaban a sus pares de Buenos Aires en el propósito de “convertirse en el agente de esa transformación encarnada en una nueva figura: la del intelectual en reemplazo del letrado colonial” (Goldman y Pasino, 2008, p. 110)<sup>22</sup>.

Los miembros de la Generación del 37, al momento de dar forma al sistema de gobierno superador de las problemáticas pos independencia, plasmaron los esfuerzos intelectuales en una figura específica: la nación, concibiéndola “como el nombre del proyecto con el cual buscaban desarrollar lazos sociales y políticos modernos en el territorio rioplatense” (Wasserman, 1997, p. 13). Para concretar esa meta, el grupo divisó como el principal problema a la “ausencia de sujetos locales que ellos consideraban aptos para erigir una nación organizada como república democrática” (Wasserman, 2014, p. 291). ¿Cuál fue la matriz intelectual en la que gestaron los programas?

Los integrantes del grupo conformaron un pensamiento ecléctico, no representaron meros receptáculos de las novedades de la época. Al contrario, dependiendo de las necesidades coyunturales, seleccionaron y utilizaron las lecturas de autores provenientes de

---

<sup>22</sup> En ese sentido, escribían los redactores de *El Zonda*: “En un pueblo (...) que necesita formarse costumbres nuevas, que su agricultura esta sin desarrollarse aun, su comercio sin mercados lucrativos, sus artes e industrias sin nacer: en un país que ha sido educado para otros fines que los que hoy trata de alcanzar, en un país lejano de las costas, para comunicarse inmediatamente con el pensamiento europeo, en un país naciente, un periódico debe abrazarlo todo, y ocuparse de todo. Es fácil inferir que la tarea que hemos emprendido en el nuestro es superior á la capacidad con que contamos, ó los rudos quieran suponernos” (*El Zonda*, 17 de agosto de 1839, p. 5).

Europa<sup>23</sup>. Empero, a pesar de la complejidad para definir la pertenencia a determinadas corrientes, puede decirse que en líneas generales siguieron los postulados del romanticismo, socialismo e historicismo<sup>24</sup>.

Comencemos por las influencias del romanticismo<sup>25</sup>. Los jóvenes del 37 particularmente acogieron las ideas del romanticismo francés<sup>26</sup>. El ciclo romántico adquiere expresión pública a partir de la llegada de Echeverría a Buenos Aires, quien trajo de Europa las innovaciones de ese continente<sup>27</sup>. El romanticismo en la incipiente

---

<sup>23</sup> Por ejemplo, la postura inicial de Alberdi en pro del “Restaurador” aconteció por las lecturas de Lermínier y Jouffroy, pensadores desde los cuáles “interpretó al orden de Rosas como un fenómeno lógico e inevitable” (Herrero, 2009, p. 75).

<sup>24</sup> Es preciso referir que una parte de la Generación originariamente, a raíz de su educación en las instituciones rivadavianas, siguió los principios de la ilustración: “¿En qué habría consistido, sin embargo, esa actitud ilustrada en el interior del romanticismo local? En una aceptación de un esquema de valores universales cuya realización debía constituir una meta: el progreso económico, social, cultural y político, la instauración de patrones de racionalidad en el conjunto de la sociedad, mediante una eficaz acción del Estado sobre el cuerpo social y sus integrantes, y una creencia en la capacidad de la voluntad política para torcer el curso de los hechos” (Myers, 1998, p. 390).

<sup>25</sup> Antes de avanzar sobre las diversas corrientes de pensamiento influyentes en la Generación del 37 es preciso aclarar que, siguiendo a diversos historiadores –principalmente a Jorge Myers (1998) –, pueden identificarse distintas etapas dentro del grupo. En las que abordamos para este trabajo, las dos primeras –que van, respectivamente, de 1830 a 1838/39 y de 1838/39 a 1842/44–, prevalece cierta unidad en torno a las concepciones románticas y socialistas. En las etapas posteriores el grupo se fragmentará en cuanto a los postulados ideológicos y las propuestas políticas.

<sup>26</sup> Según refiere Oscar Terán (2012): “casi todas las referencias a otras literaturas están mediadas por las traducciones francesas: Echeverría lee a Byron en francés, Sarmiento cita a Shakespeare en francés. Los valores, los faros culturales, los recursos estilísticos, los principios literarios que definen su idea del romanticismo también provienen en su mayoría de la zona cultural francesa” (p. 64). Entre los trabajos interesados en estudiar la recepción francesa en el pensamiento de los jóvenes del 37 podemos citar: Herrero (2006; 2009).

<sup>27</sup> Es preciso apuntar que el acceso a los escritos impregnados de novedades europeas se produjo sin previo programa de lectura, al contrario, para los jóvenes del 37 “la lectura libre funciona como una escuela de aprendizaje para los lectores sensibles que adquieren con ella al menos dos destrezas fundamentales: la formación de un individuo inteligente, crítico, atento a

Argentina fue inicialmente un modo de entender la realidad circundante. Según abrevia Oscar Terán (2012), los promotores privilegiaron “la exploración de los aspectos considerados irracionales de la conducta humana, tales como la imaginación o el ámbito de las emociones” (p. 62). En consecuencia, el romanticismo también continuamente buscó captar lo original de aquello que hacía excepcional a un pueblo para así individualizar las características propias como nación (p. 63). En el caso sanjuanino, los editores se vieron influenciados por dichos preceptos al momento de adoptar la denominación “zonda” para el periódico.

Para los jóvenes, la opción por “zonda” respondió a motivos estratégicos, para indicar algo propio y distintivo de San Juan ya que implicaba “un nombre característico de la provincia: donde quiera que suene esta palabra Zonda, preguntarán lo que ella significa y he aquí como se difunden los conocimientos topográficos” (*El Zonda*, 20 de julio de 1839, p. 2). El título del periódico buscó apelar a la originalidad del terruño para hacerla diferente a otras publicaciones y, al mismo tiempo, impulsar el conocimiento de ciertos aspectos inmanentes a la provincia.

Además, los redactores recurrían a las disímiles representaciones que “zonda” tenía para la población sanjuanina: “ZONDA es, dijo otro, un baño refrigerante, cuyas saludables aguas alivian mil dolencias, donde la juventud goza placeres variados, donde los pasatiempos, el baile gracioso, el canto alegre y la jarana bulliciosa se suceden sin interrupción por cuatro meses al año” (*El Zonda*, 20 de julio de 1839, p. 2). En síntesis, el texto citado, como

---

la realidad que lo rodea y comprometido con ella; al mismo tiempo, crea las condiciones para la transformación del lector en escritor público o en poeta romántico” (Batticuore, 2005, pp. 106-107).

buena muestra romántica, apuntaba a describir y enfatizar en el significado emocional de “zonda”<sup>28</sup>.

Los románticos del 37 en base a sus estudios diagnosticaron la existencia de una república democrática producto de la Revolución de Mayo pero, en simultáneo, advirtieron la imposibilidad de institucionalizarla debido a la carencia de sujetos sociales. Por todo ello era imprescindible transformar las costumbres e instituciones. La ausencia de personas donde asentar la vida institucional llevó a propugnar la idea, tomada de Cousin, de soberanía de la clase letrada (Halperín Donghi, 2005, p. 36). Desde allí sostuvieron que ellos, los jóvenes, constituían el único grupo capaz de conducir al progreso<sup>29</sup>. En este sentido, coincidieron en la necesidad de concretar en el plano intelectual lo logrado por la Revolución en la dimensión político-militar: la independencia.

En *El Zonda*, haciendo suyo el juicio sobre el pueblo soberano, resaltaban y lamentaban la falta de interés de los habitantes de San Juan por la cosa pública:

---

<sup>28</sup> Algo particular surgió en la discusión en torno a la búsqueda de nombre para el periódico. Según apuntaban los redactores, una de las denominaciones propuestas fue “El Patriota Argentino”, pero lo rechazaron por estar “muy desacreditado, respondíamos todos, muchos que no eran patriotas lo han usado, y sobre todo no es Sanjuanino, no es casero” (*El Zonda*, 20 de julio de 1839, p. 2). Asimismo, en reiteradas oportunidades se utilizará la distinción entre “mendocinos”, “porteños”, “cordobeses” y “chilenos”. Las mentadas referencias exhiben la falta de identificación con el gentilicio “argentino” y, en simultáneo, la carencia de una idea de “nacionalidad argentina” capaz de aglutinar a las diversas provincias y distinguirlas de otras naciones. Precisamente los románticos argentinos buscarán, con mayor énfasis en los momentos del exilio, superar esa complejidad pertinente al reconocimiento –propio y ajeno– como nación.

<sup>29</sup> Para los románticos del 37 el progreso era el motor de la historia, esta percepción significó una particularidad respecto a otros movimientos románticos (Wasserman, 2014, p. 274). Volveremos sobre la idea de progreso en las páginas que siguen.

(...) la inversión de la hacienda pública, las recargadas contribuciones que el pueblo sufre, por el Río y acequias, el modo de aligerar aquellas, y mejorar estas, la administración de justicia, el fomento de la agricultura (...) la organización de las milicias, las diversiones y paseos públicas, el hospital, en fin todo lo que en otras parte, llama diariamente la atención del pueblo, en San Juan es mirado con una profunda indiferencia (*El Zonda*, 25 de agosto de 1839, p. 1)

Los jóvenes románticos sanjuaninos compartían la causa de actuar abiertamente para perfeccionar los hábitos locales. En consecuencia, el periódico definía a sus “miras” como “sociales” –y no políticas–, pues “los pequeños y los grandes vicios, que son los verdaderos obstáculos para la felicidad del pueblo: los pequeños y grandes remedios ó mejoras posibles; he ahí nuestras miras” (*El Zonda*, 17 de agosto de 1839, p. 4). Bajo esta perspectiva logra entenderse el objetivo de publicar *El Zonda*, no obstante, para profundizar en las motivaciones del diario resulta preciso detenernos en la otra corriente de pensamiento adoptada: el socialismo.

Respecto al socialismo, la Generación del 37 principalmente tomó las ideas provenientes del *socialismo humanitario*, pregonado por Pierre Leroux (Wasserman, 2014, p. 288)<sup>30</sup>. El socialismo sirvió de nexo entre romanticismo y praxis, donde mejor se exteriorizó la alianza fue en el arte. De tal modo, usaron la estética romántica, pero con los principios utilitarios del socialismo (Myers, 1998, pp. 432-433). Con esa consigna escribieron obras dirigidas a intervenir en la escena política. Posiblemente la decisión de editar *El Zonda* atendió las preceptivas socialistas en las que la prensa y las revistas eran los

---

<sup>30</sup> Para indagar sobre la recepción del pensamiento socialista en el Río de la Plata ver el trabajo ya referido de Horacio Tarcus (2016).

más eficientes dispositivos para dar a conocer el pensamiento en la sociedad (Tarcus, 2016, pp. 45-46)<sup>31</sup>.

Por influencia del socialismo privilegiaron la libertad de pensamiento<sup>32</sup> y concibieron el inmanente progreso continuo de la historia. La dimensión espiritual de las personas tenía papel importante, además comprendían a la educación de la sociedad como un punto trascendental en toda democracia<sup>33</sup>. La creación del colegio Santa Rosa puede apreciarse tras esos estímulos. Aunque sin llegar a los posicionamientos extremos de algunos europeos<sup>34</sup>, los jóvenes sanjuaninos repararon en la necesidad de impartir instrucción al sexo femenino con el fin de lograr emanciparlo. ¿De qué manera plantearon realizarlo?

En primera instancia, resulta posible señalar ciertos comentarios vertidos por los editores de *El Zonda* donde advertimos la marginación de las mujeres en cuanto a lectoras de periódicos. En el número inicial del periódico apuntaban al momento de fundamentar el nombre “zonda”: “suena muy dulcemente en

---

<sup>31</sup> Por ello en otras provincias, además de *La Moda*, por ejemplo fueron publicados *El pueblo libertador* –fundado por Juan Thompson en Corrientes– y *El estandarte nacional* –editado en Córdoba por Vicente López– (Katra, 2000).

<sup>32</sup> No es casualidad que para los redactores de *El Zonda* la libertad de pensamiento se traducía en “Libertad constante de imprenta en cada pueblo, y protección oficial a ella, como el medio único de dar una educación popular” (*El Zonda*, 25 de agosto de 1839, p. 4).

<sup>33</sup> Por motivo semejante, según señalamos en nota anterior, la prensa debía servir para educar popularmente.

<sup>34</sup> Al respecto, apunta Batticuore (2003): “En lo que se refiere al debate sobre la incorporación social de la mujer, no sólo Alberdi sino también Sarmiento y los demás miembros de la generación del 37 rescatan del sansimonismo la ilusión de una mujer ilustrada y comprometida en bien del progreso, dejando de lado las propuestas radicales que proclaman su completa emancipación” (p. 25). Por estas razones, en el discurso de apertura de Santa Rosa, expresaba Quiroga Rosas: “pero tampoco se le ofrecerá a la mujer una mano intempestivamente jenerosa, con el objeto de hacerla pasar de un salto á su porvenir, sin trabajo ni preparación alguna, como han querido hacer algunos sistemas modernos” (*El Zonda*, 20 de julio de 1839, p. 3).

muchos oídos, y trae mil recuerdos gratos á nuestras jovencitas que frecuentas sus aguas. –Oh! replicó otro, que también las niñas han de leer. –No; pero lo verán al envolver una tableta ó hacer un cartucho, y siempre se aventaja algo en eso” (El Zonda, 20 de julio de 1839, p. 2)<sup>35</sup>. Entonces para analizar mejor qué buscaban con la inauguración de una escuela para mujeres es preciso remitirnos a los discursos – impresos en *El Zonda*– pronunciados por los fundadores de la institución.

Según manifestaba Quiroga Rosas la mujer no era libre “porque le faltan los talentos de la industria, los talentos de la reflexión, y la fuerza de levantarse á consideración de la vida” (*El Zonda*, 20 de julio de 1839, p. 4). Por su parte Cortínez, al reflexionar sobre los beneficios de la buena educación del sexo femenino, afirmará: “tendremos matronas ilustres que den hijos agradecidos, padres solícitos, ciudadanos industriosos, sacerdotes edificantes, sabios consumados, y firmes columnas de la Independencia de la Patria que hoy celebramos” (*El Zonda*, 27 de julio de 1839, p. 3). En definitiva, los sanjuaninos seguían a los pares de la Generación del 37 en considerar la figura de la “matrona republicana” que “no necesita conocimientos literarios sino saberes *útiles, prácticos* y funcionales a la vida doméstica” (Batticuore, 2003, p. X).

Continuemos con otras características del socialismo acogido por la Generación del 37. El punto sustancial aparece en la prevalencia otorgada a lo colectivo sobre lo individual. Para los jóvenes sanjuaninos el egoísmo representaba una de las principales causas del deterioro de la provincia<sup>36</sup>. Según concluían “Reinando

---

<sup>35</sup> Dentro del mismo número, al momento de contabilizar posibles lectores, descartaban a las “señoritas” pues “sería una impropiedad querer que lean periódicos” (*El Zonda*, 20 de julio de 1839, p. 1).

<sup>36</sup> Tal como indica Myers (1998), para la Generación del 37 “Siguiendo de cerca los argumentos de Leroux, de Lamennais, de Fortoul, los escritores románticos aceptaban que la igualdad debía



este egoísmo, esta pereza, esta indiferencia por la cosa pública ¿podremos jamás conseguir orden, tranquilidad, libertad?” (*El Zonda*, 25 de agosto de 1839, p. 2)<sup>37</sup>.

No obstante, a pesar de primar la razón colectiva, debían garantizar los derechos individuales, de ahí el delicado equilibrio entre libertad y unidad social (Wasserman, 2014, p. 289). En semejante concepción radicaba la clave del pensamiento adoptado: para los jóvenes resultaba posible congeniar la igualdad con la libertad, la conquista de una necesariamente implicaba la obtención de la otra. En resumidas palabras, los dos principales sistemas políticos del siglo XIX, democracia –con el principio de igualdad– y liberalismo –con la preponderancia de la libertad individual– compatibilizaban totalmente<sup>38</sup>.

La *Asociación de Mayo* en San Juan tomó el mentado esquema; por consiguiente, en diversas oportunidades indistintamente hablaban de la igualdad y la libertad como parte de

---

realizarse en la sociedad mediante la derrota del ‘individualismo’, cuyo aspecto ‘moral’ era el ‘egoísmo’” (p. 427).

<sup>37</sup> En otra oportunidad, exponiendo las cualidades del siglo XIX sostenían que una de las principales particularidades radicaba en el “Odio a todo sentimiento egoísta y antipatriótico” (*El Zonda*, 25 de agosto de 1839, p. 4).

<sup>38</sup> Durante el exilio, con la recepción de Tocqueville un nuevo esquema emergerá; este francés, perteneciente a la corriente *liberal doctrinaria*, planteará la historia desde cierta noción dialéctica: la libertad y la igualdad luchan, allí residía el motor del cambio histórico. Ahora, esa disputa no siempre culmina en una síntesis superadora, al contrario, podía suceder que uno de los elementos consiguiera imponerse –el más fuerte: la igualdad– sobre otro –el más débil: la libertad– generando así el despotismo (Myers, 1998, p. 440). Conclusión: democracia no necesariamente compatibilizaba con liberalismo. Se desvanecía así la idea de progreso armónico y, en consecuencia, quedaba sepultada la faceta socialista. Sumado a esto, la influencia del nuevo proceso económico-social abierto con el capitalismo y la crisis del liberalismo suscitada desde las revueltas francesas de 1848 llevarían a la ruptura del grupo (Halperín Donghi, 2005). Por consiguiente, en la segunda mitad de la década del ‘40 los jóvenes del 37 comienzan a diagramar programas políticos disímiles, evidenciando así las diferencias entre los pensadores (Myers, 1998; Halperín Donghi, 2005; Herrero, 2009; Terán, 2012).

la misma experiencia política: “Ya somos libres, somos demócratas, es decir hombres iguales, hombres constituidos á trabajar todos en la felicidad de todos, hombres que hemos desterrado á esos seres privilegiados” (*El Zonda*, 25 de agosto de 1839, p. 2)<sup>39</sup>. Llegado este punto, cabe preguntarnos ¿de qué manera logró la Generación del 37 unir ciertos preceptos del romanticismo con los del socialismo?

El historicismo representó para los jóvenes lo “que permitió integrar su voluntad de transformación con su actividad intelectual o literaria y con su pretensión de dar forma a una identidad y una cultura nacional” (Wasserman, 2014, p. 287). El historicismo facilitó a la Generación del 37 la filosofía de la historia, entendida como “instrumento conceptual de amplia utilidad para dar cuenta del significado presente y probable devenir de la sociedad argentina y de sus actividades culturales” (Myers, 1998, p. 436). La filosofía de la historia tuvo distintas particularidades en el pensamiento de los jóvenes<sup>40</sup>, sintetizamos algunas.

---

<sup>39</sup> Una cuestión particular a considerar. En lo referido a la “igualdad” impulsada por los jóvenes, Jorge Myers (1998) apunta que “No siempre puede saberse cuál es la igualdad de la que hablan los escritores románticos, si se trata de ‘igualdad ante la ley’, de la igualdad de derechos políticos –es decir, de una noción republicana de ciudadanía– o de algún tipo de igualdad ‘social’ ” (p. 428). En el caso de los redactores de *El Zonda*, la igualdad era de “derechos políticos y civiles, esto es, opción que todos tienen para llegar al primer rango de la administración pública (...) y por otra parte, facultad general de gozar de la justicia de las leyes, sin que nadie pueda ser preferido a otro” (*El Zonda*, 25 de agosto de 1839, p. 4).

<sup>40</sup> En realidad, el historicismo estuvo presente en casi todas las corrientes intelectuales “que florecieron en las primeras décadas del siglo XIX” (Myers, 1998, pp. 435-436). Por este motivo resulta más que oportuno mostrar las particularidades adquiridas en la Generación del 37. Además, atender las características de la filosofía de la historia adoptada por los jóvenes del 37 resulta imprescindible debido a que la misma muy escasamente seguía los planteos de la filosofía idealista alemana. Y si esto fue así se debió, en parte, a que “El filósofo ‘ecléctico’, Victor Cousin, vulgarizador de Kant, Hegel y toda la nueva filosofía alemana en Francia, quien en su afán por lograr la armonía entre todos los sistemas filosóficos los simplificó hasta distorsionarlos irrecuperablemente, constituyó sin embargo la fuente más directa de este dispositivo conceptual” (Myers, 1998, p. 436).

La filosofía de la historia de la Nueva Generación buscó explicar el desarrollo histórico a partir de leyes generales. Para ello apelaron a la “aceptación del progreso rudimentaria, que postulaba un movimiento ascendente de las etapas históricas, en contraposición a las visiones cíclicas o decadentistas” (Myers, 1998, p. 436). El progreso se convertía en el motor de la historia, en el elemento dinamizador de las cosas. Incluso, para los jóvenes sanjuaninos significaba la esencia de la época: “El pensamiento supremo de nuestro siglo, es el *progreso continuo* aplicado a todos los elementos humanos, ciencia, arte, industria, política” (*El Zonda*, 25 de agosto de 1839, p. 4)<sup>41</sup>. Esta idea en torno al progreso consigue interpretarse con mayor profundidad si atendemos la concepción “holista” de los hechos.

La visión holista consistía en “postular el vínculo necesario entre todos los hechos y procesos ocurridos en un mismo periodo” (Myers, 1998, p. 437). Partiendo de tal percepción, la filosofía de la historia de los jóvenes pretendía identificar y definir el “espíritu de época”<sup>42</sup>. La adaptación de estos postulados por *El Zonda* queda al descubierto en la exposición brindada sobre lo que juzgaban por “siglo”:

---

<sup>41</sup> El progreso como sinónimo de movimiento implicaba la clave del despegue ascendente de la historia. En ese sentido, el estancamiento –la inercia– significaba el gran drama para el avance de la humanidad, por ello *El Zonda* observaba: “La inercia, esa enemiga del bien y de la felicidad del hombre, ha sido en nuestro país abandonada con un entusiástico desprecio, cuando el pueblo ha conocido, que era preciso moverse, agitarse para conseguir un bien” (*El Zonda*, 17 de agosto de 1839, p. 3).

<sup>42</sup> La idea de “espíritu de época” no debe confundirse con una visión uniforme de la historia y los hechos presentes. Al contrario, la nación conformaba el sujeto particular de los procesos generales; incluso, analizarla significaba rescatar su aporte específico al resto del mundo. De ese modo, el historicismo romántico rompía con la concepción de “historia homogénea” –algo propio del iluminismo– para justipreciar el papel de cada nación respecto a la civilización.

Cuando se dice *el siglo*, es lo mismo que si digesemos los deseos, las esperanzas, las necesidades, las ideas, los sentimientos de la humanidad actual. En este sentido, *siglo* es una palabra sintetica, esto es, una palabra compuesta, que espresa todas las facetas de una civilización: de suerte que decir *el siglo*, es hablar una metonimia, que vale tanto como si se dijese *la humanidad presente*, esto es, lo que la humanidad quiere y hace (*El Zonda*, 25 de agosto de 1839, p. 2).

Para los sanjuaninos de la *Asociación de Mayo* el “siglo” traducía las características generales de un determinado periodo. Esta lógica, al mismo tiempo, servía de fundamento para justificar la publicación de *El Zonda*, pues “el hombre que no lee periódicos no pertenece á su siglo, ni á la patria, ni á la libertad, ni á los progresos de la humanidad, porque los periódicos representan, los progresos de la humanidad, la libertad, la patria y el siglo” (*El Zonda*, 27 de julio de 1839, p. 2). Para los jóvenes sanjuaninos la opaca recepción de su diario posiblemente significó que la provincia cuyana no había entrado en el “espíritu de la época” y por ello el estancamiento donde se hallaba. Lo señalado nos da pie para apuntar algunas consideraciones finales.

#### 4. Consideraciones finales

Aunque la trayectoria de los jóvenes sanjuaninos integrantes de la *Asociación de Mayo* no logró sobrevivir al año 1840, ¿por qué resulta relevante estudiar a *El Zonda* y las ideas manifiestas en sus páginas? Más allá de la cualidad, ya referida por los trabajos precedentes, de *El Zonda* como la primera publicación periodística en la cual participó Sarmiento, las particularidades de la fuente ameritan tenerla en cuenta por diversos aspectos.

En primer lugar, es preciso destacar la difusión efectuada en el periódico de los pensamientos en boga en Europa. Si para la ciudad

de Buenos Aires las propuestas intelectuales de la Generación del 37 representaron una disrupción en el mapa cultural, dentro de San Juan –territorio donde no existía universidad y las escuelas eran escasas– la difusión de los preceptos románticos, socialistas e historicistas, implicarían un punto de quiebre en el plano de las ideas. En ese sentido, aunque las propuestas de *El Zonda* no hallaron eco inmediato, tampoco hay que dejar de considerar su importancia como antecedente de la modernización –de costumbres y hábitos– devenida con posterioridad en la provincia.

Asimismo, al sumarse los jóvenes sanjuaninos al proyecto de reforma pregonado por sus pares de la *Asociación de Mayo*, daban el paso inicial para acoplar a la provincia cuyana al movimiento destinado a otorgar posteriormente las sólidas herramientas para la creación del Estado-nación argentino. *El Zonda* por tal motivo es testimonio y legado de la Generación del 37 en las provincias de la Confederación Argentina. En consecuencia, este tipo de fuentes viene a incorporar elementos para pensar fuera de Buenos Aires al grupo de jóvenes transformadores del país en la segunda mitad del siglo XIX.

## Bibliografía

### a. Fuentes editas

El Zonda. San Juan: Imprenta de la Provincia.

Sarmiento, Domingo F. (1850). *Recuerdos de provincia*. Santiago de Chile: Imprenta de Julio Belín y Compañía.

### b. Libros, capítulos y artículos

Arias, Héctor y Peñalosa de Varese, Carmen (1966). *Historia de San Juan*. Mendoza: Spadoni.

Batticuore, Graciela (2003). *Lectoras y autoras en la Argentina romántica, 1830-1870*. Vol. 1. [Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Repositorio institucional]. Recuperado de: <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1554>

Batticuore, Graciela (2005). La lectura, los escritores y el público. 1830-1850. En: G. Batticuore; K. Gallo y J. Myers (Comps.), *Resonancias románticas. Ensayos sobre historia de la cultura argentina (1820-1890)* (pp. 101-117). Buenos Aires: Eudeba.

Beltrán, Oscar (1943). *Historia del periodismo argentino*. Buenos Aires: Sopena.

Cercós, Mabel y Moreno, Carlos (2015). El Zonda. En: A. García; S. Malberti y M. Gnecco (Coords.), *Historia de la prensa escrita en San Juan: sus orígenes* (pp. 225-252) San Juan: Universidad Nacional de San Juan.

Collado Madcur, Guillermo y Yornet, Cecilia (2005). Diario 'El Zonda' de San Juan: otro posible abordaje. *XI Jornadas Nacionales de Investigación en Comunicación*. Recuperado de: <http://www.pdf4free.com>

Díaz, Cesar y Passaro, María (2008). El Zonda, portavoz del espacio público sanjuanino. *Question*, 1(18). Recuperado de: <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/526>

Díaz, Rogelio (1937). Síntesis histórico-cronológica del periodismo de la provincia de San Juan, 1825 a 1937. En: F. Morales Guiñazú (Dir.), *Congreso de historia de Cuyo* (T. III, pp. 375-401). Buenos Aires: La Facultad.

Fernandez, Hernán (2013). Tercera edición del Facundo: una estrategia de Sarmiento para intervenir en la escena política. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, (30), 30-57. Mendoza: Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Cuyo.

Fernandez, Hernán (2016). Sarmiento y su plan de gobierno para la Argentina: una aproximación a partir del estudio de la concepción del puerto en las ediciones del Facundo. *Res Gesta*, (56), 1-15. Rosario: Instituto de Historia, Facultad Derecho y Ciencias Sociales del Rosario (UCA).

Fernandez, Hernán (2020). *Existe UN Facundo. Repensar el escrito de Sarmiento desde las ediciones y lecturas realizadas durante la vida del autor y póstumamente*. Buenos Aires: FEPAI.

Galván Moreno, Carlos (1943). *El periodismo argentino. Amplia y documentada historia desde sus orígenes hasta el presente*. Buenos Aires: Claridad.

García, Ana M.; Malberti, Susana y Gnecco, María (Coords.) (2015). *Historia de la prensa escrita en San Juan: sus orígenes*. San Juan: Universidad Nacional de San Juan.

Goldman, Noemí y Pasino, Alejandra (2008). Opinión pública. En N. Goldman (Ed.), *Lenguaje y revolución. Conceptos políticos clave en el Río de la Plata, 1780-1850* (pp. 99-113). Buenos Aires: Prometeo.

Halperín Donghi, Tulio (2005). *Una Nación para el Desierto Argentino*. Buenos Aires: Prometeo.

Halperín Donghi, Tulio (2007). *Historia Argentina 3: de la revolución de independencia a la Confederación rosista*. Buenos Aires: Paidós.

Herrero, Alejandro (2006). *La política en tiempos de guerra. La cultura política francesa en el pensamiento de Alberdi (1837-1852)*. Buenos Aires: ediciones de la UNLa.

Herrero, Alejandro (2009). *Ideas para una república*. Buenos Aires: ediciones de la UNLa.

Katra, William (2000). *La Generación de 1837*. Buenos Aires: Emecé.

Myers, Jorge (1998). La revolución de las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentina. En: N. Goldman (Dir.), *Revolución, República, Confederación (1806-1852)*. *Nueva Historia Argentina* (T. III, pp. 381-445). Buenos Aires: Sudamericana.

Tarcus, Horacio (2016). *El socialismo romántico en el Río de la Plata (1837-1852)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Terán, Oscar (2012). *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Verdevoye, Paul (1988). *Domingo Faustino Sarmiento, educar y escribir opinando (1839-1852)*. Buenos Aires: Plus Ultra.

Videla, Horacio (1976). *Historia de San Juan. Tomo IV (época patria) 1836-1862*. Buenos Aires / San Juan: Academia del Plata / Universidad Católica de Cuyo.

Wasserman, Fabio (1997). La generación del 37 y el proceso de construcción de la identidad nacional argentina. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr Emilio Ravignani*, (15), Primer semestre, 7-34. Buenos Aires: Universidad Nacional de Buenos Aires.

Wasserman, Fabio (2014). La Generación del 37: romanticismo y socialismo en el Río de la Plata, 1830-1850. En: C. Illades y A. Schelchkov (Coords.), *Mundos posibles. El primer socialismo en Europa y América Latina* (pp. 273-307). México: El Colegio de México / Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa.







TEXTOS



# Una conferencia inédita de Francisco Romero: "El pensamiento de Ortega y Gasset"<sup>1</sup>

**Clara Alicia Jalif de Bertranou<sup>2</sup>**

Como sabemos, José Ortega y Gasset (Madrid, 1883-1955) visitó la Argentina en tres oportunidades, pero no fueron estadías fugaces, sino períodos prolongados, sobre los cuales hay abundante bibliografía, escrita desde aquel primer viaje hasta nuestros días. Nos referimos a las crónicas en las cuales se puede rastrear que el interés por el filósofo español fue pasando gradualmente de una euforia de grandes proporciones entre intelectuales y autoridades políticas y universitarias, hasta disminuir con el paso del tiempo, por motivos a los que cualquier interesado puede acceder.

Francisco Romero tuvo trato directo con Ortega, como lo tuvo parte de su círculo más cercano, fruto de esos tres viajes<sup>3</sup>. Así lo atestigua su *Epistolario* (cf. Romero, 2017), ya sea por cartas de él con Ortega o bien por comentarios con corresponsales sobre el pensador

---

<sup>1</sup> Conferencia dictada en la Asociación Cristiana de Jóvenes. Buenos Aires, 16 de septiembre de 1957.

<sup>2</sup> Profesora Consulta de la Universidad Nacional de Cuyo / CONICET. Contacto: <cajalif@gmail.com>

<sup>3</sup> Las fechas de los viajes fueron: 22 de julio de 1916 - 2 de enero de 1917; agosto de 1928 - enero 1929, y agosto de 1939 - 9 de febrero de 1942.

español. Y si en las cartas con algunos de esos corresponsales se constata una actitud a veces crítica, ácida y de decepción entre uno y otro de los interlocutores, cuando Romero publicó ensayos para referirse a él de modo directo, lo hizo con la mayor deferencia y en distintas oportunidades (Romero, 1931; 1936; 1953; 1956)<sup>4</sup>.

En el *Epistolario* se patentiza de modo íntimo y personal la desazón que la conducta oscilante de Ortega fue produciendo a lo largo de los años por las situaciones que atravesó España durante la Guerra Civil, el círculo del que se fue rodeando en su último viaje, y la personalidad del pensador, a estas alturas con estados depresivos sobre todo por su condición financiera en un ámbito donde ya no sentía mayor confianza por nadie. Jordi Gracia (2013) ha hablado de "un maestro tambaleante" a propósito de esta última estadía en Buenos Aires, para agregar inmediatamente: "(...) sugiero que Ortega cometió algunos errores de cálculo en la siempre calculadísima administración de su gestualidad pública, y que muchos de sus lectores y amigos sintieron desfallecer la confianza en el maestro histórico como maestro vigente" (p. 147). Sin embargo, Romero, a pesar de lo que se puede leer en su *Epistolario*, integró, por ejemplo, en 1955, después de la muerte del filósofo, el grupo promotor del Instituto Ortega y Gasset, junto a Victoria Ocampo, Elena Sansinena, Carmen Gándara, Guillermo de Torre, Jaime Perriau, Ángel Battistessa y Eduardo Mallea, entre otros (Campomar, 2016, p. 477). Aspectos que dejamos de lado, pues aquí nos referiremos a los dos más importantes escritos, que tituló "Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual" y "Ortega y la circunstancia española",

---

<sup>4</sup> En la sección Referencias y bibliografía, los datos sobre Romero referidos a sus primeros escritos acerca de Ortega los tomamos de William F. Cooper (1969). Aunque están incompletos, hemos tratado de verificar los registros y añadir lo faltante.

ambos incluidos en su libro *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos* (Romero, 1960).

El primero fue fruto de una conferencia que pronunciara en el Colegio Libre de Estudios Superiores al inaugurar un ciclo sobre "La personalidad, la obra y la influencia de Ortega y Gasset". Ciclo anunciado por el diario *La Nación* el 4 de abril de 1957 y exposición que fuera publicada primero en la revista *Cursos y Conferencias* (Romero, 1957).

Al hablar de la jefatura espiritual, que puso en paralelo con la personalidad de Benedetto Croce, afirmó que con el paso del tiempo llegaría el momento de imparcialidad y justicia para calibrar su altura intelectual y el respeto que debían tener "las colectividades cultas" para las "personalidades eminentes", pues la obra de Ortega no era solamente obra filosófica ni tampoco solamente obra escrita. Razón por la cual toda valoración debía considerar con equilibrio el conjunto total de su vida y realizaciones. La proximidad con Croce en la significación era, precisamente, por la huella que imprimieron en su país y en su época, así como el extendido influjo cultural. En este sentido es que Romero acuñó el concepto de "jefatura espiritual", no solo intelectual porque iba mucho más allá. Y esta afirmación entendemos que tiene su raíz en la concepción antropológica que tuvo nuestro autor, pues en el ser humano distinguió distintos estratos, desde la inmanencia hasta la trascendencia: cuerpo físico, ser vivo, psique, espíritu (Jalif, 1997; Naessens, 2004).

Dentro de los caracteres que advirtió en Ortega y para referirse a su condición de jefe espiritual, Romero (1960) señaló los siguientes: 1. *Universalidad*, en cuanto fue más que un filósofo, un pensador que irradió su acción hacia un abanico de múltiples prácticas atento a las cuestiones de actualidad en su país, pero

excediéndolo. 2. *Autoridad*, no solamente por su amplitud de saber e inteligencia, sino también por la "vocación íntima de mando". 3. *Actividad y energía* en cuanto capacidad realizadora o práctica de la cultura. Lo que sería, para Romero, un político de la cultura que en su hacer despliega ciertas estrategias en la promoción y ejecución de obras que movilizan las energías espirituales de su sociedad. 4. *Postura renovadora o reformadora*, en cuanto aportación de nuevos elementos o perspectivas sobre lo establecido, e inclusive cambios de orientación, en las cuales están implicadas las *revalorizaciones* en la mirada que se tiende sobre el pasado. Y en la visión del pasado, además de la que el propio Ortega tuvo, Romero expresa la suya, afirmando que en España había habido filósofos, "pero no una filosofía española, por lo menos hasta Ortega". En fin, que no pudo asentarse ni tomar cuerpo "una tradición filosófica nacional" (p. 28). Y sobre este punto, distingue entre "tradición" y "escuela". La primera, como una ancha avenida donde intervienen personalidades fuertes, con vocación de incitación a una vida más plena, signada por "un firme temple ético", que busca, flexiblemente, la verdad, con rectitud y decoro. A diferencia, la escuela supone la adhesión indefectible a la doctrina de un creador. Así, los creadores de tradición son "*fundadores*" en el sentido "pleno" de la palabra. Y para el caso de Ortega, Romero considera que se dan conjuntamente las dos vertientes: la de fundador y la de iniciador de una escuela, por eso, con él existe "una filosofía española" (p. 30), cuyos nombres son en su mayoría aquellos que participaron de la condición de "desterrados" (dentro o fuera de los límites geográficos del país), como Gaos, Morente, Xirau, García Bacca, Zambrano, Pescador, Ferrater Mora, Zubiri, y tantos más. Ejemplos del "impulso fundador". En suma y para cerrar este breve comentario, creemos que la caracterización que hizo Romero de Ortega fue sobre la base de las tres categorías que atraviesan su antropología, expuestas de

modo explícito en su *Teoría del hombre* (1952): trascendencia, intencionalidad y espíritu, especialmente la primera, como hemos señalado.

El segundo de los escritos aquí mencionados, "Ortega y la circunstancia española", apunta que de modo clarísimo se dio en el pensador el aforismo que forjó: "Yo soy yo y mi circunstancia". Una situación o estado particular, que a su vez engarzó en un marco más amplio, excediendo el orbe hispánico. A partir de esto Romero (1960) discurre sobre dos aspectos que le resultan inseparables: Ortega, por un lado, y, por otro, el contexto más amplio que le rodeó como sociedad, especialmente desde la vertiente intelectual. Aquí encuentra que fue un "desterrado de su verdadera patria espiritual, del «país filosófico» donde el filósofo tiene su natural residencia y se expresa en su espontáneo lenguaje" (p. 54). Pese a ello, la obra fue de gran magnitud en un medio árido, lleno de dificultades por motivos políticos y religiosos, tanto para pensar o filosofar, como para encarar empresas culturales. Ortega fue, pues, una bisagra en España y en América Latina. La crítica a su medio se convirtió en "un proyecto de intervención o programa", o, como dice Romero, en "una actitud de pensamiento militante, operante, reformista" (pp. 58 y 59). Pero para no extendernos demasiado en esta glosa, recogemos el rechazo de Romero a la falsa disyuntiva entre filósofo y escritor o persona de letras desde la que muchas veces se lo juzgó, adscribiéndoselo a esta última: "Ortega es, al mismo tiempo, gran filósofo y excepcional hombre de letras" (p. 40). Con su fallecimiento, como el Cid de la leyenda, ganaría nuevas batallas por las razones que lo convirtieron en un jefe espiritual (p. 42).

Ante estos temas que desarrolló por escrito, la conferencia que presentamos encaró otras consideraciones, si se quiere en un tono más general, aunque rescatando en buena medida lo ya



consignado, pero tocando puntos que no había mencionado en los escritos aludidos. Destinada a un público no especializado, el lenguaje es directo y de gestos amistosos para la figura homenajead. La idea de su desaparición tan reciente flotaba como algo imposible de suscitar acostumbamiento, especialmente por el "sello" que había impreso a la "cultura contemporánea". Esta situación creaba, para Romero, una dificultad con relación a la apreciación de conjunto de su obra y, más todavía, cuando el campo de sus meditaciones no se correspondía con el "repertorio filosófico clásico". Esta peculiaridad impone para Romero abordarlo en esa conferencia haciendo un rodeo con el fin de comprender mejor su personalidad.

Ante todo sitúa a Ortega como un filósofo del siglo XX frente a la situación de quienes filosofaron en el Renacimiento y en toda la modernidad, impedidos de hacerlo libremente por la presencia de una filosofía de cuño aristotélico-tomista que no cedía sus espacios. Pero al llegar los siglos XIX y XX se produjo el arraigo de quien filosofa en los claustros universitarios al imperar la filosofía moderna. Dice Romero: "La consecuencia fue que el filósofo casi se identificó con el profesor de filosofía. Nótese que era acaso el único creador intelectual al que no le quedaba otro camino, otra posibilidad profesional. (...) Únicamente el filósofo se veía constreñido a una sola aplicación profesional, la de la cátedra". Lo cual deriva en que el profesor de filosofía, además de enseñar, es un investigador crítico, con "funciones creadoras", salvo raras excepciones. Y Ortega había sido una feliz excepción dado que no se limitó a los claustros y sus inquietudes brotaron desde una necesidad íntima, así como desde las particularidades que le acompañaron. De esta manera, Ortega se inició, según Romero, a partir una disidencia profunda con su medio, venciendo el *statu quo*, y proyectándose hacia adelante, en una actitud que le acompañará como un designio: la elevación de la

cultura española para ponerla a la altura del resto de la europea más adelantada. En tal sentido y para hacer verdadera justicia con el filósofo, para nuestro autor hay que tener en cuenta dos cuestiones: "su faena de reformador" y su "función de jefe espiritual". Pero hay que tener presente también que estas dos cuestiones no se vinculan de modo mecánico, pues podría haber sido un reformador sin llegar a ser una verdadera guía en el espacio hispano. A ello agrega que fue el verdadero reorganizador de los estudios filosóficos en España, cuyo estado "era lamentable": "Ortega, no sólo inaugura la vida filosófica estricta, sino que, para hacerlo se convierte en algo más amplio que un filósofo o un profesor. Debe de atender a todo, y se erige en algo así como «la filosofía»".

A continuación Romero se refiere a aspectos nuevos, como hemos dicho: las notas propias de la filosofía orteguiana, previo realizar un breve pantallazo de la filosofía europea que llega hasta los días del pensador, con el fin de señalar que no cae en los extremos racionalistas o vitalistas. Sin embargo, siguiendo al propio Ortega, cree preciso aclarar en qué sentido se acerca al vitalismo, pues no se trata de una postura biologicista, ni tampoco la afirmación de la presencia de una "intuición irracional" al modo bergsoniano. Se trata, en suma, para Romero, de lo siguiente: "La filosofía que no acepta otro conocimiento teórico que el racional, pero cree indispensable poner en el centro del sistema ideológico el problema de la vida, que es el problema del sujeto pensante de tal sistema". En otras palabras: "La razón es función formal, sirve óptima e inevitablemente para conectar datos y sacar consecuencias; pero fracasa cuando, como en el racionalismo, se la utiliza para entender los contenidos, el ser mismo de los datos que maneja". De este modo, todos los recursos de los que dispone el ser humano para el conocimiento y la acción deben estar al servicio de la vida, incluida la razón misma. Ese es el

vitalismo de Ortega, que él se encarga de precisar no muy diáfananamente, según opinión de Romero, y sobre el cual nuestro filósofo guarda algunos reparos. Es la etapa del raciovitalismo, cuyo giro había comenzado desde los años '20 y llega hasta el fin de su producción.

Por otra parte, considera que en el pensamiento orteguiano la idea de las "generaciones" está al comienzo de sus meditaciones, según la fue perfilando en *El tema de nuestro tiempo* para adquirir mayor precisión en su obra *En torno a Galileo*. Dice Romero: "Para Ortega, el agente verdaderamente histórico no son los hombres como individuos, ni tampoco como masas continuas, sino los hombres como generaciones". Esto es, como "variedad humana desde la cual se siente la existencia de una manera determinada. Para cada generación, vivir es una faena de dos dimensiones, una de las cuales consiste en recibir lo vivido por la antecedente, y la otra en dejar fluir su propia espontaneidad". Evidentemente hay una tensión entre lo que se ha sido y lo que se puede llegar a ser, con lo cual se daría el proceso de continuidad y ruptura que el tiempo histórico implica. Y en ese discurrir hay prioridades de lo que debe realizarse perentoriamente, según la evaluación que efectúa cada generación. Desde el punto de vista filosófico, la prioridad estaba en la superación tanto del relativismo o escepticismo como del racionalismo. Explica Romero:

La nueva sensibilidad ostenta como su nota esencial la decisión de no olvidar que las funciones espirituales o de cultura son también funciones biológicas. La cultura no puede estar regida únicamente por sus leyes objetivas o transvitales, sino que, a la vez, está sometida a las leyes de la vida. Las dos instancias se complementan y corrigen. La vida inculta es barbarie; la cultura desvitalizada es bizantinismo.

Esa superación lleva, según nos dice, a "la doctrina del perspectivismo" o punto de vista. Es que la complejidad de la realidad nos obliga a conocerla por escorzos, dado que la perspectiva es parte de la misma realidad y no es una deformación sino una organización de lo que se tiene de ella: "La verdad integral, explica Romero, sólo se obtiene integrando las perspectivas, articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo, y así sucesivamente. Cada individuo es un punto de vista esencial. Cada vida es un punto de vista sobre el universo". Cuestión que recuerda lo que Leibniz expusiera en su *Monadología*, traída a colación en la conferencia que comentamos.

Para Romero, Ortega fue "un filósofo de la cultura y de la existencia humana". A propósito de ello, se detiene en lo que llama su "metafísica de la existencia humana". Nótese que dice "metafísica", como nivel más alto que la antropología.<sup>5</sup> Leemos:

En sus reflexiones sobre la vida humana, Ortega no se ha limitado a reunir los materiales para una concepción del hombre, sino que ha sentado las bases para una concepción general de la filosofía. Ha asignado jerarquía metafísica a su noción de vida humana y la ha convertido en el plano filosófico último y fundamental, en la plataforma a la cual todo debe ser reducido, que todo lo sustenta y a partir de la cual todo debe ser explicado.

Bien sabemos que concibió la vida como la realidad radical; esa realidad que no es una cosa, sino un hacerse en su circunstancia, con lo cual evitó los sesgos del idealismo y del realismo.

Ya para finalizar su conferencia, Romero se refiere brevemente al Ortega sociólogo y político tal como se lee en su

---

<sup>5</sup> Dentro de las repercusiones que el filósofo tuvo en Latinoamérica, el mismo año del fallecimiento de Romero el sacerdote chileno Hernán Larraín Acuña publicó un libro sobre la metafísica de Ortega (1962).

*España invertebrada* y en *La rebelión de las masas*. Y es allí donde advierte una otra peculiaridad ascendente del filósofo, aquel que logra elevar la sociología y hacerle ganar en profundidad.

Francisco Romero eludió el dogmatismo de escuela y quizá eso le hizo sentir mayor afinidad con Ortega. Igualmente que sus tareas tenían ciertas semejanzas. Este sería un paralelo digno de estudio, que dejamos a los especialistas. Mientras, refiramos las últimas palabras. El perspectivismo que ideó podía aplicarse a él mismo –a Ortega– al sobrevenir el cúmulo de estudios sobre su pensamiento, en los cuales cada uno optaría por una proyección diferente a partir de la arquitectura de su filosofía. Por estas razones creemos que colocó el elogio para cerrar con estas palabras: "(...) probablemente debemos reconocer en él la más robusta mente filosófica de cuantas se han expresado en nuestra lengua".

## Referencias y bibliografía

Campomar, Marta (2009). *Ortega y Gasset en la curva histórica de la Institución Cultural Española*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset.

Campomar, Marta (2016). *Ortega y Gasset. Luces y sombras del exilio argentino*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Castillo Ferrer, Carolina y Rodríguez Gutiérrez, Milena (Eds.) (2013). *Diez ensayos sobre Realidad*. Revista de Ideas. (*Buenos Aires, 1947-1949*). España: Fundación Francisco Ayala / Universidad de Granada.

Cooper, William F. (1969). La obra escrita de Francisco Romero. En: *Homenaje a Francisco Romero* (pp. 221-322). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía.

Etchecopar, Máximo (1983). *Ortega en la Argentina*. Buenos Aires: Institución Ortega y Gasset.

Gracia, Jordi (2013). Un maestro tambaleante: Ortega al fondo. En: C. Castillo Ferrer y M. Rodríguez Gutiérrez (Eds.). *Diez ensayos sobre Realidad*. Revista de Ideas. (Buenos Aires, 1947-1949) (pp. 147-166). España: Fundación Francisco Ayala / Universidad de Granada.

Jalif de Bertranou, Clara Alicia (1997). El hombre como destino de superación en Francisco Romero. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, (14), 115-127. Recuperado de: <https://bdigital.uncu.edu.ar/fichas.php?idobjeto=1629>

Larraín Acuña, Hernán (1962). *La metafísica de Ortega y Gasset. La génesis del pensamiento de Ortega*. Col. Idea del Hombre. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora.

Naessens, Hilda (2004). ¿Actualidad del pensamiento filosófico de Francisco Romero? Persona, trascendencia y valor. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, (21/22), 235-254. Recuperado de: [https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos\\_digitales/1163/naessenscuyo2122.pdf](https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/1163/naessenscuyo2122.pdf)

Ortega y Gasset, José (1944). *La rebelión de las masas* (7ª ed). Col. Austral. Buenos Aires / México: Espasa-Calpe Argentina, S. A.

Ortega y Gasset, José (1958). *Historia como sistema* (3ª ed. en castellano). Madrid: Revista de Occidente.

Romero, Francisco (1931). Al margen de *La rebelión de las masas*. *Sur*, Buenos Aires, 1(2), 192-205. Incluido en F. Romero (1947), *Filosofía de ayer y de hoy* (pp. 108-120). Buenos Aires: Argos.

Romero, Francisco (1936). Presencia de Ortega. *Sur*, Buenos Aires, 6(23), 11-19. Incluido en: F. Romero (1947), *Filosofía de ayer y de hoy* (pp. 98-107). Buenos Aires: Argos.

Romero, Francisco (1952). *Teoría del hombre*. Buenos Aires: Losada.

Romero, Francisco (1953). En los setenta años de Ortega. *Imago mundi*, Buenos Aires, 1(2), 69-72.

Romero, Francisco (1956). Ortega y el ausentismo filosófico español. *Sur*, Buenos Aires, (241), julio-agosto, 24-28.

Romero, Francisco (1956). Ortega y la circunstancia española. *La Torre*. Revista General de la Universidad de Puerto Rico, 4(15-16), julio-diciembre, 361-368. [Volumen de homenaje a Ortega]. Incluido en F. Romero (1960), *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos* (pp. 32-42). Col. Contemporánea. Buenos Aires: Losada.

Romero, Francisco (1957). Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual. *Cursos y Conferencias*, Buenos Aires, 26(276), 1-19. Incluido en: F. Romero (1960), *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos* (pp. 7-31). Col. Contemporánea. Buenos Aires: Losada, 1960.

Romero, Francisco (1960). *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos*. Col. Contemporánea. Buenos Aires: Losada.

Romero, Francisco (2017). *Epistolario (Selección)*. (Edición y notas de Clara Alicia Jalif de Bertranou. Introducción de Juan Carlos Torchia Estrada). Buenos Aires: Corregidor.

# El pensamiento de Ortega y Gasset<sup>1</sup>

**Francisco Romero**

La impresión de proximidad que nos proporciona una personalidad, un acontecimiento, un hecho cualquiera, no depende únicamente de su cercanía en el tiempo y en el espacio, sino también de su magnitud. No hago esta consideración para anotar lo próximo que lo sentimos a Ortega y Gasset, sino para destacar que su muerte, a pesar del tiempo transcurrido, sigue siendo un suceso inmediato; significa esto que no nos hemos acostumbrado todavía a la idea de su desaparición, que no nos hemos resignado a contar entre las vidas terminadas una vida que se prodigó en trabajos de tan elevada jerarquía y que impuso su sello en tantos aspectos de la cultura contemporánea.

Esta situación dificulta en extremo una apreciación de conjunto sobre su personalidad y su obra. Esta obra –lo único a que referiré en esta conferencia– ofrece muchos aspectos, ostenta una notable variedad y se resiste al encasillamiento. Si ciertos motivos preponderan tanto en ella que sólo dejaran a los demás un puesto secundario, la clasificación de Ortega sería relativamente sencilla. Pero no es así, y encontramos en él varios temas o direcciones de su actividad que pueden equipararse en el peso o el relieve. Desde

---

<sup>1</sup> Conferencia dictada en la Asociación Cristiana de Jóvenes, en Buenos Aires, el 16 de septiembre de 1957. Se ha realizado la transcripción textual de acuerdo con el original. El mismo consta de veintiún páginas mecanografiadas a doble espacio. Hay subrayados del autor, probables llamados de atención de algo que quería resaltar o bien no pasar por alto. [Nota de la editora, como las que se suceden en esta publicación].



luego, lo principal en Ortega, lo que le atribuye el puesto excepcional que ocupa, es la labor de pensamiento, su obra de pensador o de filósofo. Pero, aun así, aun reconocido esto, la índole de su aportación no queda bien definida, porque los temas más habituales de su meditación no han sido los temas del repertorio filosófico clásico, y hay además otros rasgos que lo singularizan, distinguiéndolo del tipo más corriente del pensador en nuestros días. Por todo esto, no es recomendable, al tratar de Ortega en conjunto, atenerse meramente a que es un pensador y examinar los temas de su pensamiento. Conviene aproximarse a él, no directamente sino un poco por circunvalación o rodeo, para prepararse a comprender algunas de las características más propias de su personalidad y su labor.

Indudablemente, Ortega ha sido un filósofo, un filósofo del siglo XX. El comportamiento del filósofo no ha sido siempre el mismo dentro de la sociedad. Para limitarme a la Edad Moderna, recordaré que el filósofo fue durante el Renacimiento un buscador y un aventurero; así Giordano Bruno, Campanella, Paracelso y tantos otros, errabundos por las ideas y por los países. Era el amanecer del pensamiento nuevo, y quienes encarnaban ese pensamiento buscaban su camino. En la etapa siguiente, en el siglo XVII, el filósofo es un investigador y un solitario, porque ya sabe su camino y le importa sobre todo avanzar con seguridad por él, esquivando los riesgos y eludiendo las persecuciones: ejemplos de esta actitud son Descartes, Spinoza y Leibniz. En el subsiguiente período, el siglo XVIII, la Ilustración, la situación ha cambiado y la tarea consiste en hacer triunfar, en imponer públicamente los niveles de conciencia obtenidos durante los siglos anteriores, reconstruyendo toda la vida sobre bases modernas: esta es la faena que echan sobre sí las figuras más representativas del siglo XVIII, Lessing, Hume, Voltaire, Diderot,

Rousseau, pensadores políticos porque el siglo era político. Hasta ese momento, algunos filósofos fueron profesores universitarios, pero no los más caracterizados, no los verdaderos creadores del sistema ideológico moderno: Bacon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Hume...

El arraigo del filósofo en la Universidad, la relación normal y continua entre la cátedra y la meditación filosófica es cosa del siglo XIX y del nuestro, y no ocurrió durante los siglos anteriores. La razón es muy sencilla. La Universidad fue la sede durante toda la Edad Media de una doctrina filosófica –basada principalmente en Aristóteles y en Sto. Tomás– que no podía consentir en ser reemplazada pacíficamente por otra. Durante la Edad Moderna, la nueva filosofía se constituye al margen de las Universidades, y sólo lentamente, y a veces con violentos esfuerzos, penetra en ellas. De aquí que los filósofos propiamente dichos, los que pensaban por su cuenta, debieran mantenerse alejados de las aulas. A fines del siglo XVIII y sobre todo a principios del XIX la situación cambió y la filosofía moderna se impuso y llegó a ser la filosofía admitida, con asiento fijo en las Universidades. La consecuencia fue que el filósofo casi se identificó con el profesor de filosofía. Nótese que era acaso el único creador intelectual al que no le quedaba otro camino, otra posibilidad profesional. El hombre de vocación literaria podía ser un libre escritor: el jurista, el científico, etc. tenían posibilidades profesionales extrauniversitarias. Hasta el historiador podía hallar acomodo en los archivos y las cancillerías. Únicamente el filósofo se veía constreñido a una sola aplicación profesional, la de la cátedra. Desde comienzos del siglo XIX, las escasas excepciones de filósofos que no han sido profesores están siempre justificadas por muy especiales razones.

Esta situación ha configurado el tipo del filósofo, en nuestros días, como un profesor que no se limita, como los demás, a conocer

y enseñar su disciplina, sino que trabaja activamente en ella, en función creadora o histórico-crítica. A este relieve externo corresponde por lo común una disposición íntima que consiste en afrontar un determinado elenco de problemas, considerados como los fundamentales: el del conocimiento, el metafísico, el ético, el estético, etc.

Aceptado que Ortega es ante todo un filósofo, surge al instante que no se acomoda ni a aquella situación externa, ni a la íntima que la acompaña. Aunque ha sido sin duda un profesor, y de extraordinarias calidades, no ha realizado su obra en aquel encierro en los recintos académicos que es de regla para el profesor. Y si recorremos sus escritos, encontramos que muchos temas tienen en ellos mucho más espacio del concedido a los problemas filosóficos clásicos.

Para explicarnos estos desajustes, deberemos acudir a las propensiones personales del mismo Ortega, pero creo yo que acaso nos los justifiquen mejor ciertas circunstancias que han reforzado y puesto en movimiento esas propensiones.

Ya vimos que el tipo del filósofo actual, del filósofo-profesor, aparece al aceptar la sociedad, por medio de sus instituciones y acogiéndola en ellas, la filosofía que se venía gestando desde el Renacimiento. Esto suponía, además, cierta situación social general respecto a la cultura moderna, por una parte de tolerancia mutua, de respeto a la libertad de conciencia, de pacífica discusión de tesis, opiniones y creencias, sin violencias de los sectores ni imposiciones por parte de las autoridades religiosas o civiles; por otra parte, de acogimiento firme de ciertos resultados filosóficos y científicos. Esta situación no existía en España, aunque era normal en casi toda Europa, al advenimiento de Ortega. Si Ortega hubiera asumido la

actitud que era ya habitual para el filósofo, la del filósofo-profesor, hubiera acaso sido un filósofo al estilo de los filósofos franceses o alemanes, y probablemente a la altura de los más renombrados. Pero no hubiera cumplido la función que las circunstancias y su comprensión de su propio deber le imponían. Para entender su implantación en el momento histórico que le tocó vivir, hay que acudir al recuerdo de otros hombres de pensamiento que llevaron adelante, además de su creación personal, una tarea múltiple y fecundísima que repercutió profundamente en su contorno. Desde luego, hay tales diferencias entre Ortega y Diderot, por ejemplo, que parece absurdo aproximar sus nombres, y sólo los acerco para hacer notar que la larga consagración de Ortega a la realización de muchas empresas de cultura relativamente impersonales guarda algún parecido con el sacrificio heroico de Diderot a la Enciclopedia, que le tomó treinta años de su vida y le significó incontables esfuerzos y amarguras; ambos, además, irradiaron incitaciones y estímulos a su alrededor sin tasa ni descanso.

Con estas consideraciones no se intenta justificar lo que Ortega no haya hecho, tarea ociosa en vista de lo mucho que hizo, sino más bien ayudar a la comprensión de su tipo de personalidad y del carácter de su obra. Los filósofos que fueron sus coetáneos, aun los más innovadores, se adaptaron a una situación que encontraron hecha y les pareció en general satisfactoria, y dentro de ella realizaron su labor de pensamiento. Ortega inicia su carrera y la prosigue por largos años de manera completamente distinta. Su punto de partida es una disidencia completa con su ambiente. Tal disidencia no se queda en lamentaciones y reproches, sino que origina de inmediato un propósito de reforma, emprendido de varias maneras, todas ellas activas y enérgicas. Su vocación de filósofo se acompaña desde entonces con la conciencia de una misión, con el

designio militante y planeado de trabajar por la elevación de la cultura española para emparejarla con la vigente en los países más adelantados de Europa. El largo desencuentro con Unamuno es una de las consecuencias de esa misión europeizante que se atribuyó. Y también, en parte por lo menos, nace de ahí cierta entonación muy personal que abunda en sus escritos y que con frecuencia nos choca cuando los leemos en frío. Es que, por lo regular, no se limita a exponer, a decir algo para que se sepa, sino que procura mover los ánimos, estimularlos, proyectarlos en determinado sentido; y aun se explica esa punta de mal humor, esas salidas un tanto agrias, que suelen brotar de comparar el nivel existente en sus auditorios con el que él desea y considera que debe ser alcanzado.

Cualquier estimación justiciera de la personalidad y la obra de Ortega, en mi opinión, deben tomar en cuenta ante todo dos cosas:

Primero, esta conciencia de misión, esta faena de reformador que echó sobre sí, y que cumplió de manera admirable, sin reparar en esfuerzos ni sacrificios; quien aspire a justipreciar su legado espiritual, debe contar con él muchos aspectos favorables de la espiritualidad española que fueron suscitados y adoctrinados por él, posibilitados por su incansable empeño en modernizar, agilizar y depurar la vida de su país.

En segundo lugar, la función de jefe espiritual que las circunstancias y su carácter y virtudes le impusieron. Esta función se relaciona estrechamente con la anterior, pero de ninguna manera se identifica con ella. Podría Ortega haber sido un hombre persuadido íntimamente de su misión reformadora y de haberse consagrado constantemente y aun ardientemente a ella, sin pasar de ser un elemento más o menos eficaz en la tarea reformadora, un meritorio

obrero de la reconstrucción de la cultura española. Pero llegó a ser mucho más. Poco a poco ocupó el centro en la vida espiritual de la Península e irradió desde esa posición céntrica hacia todos los ámbitos de la cultura hispánica. En una conferencia que dicté este año en el Colegio Libre de Estudios Superiores, me detuve en este aspecto, y no insistiré sobre él aquí, aun cuando he debido recordarlo para no omitir un punto importante.

Debe agregarse a esto su aplicación a la faena de organizar los estudios filosóficos en España. El estado lamentable de estos estudios es bien conocido, y no desmienten esta apreciación la existencia de algunas personalidades meritorias. No había un conocimiento ajustado de lo que se realizaba en filosofía en el mundo; una de las figuras más importantes de la filosofía española era Don Nicolás Salmerón, que creo fue el antecesor de Ortega en la cátedra de Metafísica. Salmerón había sido presidente de la República y era el jefe de un partido político; además dirigía un estudio de abogado que lo ocupaba mucho. Puede imaginarse qué concentración intelectual estaba en condiciones de conceder a la filosofía este hombre, por cierto admirable desde muchos puntos de vista. Ortega, no sólo inaugura la vida filosófica estricta, sino que, para hacerlo se convierte en algo más amplio que un filósofo o un profesor. Debe de atender a todo, y se erige en algo así como "la filosofía".

La temática de la meditación de Ortega, en mi opinión, se puede referir a dos grandes claves. Una es la situación de España. Esta situación, no la mera situación española sino la de él en España, su articulación con su contorno, tienen mucho que ver con su conciencia de una misión, con la jefatura que asume, con la índole de muchos de los asuntos que afronta (en primer lugar todos los tocantes de algún modo a España), y, sin duda en parte, con la

multiplicidad de preocupaciones, con un designio sentido como obligación de cubrir vastas áreas del paisaje intelectual. La otra clave es la situación del pensamiento europeo en el instante en que él se incorpora a ese pensamiento. Hablaré de este segundo punto, para pasar al sucinto examen de sus ideas que me permite el tiempo concedido para esta exposición.

Ortega perfecciona su formación en Alemania cuando se ha cumplido la restauración filosófica, bajo la consigna de la vuelta a Kant. El jefe de ese movimiento fue, como se sabe, Hermann Cohen, con quien Ortega estudió en Marburgo. Pero ese movimiento filosófico sólo podía tener el carácter de un preámbulo; era, literalmente, una restauración, y ya sabemos que toda restauración es apenas un intervalo, un episodio que pronto queda atrás. Mientras se cumplía y agotaba esa restauración, aparecía otro movimiento, el de la llamada filosofía de la vida, cuyo principal inspirador era Nietzsche, pero que manifestaba vertientes muy distintas en otros pensadores. Uno de los críticos de entonces, Müller-Freienfels, dedicó un libro (que yo reseñé aquí) señalando la contraposición entre la llamada filosofía de la vida y las corrientes de tipo clásico y habitual<sup>2</sup>. Había, según él, una filosofía de la vida que era también filosofía como vida, y una filosofía de la ciencia que era también filosofía de la ciencia. La filosofía de la vida, en Nietzsche y en sus secuaces, se deja definir brevemente como un ataque contra la preeminencia de lo espiritual, para poner lo vital en el puesto de preferencia. En esta línea, las teorizaciones insisten en motivos diferentes. Para Klages, la oposición es entre alma y espíritu; para

---

<sup>2</sup> Cfr. F. Romero (1936). R. Müller-Freienfels y los valores. *Verbum* (Buenos Aires), año 26, n° 83, febrero 1936, pp. 6-16. Incluido en: *Filosofía contemporánea. Estudios y notas*. Buenos Aires: Losada, 1941.

Spengler, el principio nietzscheano de la voluntad de dominio se convierte cínicamente en un impulso de rapiña y de violencias; en Bergmann, lo vital, identificado con lo femenino; en Teodoro Lessing, en forma por cierto harto curiosa, lo espiritual es lo negativo y destructor, es lo propio del Occidente, y se contrapone a la sana y leal entrega del Oriente a las fuerzas de la vida...

Ortega no cae en los extremos de estos pensadores unilaterales; su afiliación a Nietzsche se compensa con otra más reposada a Simmel. Si coincide con Nietzsche en la afirmación del valor vital, se aproxima a Simmel en muchos puntos de su teoría de la cultura, en la sobreestima del momento subjetivo respecto al objetivo, en la atribución de una ilimitada generosidad a la vida, que sólo se realiza al derramarse y salir de sí, que es siempre más vida y más que vida. Al asentir a esta segunda fórmula –la vida es siempre más que vida– corrige fundamentalmente lo que pudiera haber habido de angosto en su vitalismo, elude el peligro –que tantas veces bordea– de reducir el vitalismo a mero biologismo.

No se puede ignorar en Ortega cierta ambigüedad en el empleo del concepto de vida, ambigüedad que suele darse también en Nietzsche y en casi todos los vitalistas contemporáneos. La palabra vida significa, por lo menos, dos cosas muy diferentes: la vida orgánica o biológica, y el complejo de lo que se denomina vida humana. En Ortega se distinguen las dos instancias por lo general, pero a veces hay indecisión o transiciones de la una a la otra. Algunas indicaciones o reproches concernientes a este punto parece responder en un notable ensayo de 1924, titulado "Ni vitalismo ni racionalismo". En este ensayo ha de destacarse algo interesante para la actitud de Ortega: su convicción de que a partir de entonces correspondía una expresión más técnica y ceñida de sus ideas filosóficas. "No hay más remedio –dice– que irse acercando cada vez



más a la filosofía –a la filosofía en el sentido más riguroso de la palabra. Hasta ahora fue conveniente que los escritores españoles cultivadores de esta ciencia procurasen ocultar la musculatura dialéctica de sus pensamientos filosóficos tejiendo sobre ellos una película con color de carne. Era menester seducir hacia los problemas filosóficos con medios líricos... Es pues buen tiempo para dar el segundo paso y comenzar a hablar de filosofía filosóficamente".

El objeto de ese trabajo, dice, es salir brevemente al paso de una de estas confusiones o malas inteligencias con que suele interpretarse la ideología filosófica deslizada subrepticamente por él en casi todos sus ensayos. Y como se la califica de vitalismo, quiero aclarar en qué sentido se le pueda aplicar legítimamente tal denominación.

La palabra vitalismo se emplea para caracterizar ciertas modalidades de la ciencia biológica, cuando se considera que los hechos orgánicos son irreductibles a los fenómenos físico-químicos. Pero esto no tiene que ver con la filosofía. Desde el punto de vista filosófico, se puede entender por vitalismo:

1. La teoría del conocimiento según la cual el conocer es un puro fenómeno biológico, regido por las leyes de adaptación, lucha por la vida, mínimo esfuerzo, economía, etc. (Avenarius, Mach).
2. La filosofía que declara no ser la razón el modo superior de conocimiento, sino que cabe una relación más próxima entre el sujeto y la realidad, una relación inmediata. El mayor representante de esta concepción es Bergson, según el cual el conocimiento metafísico se obtiene, no por intelección ni razonamiento, sino por una intuición irracional.

3. La filosofía que no acepta otro conocimiento teórico que el racional, pero cree indispensable poner en el centro del sistema ideológico el problema de la vida, que es el problema del sujeto pensante de tal sistema. De esta suerte pasan a ocupar un primer plano las cuestiones referentes a la relación entre razón y vida, apareciendo con toda claridad las fronteras de lo racional, breve isla rodeada de irracionalidad por todas partes. La oposición entre teoría y vida resulta así precisada como un caso particular de la gigantesca contraposición entre lo racional y lo irracional.

Ortega expresa terminantemente que, de las acepciones de la palabra vitalismo indicadas, sólo esta última conviene al sistema de ideas expuesto o sugerido por él. Por lo tanto, ni adhiere al vitalismo biologista en la forma en que algunos querían fundar el conocimiento sometiéndolo a las leyes biológicas, ni es partidario de una filosofía que sostenga, como la de Bergson, la incapacidad de la razón para el saber último, admitiendo que ese saber se logra por una intuición viva, por una compenetración simpática entre sujeto y objeto.

Su propia ideología no va contra la razón, que juzga la única capacidad de saber y de teoría. Pero va, eso sí, contra el racionalismo. Y, en una serie de finos análisis, realiza una limpia disección de la razón, en cuyos detalles no puedo entrar. En resumen, se trata de esto: La razón es función formal, sirve óptima e inevitablemente para conectar datos y sacar consecuencias; pero fracasa cuando, como en el racionalismo, se la utiliza para entender los contenidos, el ser mismo de los datos que maneja. Del uso formal o lógico de la razón no se puede prescindir; en cambio, el racionalismo, al pretender que la razón nos informe sobre la sustancia o materia o ser último de la realidad, abusa de ella porque la aplica a una función que no es la que le corresponde.

No dispongo de tiempo para sopesar la importancia de este trabajo. Baste anotar que la contraposición entre razón y realidad ha pasado a ser uno de los asuntos principales de la filosofía actual, y que la contribución de Ortega lo empareja con notables investigadores muy representativos de la hora. Casi toda la obra de un pensador tan renombrado como Meyerson versa sobre este punto, y sus resultados son singularmente semejantes a los del pensador español. Y a propósito de este filósofo tengamos en cuenta lo siguiente: descubrió e hizo suya esta veta, persiguiéndola a lo largo de cinco o seis densos volúmenes, mientras que Ortega afrontó el asunto en una monografía. Meyerson, podríamos decir, es el filósofo del tema único o de la idea única; Ortega es un filósofo de muchos temas, de ideas innumerables. Limitándonos a este respecto, creo yo que sería unilateral decir que uno de estos tipos de filósofos sea superior al otro. Dada la índole de la problemática filosófica, tanto la mente concentrada en una cuestión única como la prodigada en abundantes cuestiones pueden alcanzar el más alto rango.

Ese trabajo es, como dije, de 1924, y recoge algunas críticas o reparos formulados a los escritos de Ortega. Ha de suponerse que, principalmente, a las meditaciones que, bajo el rubro de *El tema de nuestro tiempo*, había publicado un año antes, en 1923, juntamente con dos ensayos más, uno sobre "El ocaso de las revoluciones", y otro sobre "El sentido histórico de la teoría de Einstein". *El tema de nuestro tiempo*, ampliación de la lección inaugural de su curso de 1921-22, da por primera vez forma compacta a lo que había pensado hasta entonces, y contiene, como indicaciones o sugerencias o como desarrollos, muchas de las ideas que habían de seguir siendo los núcleos de su reflexión. Conviene, pues, que nos detengamos en las tesis del libro.

"El tema de nuestro tiempo", para Ortega, "consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo. ... La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir (esto es, invertir) la relación, y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética quienes han de servir a la vida".

En esta conferencia, yo me limito a exponer las ideas de Ortega, acompañándolas cuando más de las indicaciones que me parecen pertinentes para su comprensión. Me abstengo, por lo común, de toda observación crítica, por la brevedad del tiempo disponible y por no ocupar la atención de ustedes con mis ideas propias, ya que han venido a oír hablar de las de Ortega. Sin embargo, en este momento quiero hacer una excepción, y anotar una dificultad que me parece importante, no tanto porque no se pueda salvar, pues resulta notablemente atenuada en otros pasajes del libro que considero, sino porque creo que de ella se debe partir para tomar posición frente a la cuestión propuesta. Según la frase citada en último término, la misión de nuestro tiempo sería precisamente supeditar la cultura a la vida, englobando en la cultura la razón, el arte, la moral, etc. La dificultad la veo así, y depende de la duplicidad ya anotada del término vida. Si por vida se entiende la mera vida orgánica o biológica, la que compartimos con el animal y aun con la planta, no me parece que sea lícito decir que debemos supeditar a ella la cultura. Si por vida se entiende la vida propiamente humana, esa comprende toda la existencia del hombre, esto es, tanto su vida orgánica o biológica como su vida cultural; la vida cultural es parte inseparable y esencial de toda existencia humana y aun lo que la define como tal. Decir, pues, que la cultura debe supeditarse a la vida humana, envuelve por lo menos una patente oscuridad, porque significaría que la cultura debe supeditarse a un conjunto dentro del cual es ella precisamente lo más importante y característico. Dentro

de poco espero exponer mis puntos de vista sobre este asunto, y ahora me limito a esta observación sucinta y de paso.

El comienzo de la discusión emprendida por Ortega está en la idea de las generaciones. Todos saben la importancia que tiene este tema en su pensamiento, la novedad y hondura de sus reflexiones sobre el asunto y su repercusión. Quienes deseen ponerse en claro sobre este apartado de la reflexión orteguiana deben acudir a la excelente monografía de Julián Marías, titulada *El método histórico de las generaciones*. En este trabajo, con su admirable devoción hacia su maestro, Julián Marías examina las distintas aportaciones de Ortega a la teoría generacional, cuya primer formulación expresa encuentra en *El tema de nuestro tiempo*, y su elaboración más completa y madura en el libro *En torno a Galileo*. Para Ortega, el agente verdaderamente histórico no son los hombres como individuos, ni tampoco como masas continuas, sino los hombres como generaciones. "Las variaciones de la sensibilidad vital que son decisivas en la historia –dice– se presentan bajo la forma de generación. Una generación no es un puñado de hombres egregios, ni simplemente una masa; es como un nuevo cuerpo social íntegro, con su minoría selecta y su muchedumbre, que ha sido lanzado sobre el ámbito de la existencia con una trayectoria vital determinada. La generación, compromiso dinámico entre masa e individuo, es el concepto más importante de la historia, y por decirlo así el gozne sobre el que ésta ejecuta sus movimientos... Una generación es una variedad humana; cada generación representa una cierta altitud vital desde la cual se siente la existencia de una manera determinada. Para cada generación, vivir es una faena de dos dimensiones, una de las cuales consiste en recibir lo vivido por la antecedente, y la otra en dejar fluir su propia espontaneidad".

En las épocas hay una anatomía o topografía jerarquizada, cierto orden en las funciones, una de las cuales son primarias respecto a otras, que son secundarias y dependen de ellas. Las funciones primarias son las más ágiles y en ellas se manifiesta al estado naciente la nueva situación; son las funciones del pensamiento, la ciencia, y a ellas debemos mirar para saber lo que serán a continuación las funciones secundarias, como la política. "De lo que hoy se empieza a pensar, depende lo que mañana se vivirá en las plazuelas". Auscultando los órganos cuya función se adelanta a otras más concretas y generalizadas, se podrá percibir lo que serán éstas no mucho después, y podremos prepararnos para lo que sobrevendrá, para lo que en ese terreno será el papel de la nueva generación. Como se ve, hay una asignación de ocupación específica a cada generación, y también la afirmación de que la tarea generacional puede ser prevista, por lo menos apenas se haya dibujado en las zonas más altas del pensamiento y de la teoría.

La faena que Ortega atribuía a la generación a la que se dirigía alrededor del 1920, a la generación juvenil de entonces (pues el texto es reelaboración de una lección universitaria), ya ha sido recordada con sus propias palabras: "Someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo". Tal faena se le presentaba como la búsqueda de un nuevo camino, como el hallazgo y establecimiento de una nueva situación que fuera la justa y debida, apartándose de las dos vigentes entonces y evitando los inconvenientes de ambas. Esas situaciones que debían ser superadas eran el relativismo y el racionalismo.

El relativismo es la renuncia a la verdad; todo relativismo es escepticismo. El relativismo, en cualquiera de sus formas, sostiene que las verdades de la ciencia y sobre todo las de la filosofía sólo valen para determinado tiempo, que están fatalmente adscriptas al

grupo de hombres que las ha profesado. La verdad como tal no existe; no hay más que verdades relativas a la condición de cada sujeto. Así se dice. Pero esta renuncia a la verdad no es tan sencilla como parece a primera vista. El hombre ha tenido siempre fe en la verdad; esto es un hecho radical, y si suprimimos esa creencia, la vida humana queda convertida en algo absurdo e ilusorio. Pero, por otra parte, no se puede de hecho suprimir esa creencia, porque el relativismo es una postura que pretende ser justificada, verdadera, que supone por tanto la fe en la verdad. Este relativismo o escepticismo que debe ser superado ha sido una de las típicas emanaciones del siglo XIX.

Al escepticismo relativista se opone el racionalismo, tendencia antagónica que ha sido la convicción ideológica capital del alma europea desde el Renacimiento. Así como el escepticismo relativista pone la vida mudable por encima de la inmutable verdad, así el racionalismo ponía la verdad, como firme producto de la razón, por encima de la vida. Como este logro tiene que ser único, absolutamente idéntico de un sujeto al otro, no se imaginó un ente sobreindividual que fuera portador y agente: la razón; con ella la realidad humana quedaba escindida: de un lado, todo lo vital y [lo que] concretamente somos, nuestra realidad palpitante e histórica; del otro, ese núcleo racional, ajeno a las vicisitudes propias de la vitalidad, espectro irreal que se desliza inmutable a lo largo del tiempo.

El racionalismo, inaugurado por Descartes, no fue meramente un nuevo sistema filosófico, sino la aparición de una sensibilidad nueva, que se difundió e impuso en todas partes. El racionalismo en derecho y en política exige una ordenación puramente intelectual y geométrica de la sociedad. En el mismo volumen, según dije, se halla uno de los trabajos más representativos

de Ortega, intitulado "El ocaso de las revoluciones", donde, tras precisar lo que significa en rigor una revolución, promulga que ya no habrá verdaderas revoluciones en Europa. Su parecer es que las revoluciones típicas son productos de la concepción racionalista, del extremismo racional que aspira a una reorganización social únicamente atendida a los módulos de la razón; al ocaso del racionalismo corresponde, como parcial consecuencia, el ocaso de las revoluciones.

La integración de vida y cultura (o de vitalidad y razón, que viene a ser lo mismo) se alcanza meditando sobre la índole de la existencia humana. El racionalismo se queda con la verdad, pero renuncia a la vida. El relativismo se queda con la vida, pero renuncia a la verdad. Tanto una posición como la otra son unilaterales, importan una insoportable mutilación. No puede hablarse de una vida humana a la que se ha amputado el órgano de la verdad, ni de una verdad que para existir necesita desalojar la fluencia vital. Pero si se contempla atentamente la estructura de la vida humana, se advierte una solución satisfactoria para el dilema. Si examinamos el pensamiento, vemos que nace como necesidad vital del individuo, sometido a la ley de la utilidad subjetiva, pero que, por otro lado, consiste precisamente en una adecuación a las cosas y se somete a la ley objetiva de la verdad. Igual ocurre con la voluntad: las voliciones brotan del centro subjetivo y aun de las profundidades orgánicas, pero nuestra decisión nace cuando, entre los propósitos en pugna, uno nos ha parecido el mejor; de esta suerte, todo querer es constitutivamente un querer hacia lo mejor que en cada situación puede hacerse. Por lo tanto, sólo hemos quedado satisfechos con nosotros mismos, sólo hemos querido plenamente y sin reservas cuando nos parece habernos adaptado a una norma de la voluntad



que existe independientemente de nosotros, más allá de nuestra individualidad.

Como esta situación se repite en todo lo específicamente humano, en lo estético, en lo religioso, etc., podemos generalizar que lo propio de estos fenómenos es el dualismo, la doble polaridad; por una parte son producto espontáneo del sujeto viviente y por otra apuntan a un régimen y ley objetivos. Ello nos permite comprender la índole de lo que se llama la cultura. Es un conjunto de funciones vitales, de hechos subjetivos o intraorgánicos, que cumplen leyes objetivas, que llevan en sí mismos la exigencia de adecuarse a un orden transvital. Lo espiritual, por tanto, no es una cosa, sino una cualidad que consiste en tener un sentido, un valor propio. No hay cultura sin vida, no hay espiritualidad sin vitalidad. La nueva sensibilidad ostenta como su nota esencial la decisión de no olvidar que las funciones espirituales o de cultura son también funciones biológicas. La cultura no puede estar regida únicamente por sus leyes objetivas o transvital, sino que, a la vez, está sometida a las leyes de la vida. Las dos instancias se complementan y corrigen. La vida inculta es barbarie; la cultura desvitalizada es bizantinismo.

Aunque la cultura [sic], la razón existía antes de Sócrates, fue él quien la descubrió. Sócrates fue el primero en advertir que la razón es un nuevo universo. El tema del tiempo de Sócrates fue desalojar la vida espontánea para reemplazarla por la razón. Nuestra misión es contraria a la suya; consiste en descubrir que la razón es una forma y función de la vida, un instrumento biológico y nada más. La razón abstracta y centrada en sí misma, la razón pura, debe ceder su imperio a la razón vital. Los valores culturales no han muerto, pero han cambiado de rango, porque se ha descubierto un nuevo valor fundamental, el valor vital.

La confrontación del relativismo subjetivista con el racionalismo absolutista, y la refutación de ambos por unilaterales e insuficientes, deja el campo libre para otra actitud, que importa uno de los centros del pensamiento de Ortega: la doctrina del perspectivismo o del punto de vista. El sujeto no es un medio transparente, idéntico e invariable en cada unidad; pero tampoco su recepción de la realidad produce en ella falsificaciones, deformaciones. Su función es selectiva. Cada sujeto aprehende ciertos aspectos de las cosas e ignora otros. La realidad cósmica es tal que sólo puede ser conocida bajo determinada perspectiva, de manera que la perspectiva es uno de los componentes de la realidad, y lejos de ser su deformación es su organización. "Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica –dice– es un concepto absurdo". La verdad integral sólo se obtiene integrando las perspectivas, articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo, y así sucesivamente. Cada individuo es un punto de vista esencial. Cada vida es un punto de vista sobre el universo. –Esto recuerda inevitablemente un notable pasaje de la *Monadología* de Leibniz que reza así: "Y así como una misma ciudad, vista por diferentes partes, parece completamente otra y como multiplicada en perspectiva, del mismo modo sucede que, por la multiplicidad infinita de las sustancias simples (las mónadas), existen como otros tantos universos diferentes, los cuales, sin embargo, sólo son las perspectivas de uno solo, según los diferentes puntos de vista de cada mónada". Sabida es la admiración de Ortega hacia Leibniz y su perspicacia al destacar su inagotable grandeza. Lo ha estudiado sin descanso, y está anunciada una obra póstuma suya sobre el enorme

filósofo del siglo XVII, cuya aparición esperamos con apasionado interés<sup>3</sup>.

La predilección de Ortega por los asuntos concernientes a la cultura y al hombre es evidente. Es ante todo un filósofo de la cultura y de la existencia humana. De las importantísimas derivaciones de su pensamiento hacia temas especiales de la cultura, arte, ciencia, religión, técnica, etc., no puedo tratar ahora. Tampoco de sus riquísimas aportaciones sobre lo ceñidamente humano, en sentido psicológico, caracterológico, axiológico, etc., con alguna excepción, pues no es lícito dejar pasar sin mención su *Rebelión de las masas*. Debemos concentrar la mirada en las cuestiones de más amplio radio, y principalmente en su doctrina del hombre y en la base más extensa y profunda de su filosofía, lo que podría denominarse su metafísica de la existencia humana.

Comencemos por lo referente al hombre, por lo que podría llamarse su antropología filosófica. Uno de esos textos fundamentales sobre este asunto se halla en el volumen V de *El Espectador*. Comenzó Ortega la publicación de *El Espectador* en 1916, y en sus siete u ocho volúmenes están algunos de sus trabajos más personales y sugestivos. Su propósito al iniciar esta serie era ante todo buscar una conexión con quienes más asiduamente seguían su pensamiento. En la especie de prólogo que le antepuso decía: "es una obra íntima para lectores de intimidad, que no aspira ni desea 'el gran público', que debería, en rigor aparecer manuscrita". Es significativo que la primera meditación de *El Espectador* se intitula "Verdad y perspectiva", y en ella se transcribe el pasaje de Leibniz que he citado

---

<sup>3</sup> El libro al que alude es el póstumo: Ortega y Gasset, José (1958). La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Biblioteca de la Revista de Occidente. Buenos Aires: Emecé Editores.

hace un momento. Ortega creía, como casi todos los filósofos contemporáneos, que Kant es el episodio filosófico decisivo para la época moderna, y que de él se debe partir; pero es indudable que sus mayores simpatías iban hacia Leibniz, en quien acaso entendía encontrar más sustancia todavía actual y aprovechable que en cualquier pensador moderno.

El texto sobre el hombre, contenido en el quinto *Espectador*, se da como referencia y corrección al resumen periodístico de una conferencia suya sobre Antropología Filosófica; la fecha es 1924. En el hombre distingue tres zonas o tres planos, el de la vitalidad, el del alma y el del espíritu. La vitalidad o alma carnal es el cimiento y raíz de nuestra persona. En la vitalidad se funden radicalmente lo somático y lo psíquico, lo corporal y lo espiritual, que de ella emanan y se nutren. Cada uno de nosotros es ante todo una fuerza vital: mayor o menor, rebosante o deficiente, sana o enferma. Lo más personal de la persona es el espíritu, lo más personal pero no lo más individual. El espíritu es el conjunto de los actos íntimos de que cada cual se siente responsable; son actos típicamente espirituales los de la voluntad y los del pensamiento. El espíritu es el yo, pero no es el alma, la cual constituye un ámbito intermedio entre la vitalidad y el espíritu, zona más clara que la de la vitalidad pero menos que la del espíritu, donde se dan los sentimientos y emociones, los deseos, los impulsos y apetitos. El alma es un recinto cerrado, el dominio privado de cada individualidad; en cambio, tanto la vitalidad como el espíritu se derraman hacia fuera y establecen una comunidad entre los individuos, mediante lo que llama Ortega, sintéticamente, la orgía y la ciencia, esto es, los fenómenos de comunicación o fusión cósmica o sensual, para la vitalidad, y los hechos de coincidencia y universalidad en que el entendimiento y la voluntad funcionan según normas objetivas y válidas absolutamente para todos. –

Posteriormente, en uno de sus trabajos más considerables y de mayores aspiraciones teóricas, *Historia como sistema*, la imagen del hombre se construye sobre todo en vista de su hacerse, de su dinamicidad. El hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. No es cosa ninguna, sino un drama, un continuo acontecimiento. Es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera. El hombre no es sino lo que va siendo, y va siendo esto y lo otro. Pero el concepto de ir siendo es absurdo; promete algo lógico, y resulta, al cabo, perfectamente irracional. Este ir siendo es lo que llamamos vivir. No digamos, pues, que el hombre es, sino que vive. El hombre carece de naturaleza, sólo tiene historia. La vida suya no puede ser captada por la razón naturalista, por la razón de la ciencia, cuyos modelos están en la matemática y la física. Sólo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica. Al lado de la razón lógica o científica ha de postularse e investigarse otro tipo de razón, que Ortega comenzó designando razón vital, y luego razón vital o razón histórica. Cuando, tardíamente, Ortega conoció a Dilthey, filósofo cuya vida corre de 1838 [1833] a 1911, y cuyo problema fue precisamente la fundamentación filosófica del conocimiento histórico, lo proclamó el pensador más importante de toda la segunda mitad del siglo XIX y reconoció en él al investigador que más ideas había aportado hasta entonces para el planteo de las cuestiones que a él mismo le preocupaban.

En sus reflexiones sobre la vida humana, Ortega no se ha limitado a reunir los materiales para una concepción del hombre, sino que ha sentado las bases para una concepción general de la filosofía. Ha asignado jerarquía metafísica a su noción de vida humana y la ha convertido en el plano filosófico último y fundamental, en la

plataforma a la cual todo debe ser reducido, que todo lo sustenta y a partir de la cual todo debe ser explicado.

En la filosofía ha habido, tradicionalmente, dos puntos de partida. La filosofía antigua, y a su zaga la medieval, partía del mundo, del objeto. Se admitía como lo primario una realidad, de la cual el sujeto forma parte. Esto se llama realismo. La filosofía moderna, desde Descartes, prefiere partir del sujeto, por caer en la cuenta de [que] cuanto nos es dado, cuanto podemos conocer, se da en el conocimiento, esto es, es una actividad del sujeto. La controversia entre el realismo y el idealismo dista mucho de estar terminada; sigue siendo una de las más constantes y graves ocupaciones de la mente filosófica. A la más rigurosa formulación moderna del idealismo, la cumplida por Kant, siguieron notables reivindicaciones de la postura realista, en Herbart y otros; más cerca de nosotros, al gran idealismo británico de finales del siglo XIX, ilustrado por nombres como el de Bradley, ha seguido un importante movimiento, en Inglaterra y también en los Estados Unidos, en el cual eminentes pensadores se han esforzado otra vez en justificar la posición realista, con nuevos argumentos; baste recordar los nombres de Bertrand Russell, Moore, Whitehead y Alexander.

Ortega tercia en este debate multiseccular y propone una solución que, según su parecer, se aleja igualmente de las dos tradicionales y las supera; esto es, que resuelve el dilema de idealismo y realismo. No consiste esta solución en hallar una tercera forma de realidad, contrapuesta a las realidades del mundo y del sujeto, consideradas respectivamente las primarias para uno y otro partido, sino otro modo de ser realidad, del cual reciben la suya deficiente y secundaria las cosas y el yo, como dice Julián Marías, a quien debo seguir en este punto, pues funda su exposición, en parte, en materiales orteguianos que no han sido publicados. La vida

humana no es una entidad que se cambia accidentalmente, sino al revés, en ella la sustancia es precisamente cambio; la variación es lo sustancial. La vida humana es, por consiguiente, el área en que la realidad como tal se constituye. Ser real significa precisamente radicar en mi vida, y a esta hay que referir toda realidad, aunque lo que es real pueda trascender, en cualquier modo, de mi vida. En otros términos, mi vida es el supuesto de la noción y el sentido mismo de la realidad, y esta sólo resulta inteligible desde ella. Frente a la realidad "radicada" de las cosas –sean las cosas materiales, las cosas pensantes o esas cosas que llamamos ideas– Ortega descubre la realidad *radical* de la vida como quehacer del yo con su circunstancia. Desde esta nueva idea de la realidad, aparecen en su limitación el realismo y el idealismo, como dos interpretaciones de lo real, parcialmente verdaderas, en parte erróneas, y en todo caso insuficientes, porque no se refieren a la realidad misma, sino a elementos abstractos de ella.

\* \* \*

Bien conocida es la preocupación de Ortega por los problemas políticos y sociales. El reproche de que no es un filósofo sistemático merecería ser examinado. Por su universal curiosidad, por su atención vigilante a toda la vida en torno, su pensamiento aparece disperso, en cuanto repartido ocasionalmente en multitud de asuntos. Pero es fácil discernir los trazos de unión, la reconducción a ciertos motivos fundamentales que reducen su filosofía a una unidad sistemática. Ello es perceptible, en lo político-social, en sus ideas sobre el mando ideológico-social, en su doctrina del papel de Europa que le llevan a propugnar la unión europea; también en sus

meditaciones sobre España, depositadas en muchos trabajos y en su libro *España invertebrada*. Cuando lo creyó conveniente, pasó de la reflexión de gabinete a la acción proselitista, y es indudable que fue uno de los fermentos que prepararon el camino al advenimiento de la República. No hay tiempo para examinar sus ideas en lo específicamente social. Pero ha de recordarse su memorable libro *La rebelión de las masas*. En mi opinión, han de separarse en esta obra dos aspectos: la descripción de los hechos y cierta apreciación sobre ellos, apreciación patente desde el título, al calificar de rebelión un fenómeno que es principalmente el ascenso, tormentoso y desordenado sin duda, pero justificable y aun prometedor de las más dichosas consecuencias, de vastos contingentes humanos que aspiran a una participación más equitativa en los bienes y a una integración definitiva en la existencia histórica. La elevación de estas capas humanas postergadas, su irrupción en el horizonte social, es, según parecer de muchos, el hecho social más importante de nuestra época. Probablemente nadie lo ha comprendido así y lo ha analizado con tanta hondura y perspicacia como Ortega, examinándolo en multitud de aspectos y detalles, aprehendidos con maravillosa claridad. El sociólogo se ha manifestado, en estos complejos estudios, a la altura del filósofo; mejor dicho, la indagación sociológica ha ganado en profundidad al proyectarse sobre ella una mirada acostumbrada a la permanente contemplación de todos los enigmas de la realidad y de la vida.

\*\*\*

Por su riqueza y variedad, los escritos de Ortega son una cantera inagotable. Infinitas sugerencias señalan en ellos vetas que pueden y



deben ser exploradas, y acaso esta fecundidad sea uno de los mayores dones que pueda ofrecer un pensador a la posteridad. Su perspectivismo puede aplicarse a él mismo, en el sentido de que cada uno de los que lo estudien a fondo puede organizar sus ideas según una especial perspectiva; es una consecuencia de la multiplicidad de facetas y vertientes de su obra. Aparte de ello, es indudable que hay una arquitectura esencial en su filosofía, y que probablemente debemos reconocer en él la más robusta mente filosófica de cuantas se han expresado en nuestra lengua.

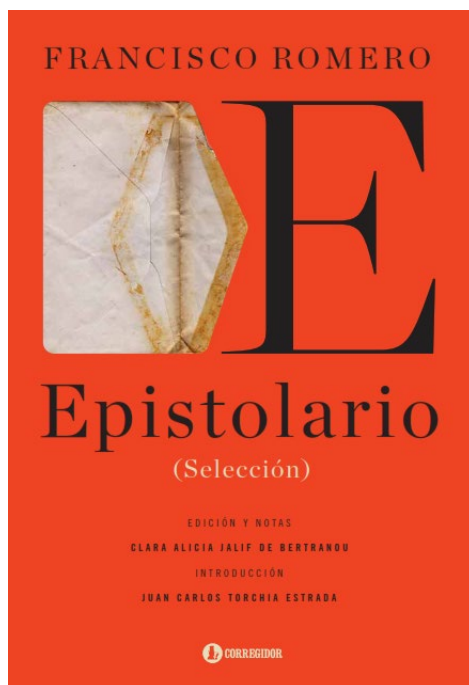


RESEÑAS



Romero, Francisco. *Epistolario (Selección)*. Edición y notas de Clara Alicia Jalif de Bertranou. Introducción de Juan Carlos Torchia Estrada. Buenos Aires: Corregidor, 2017, 1008 p.

**Laura Aldana Contardi<sup>1</sup>**



---

<sup>1</sup>Dra. en Filosofía. Profesora en la Universidad Nacional de Cuyo. Miembro del Instituto de Filosofía Argentina y Americana. Contacto: <aldana.contardi@ffyl.uncu.edu.ar>

Francisco Romero (España, 1891–Argentina, 1962) es una de las figuras insoslayables de la cultura nacional y regional latinoamericana durante la primera mitad del siglo XX. Su epistolario permite reconstruir una gran red intelectual valiosísima para la historia del pensamiento filosófico argentino y latinoamericano. En el volumen se publica una selección de cartas personales del filósofo Francisco Romero, quien mantuvo comunicación con colegas, intelectuales y discípulos de distintas partes del mundo. No se incorporan cartas institucionales hallables en el archivo, que exceden el propósito de la selección.

La excepcional tarea de rescate de este epistolario la ha llevado a cabo Clara Alicia Jalif, Profesora Consulta de la Universidad Nacional de Cuyo, quien ha sido investigadora en CONICET y ha sido durante más de dos décadas Directora del Instituto de Filosofía Argentina y Americana, perteneciente a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Ha trabajado en el proyecto junto a otros investigadores, mediante un subsidio del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y bajo los auspicios de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo, en el proyecto denominado “Redes epistolares en América Latina: Francisco Romero, la filosofía como disciplina y la Historia de las Ideas”.

Dentro de un archivo de alrededor de dos mil cartas se accede a ideas, preocupaciones, inquietudes intelectuales y formas de sostener prácticas que buscaban la integración y consolidación de la filosofía en la región, por lo que la investigadora debió hacer una selección, tal como se indica. El epistolario muestra los diálogos que se inscriben en la historia cultural argentina y las redes intelectuales de Francisco Romero, es decir, sus lazos sostenidos a través de su participación en proyectos comunes. Posibilita acercarnos y entender

algunas de las circunstancias vividas, sus preocupaciones, sus objetivos, sus ideas.

Las cartas, como práctica discursiva, aluden y eluden, dan cuenta de ciertos valores y códigos de un grupo social y cultural. Estos documentos, que pueden ser considerados textos paralelos a otros, colaboran en una comprensión abierta, posibilitan acceder a otras categorías no siempre explícitas en los libros y publicaciones de los interlocutores. La correspondencia presentada en este volumen abre a indagar y conocer también aspectos vitales de quienes las escribieron. Relatos que hacen visibles afectos, preguntas, idas y venidas. Abren, en síntesis, a la intertextualidad y extra textualidad.

Sin ánimos de exhaustividad pueden nombrarse algunos de los interlocutores de Romero: Coriolano Alberini, Enrique Anderson Imbert, Arturo Ardao, Edgar Brightman, Martin Buber, Adolfo Carpio, Carlos Cossio, João Cruz Costa, Alejandro Deustua, Vicente Fatone, Macedonio Fernández, José Ferrater Mora, Risieri Frondizi, José Gaos, Juan David García Bacca, Alain Guy, Nicolai Hartmann, Edmund Husserl, Eugenio Ímaz, Alejandro Korn, Alexandre Koyré, Ezequiel Martínez Estrada, Angélica Mendoza, Francisco Miró Quesada, Rodolfo Mondolfo, José Ortega y Gasset, Eugenio Pucciarelli, Alberto Rougès, Delfina Varela Domínguez de Ghioldi, José Vasconcelos, Carlos Vaz Ferreira, Juan Adolfo Vázquez, Miguel Ángel Virasoro, Joaquín Xirau, María Zambrano y Leopoldo Zea, entre otros.

Un aspecto destacado, además del trabajo de selección de cartas y organización de los documentos, es la inclusión de las notas con referencias biográficas de los correspondientes y la cita al pie de obras de los interlocutores mencionadas en las misivas, tratando de rescatar las ediciones aludidas. Sumado a esto, la tarea realizada incluye la traducción de todas las cartas que se encontraban en otros

idiomas, un apéndice con la enumeración y descripción de las principales revistas y periódicos citados en las mismas y la bibliografía sucinta de Francisco Romero, realizada por Juan Carlos Torchia Estrada, quien fuera albacea del fondo documental.

La multiplicidad de los corresponsales da cuenta del afán de Romero por constituir redes intelectuales internacionales, con especial énfasis en consolidar el diálogo en el quehacer filosófico latinoamericano y en la constitución de un archivo común. Debido a la profusa información de las cartas la exhaustividad en esta presentación no es posible. Sin embargo, no pasan inadvertidas ciertas cuestiones centrales que pueden ser de interés para dimensionar la solidez del epistolario.

Son temas de reflexión en las cartas el legado y la memoria de Alejandro Korn; la filosofía de Romero: sus tesis, sus temas (metafísica, teoría del conocimiento, concepción antropológica, hombre y cultura, los valores); las principales tendencias de pensamiento del siglo XX; la situación de las universidades e instituciones en las que se desarrolla el ejercicio filosófico; las circunstancias históricas, sociales e institucionales de los corresponsales, entre las cuestiones principales abordadas.

Cada comunicación tiene sus particularidades. En algunas prevalecen las notas formales e institucionales, en otras, como las cartas con Anderson Imbert, la reflexión conlleva un análisis de la situación de los docentes universitarios en la década del cuarenta, y se desarrollan meditaciones sobre la docencia. En las cartas con José Ferrater Mora es posible reconstruir la relación con Scheler, la valoración de las obras de Hegel, Bergson, Simmel y Heidegger. En el diálogo mantenido con Ferrater quedan explícitas las afinidades de Francisco Romero. La admiración por Machado se visibiliza en carta

a Mariano Quintanilla (4 de junio de 1960). En la correspondencia con Hermann L. van Breda, creador de los Archivos Husserl, es posible rastrear el reconocimiento internacional con el que ya contaba el filósofo argentino mediando el siglo XX. En concreto, el recorrido por los documentos muestra las incansables gestiones de Romero. Podría mencionarse en ese sentido el pedido de apoyo para que la UNESCO otorgara una subvención a los Archivos Husserl y para la publicación de los inéditos (26 de julio de 1949; 9 de agosto de 1949).

Más allá de las particularidades, lo que se evidencia en el *Epistolario* es el gran proyecto de Romero de alcanzar el acercamiento de los filósofos latinoamericanos, difundir sus actividades y sus producciones. Relacionado con este interés estaba el de constituir un archivo y hacer circular la información de todo el trabajo filosófico en América Latina (consultar las cartas a Joaquín Xirau, 15 de octubre de 1940; a Arthur Versiani Velloso, 17 de setiembre de 1941, y a Arturo Ardao, 16 de junio de 1941). Le interesaba, en sus palabras, “todo lo que sea conocimiento y amistad de quienes por toda América se consagran a los estudios filosóficos” (carta a Humberto Piñera Llera, 9 de enero de 1943).

Entre los intercambios sostenidos se encuentran pasajes en los que los sentimientos, preocupaciones y emociones de Romero y de sus corresponsales se cuelan. En esa dirección podrían mencionarse algunos ejemplos: la carta que le envía Alejandro Korn el 1º de abril de 1927 resulta significativa. Expresaba Korn: “No puedo admitir ni en hipótesis que la cátedra que voy a dejar el año próximo, caiga en manos de un patán. Es muy discutible si yo la desempeño con suficiente competencia –lo dudo– pero sin faltar a la modestia creo que sería un desastre si pasara a ciertas manos. Esto importaría un verdadero retroceso en el desarrollo de la enseñanza filosófica de nuestro país. Volveríamos a la barbarie. V. no puede incurrir en



semejante cargo de conciencia”. Se trata de una comunicación de gran valor para la historiografía filosófica argentina, ya que fueron estos y otros argumentos los que esgrimió Korn para convencer a Romero de que lo sucediera en su cátedra. No nos detendremos en los avatares de ese contexto, pero vale la referencia para dimensionar el carácter de los documentos que nos proporciona el *Epistolario*.

En otro momento y contexto se presentan los diálogos con Humberto Piñera Llera, donde específicamente nos interesa la carta del 19 de diciembre de 1951. Romero le cuenta que ha finalizado su *Teoría del hombre*. Escribe esa carta al calor de la emoción y eso se expresa en la necesidad de escribir unas líneas a sus amigos. La amistad con el cubano persistirá durante dos décadas y, en ocasión del exilio de Piñera Llera, Romero intercedió para que recibiera ayuda económica de Perú, México, Costa Rica y de la Editorial Losada. Lo que puede apreciarse también es que los compromisos pragmáticos atraviesan el quehacer intelectual.

Uno de los diálogos epistolares con profundo sentido filosófico es el entablado con Alberto Rougès. En una carta del 1 de agosto de 1924 dirigida a este filósofo argentino, Romero confiesa: “pienso en usted como en el interlocutor o lector que deseo...”. Esta afirmación se corrobora mediante un rápido análisis de la correspondencia entre ellos. Las reflexiones en este caso no se limitan a cuestiones formales o novedades académicas, sino que se despliegan en múltiples núcleos conceptuales. El valor y los límites del positivismo, el conflicto entre el pensamiento lógico y la realidad, cuestiones metafísicas, el significado filosófico de la ciencia, la filosofía y su tarea, la relación entre acción y pensamiento, la trascendencia, entre otros tópicos, son asuntos que dieron que pensar y se manifestaron en sus plumas. La vivacidad del

pensamiento plasmada en esas cartas nos permite reconstruir un conjunto de lecturas compartidas: Platón, Plotino, Descartes, Leibniz, Newton, Kant, Nietzsche, Bergson, Husserl, Dilthey, Ingenieros, Alberini, Korn, Vassallo y muchos más. No faltan los pedidos de colaboración, las opiniones sobre circunstancias personales. Se hace presente lo dudoso, lo incierto, lo ceñido, la actualidad, ciertas redundancias, así como los proyectos y anhelos compartidos. Entre los numerosos correspondientes del *Epistolario*, sin duda, Alberto Rougès ocupa un lugar central por el tenor del intercambio, por la admiración y respeto que se profesaron y porque se trata de dos figuras relevantes del pensamiento argentino del siglo XX.

Las cartas publicadas en el intercambio con María Zambrano son pocas, pero de significativo valor filosófico e histórico. Algunas cuestiones vitales aparecen en digresiones ocasionales, en medio del esfuerzo por compartir temas y problemas centrales de sus pensamientos. En 1940 la filósofa española estaba en La Habana, desde donde relata su preocupación por los acontecimientos de la Guerra. En unas pocas líneas Zambrano condensaba: “Ahora siento este veneno, este aliento podrido y las gentes, a veces las mejores se envenenan con él. Y siento más que nunca la necesidad de hablar, de hablar para desintoxicar, para probar lo que queda todavía bajo el título ‘Democracia’ y Europa y Libertad y razón, y todo lo que ha constituido la fe en que hemos crecido. No, no me resigno a que eso perezca. Tengo la angustia de no tener ni autoridad para decir muchas cosas, ni sitio siquiera donde decirlas...” (carta del 3 de junio de 1940). La caída de París la ha conmovido y ha movilizado en ella un “deseo enorme de comunicación”. La respuesta de Romero incluye su perspectiva, pero añade el relato de la muerte de su madre. En intercambios posteriores se encuentra una afirmación que podría ser objeto de investigación por su precisión conceptual y

resonancias: “Le quedo muy reconocido por sus amistosas condolencias con motivo de la muerte de mi buena madre. Me ha dado una gran lección en sus últimas horas, una lección más. Otra vez veo que el hombre no es –de ninguna manera– un ser para la muerte, sino un ser para el valor” (16 de octubre de 1940).

Unos comentarios aparte merecerían los intercambios con Leopoldo Zea, Arturo Ardao y Francisco Miró Quesada, impulsores de la filosofía en América Latina con los que Romero entabló amistad intelectual. La amplitud y extensión de los intercambios con Ferrater Mora, las precisiones en las comunicaciones con José Gaos y las numerosas referencias a sus trabajos y a los de otros filósofos contribuyen a dimensionar el desarrollo seguido por el pensamiento iberoamericano en la primera mitad de siglo pasado.

A la luz de las comunicaciones pueden reconstruirse las actividades de la cátedra Alejandro Korn, las actividades del Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires, el trabajo que llevó adelante en la Editorial Losada, específicamente en la Colección Biblioteca Filosófica, de la que fue creador y director. En numerosos casos las cartas iban acompañadas del envío de folletos, libros y artículos. En algunas ocasiones había pedidos y hasta la iniciativa detalladamente pensada de constituir un gran depósito de folletos, libros y revistas en el correo de Buenos Aires. Se esperaba que comenzara como un “servicio argentino móvil del libro” y que luego se extendiera y tuviera alcance internacional (véase la carta dirigida a Rougès el 20 de julio de 1938).

Es necesario enfatizar la inmensa labor llevada a cabo por Clara Alicia Jalif en la selección, organización y publicación de este material de incalculable valor para quienes se abocan al estudio de la filosofía argentina y latinoamericana. Si consideramos atentamente

las más de mil páginas que conforman el volumen, es relevante destacar que se trata de un epistolario con carácter intelectual que da cuenta del sostenido trabajo que llevó adelante Francisco Romero para consolidar un modo de ejercicio filosófico en América Latina.



Lazzarato, Maurizio. *El capital odia a todo el mundo. Fascismo o revolución*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2020, 195 p.

Carlos Ossandón B.<sup>1</sup>



---

<sup>1</sup> Profesor Titular de la Universidad de Chile. Contacto: <cob2002@u.uchile.cl>

Nada más comenzar su texto, Maurizio Lazzarato<sup>1</sup> plantea que “vivimos tiempos *apocalípticos*”. Y esto en el sentido primero y no metafórico del término: “tiempos que ponen de manifiesto, que dejan ver (*Apocalipsis* significa, etimológicamente, quitar el velo, descubrir o desvelar)”. En esta dirección ya no es permitido desconocer, puntualiza Lazzarato, la “violencia fundadora” del neoliberalismo: las sangrientas dictaduras de América del Sur y, en particular, el Chile de Pinochet como su acta de nacimiento. Debajo del neoliberalismo o sosteniéndolo más bien hay una contrarrevolución, no solo la instalación de un “modelo”, también un triunfo histórico y prolongado sobre las clases subalternas. Según Lazzarato, con la victoria del capital y su nueva configuración los “vencidos” pasaron a ser “gobernados”, la gente en clientes “endeudados”: son estas algunas de las transformaciones que, guiadas “por un odio de clase”, Michel Foucault no logra captar en su oscuridad o en su sobrecogedora violencia y despojo en su texto sobre el neoliberalismo, en contraste se podría decir con el momento anterior de su obra, más nietzscheano, deconstructor o propiamente genealógico.

No sabemos si “revelación” y “fin” pudieran aquí unirse. La acción de poner de manifiesto lo que estaba oculto es al menos un primer paso de acercamiento a su fin. Esto último no significa, sin embargo, que este se impondría –si este fuese el caso– por la mera fuerza de las cosas, o por declaraciones altisonantes y aún menos por la reliquia del “juicio final”. Para Lazzarato, las fuerzas vencidas por el neoliberalismo, y por el fascismo de nuevo tipo (ya no el “histórico” sino el ahora “nacional-liberal”) que fue la “condición de posibilidad”

---

<sup>1</sup> Maurizio Lazzarato es un filósofo y sociólogo italiano residente en París, formó parte del comité editorial de la revista *Multitudes*, de la que es miembro fundador. Entre sus libros destacan *Políticas del acontecimiento* (2006), *Por una política menor* (2006), *La fábrica del hombre endeudado* (2013) y *Gobernar a través de la deuda* (2015) (información de Editorial Eterna Cadencia).

de esta última fase del capitalismo, muy notoriamente en América Latina, requieren igualmente reconocer y sobre todo enfrentar la crisis profunda que ha afectado a estas fuerzas desde su derrota en adelante.

Lazzarato está particularmente interesado -en estos tiempos que inducen a apartarnos de lo que no hemos visto bien- por las limitaciones que han evidenciado los movimientos de oposición al neoliberalismo (es particularmente crítico respecto del reformismo en Brasil en su intento de resolver la crisis y la exclusión a través de las mismas técnicas financieras que las provocaron) y sobre todo de un cierto pensamiento filosófico y político, europeo principalmente, de tradición o intencionalidad crítica. Le ha faltado a este último – insistirá Lazzarato– hacer más nítida la conexión entre la nueva naturaleza del capital y su “triumfo” sobre las clases subalternas. Esta “derrota política” fue también, dice Lazzarato, una “derrota teórica”. El etnocentrismo, o la no suficiente consideración del pensamiento crítico europeo de la nueva configuración mundial o, más específicamente, de la gravitación que para las actuales hegemonías tiene la desigual relación Norte/Sur, es la primera cuestión que ya no es permitido no mencionar si nos dejamos impregnar por estos tiempos “apocalípticos”.

En segundo lugar, este pensamiento y los movimientos contestatarios han adolecido de “saber estratégico”: han perdido “toda sensibilidad para el análisis de las contingencias políticas, las rupturas, los eventuales puntos de inflexión y los cambios de ciclo políticos”. Por fuera de una “temporalidad estratégica”, con poco dominio del *kairós*, no viendo con suficiente claridad las emergencias de los neofascismos, sin una más certera comprensión de la “máquina de guerra” (Deleuze y Guattari) del capital, el pensamiento crítico y los movimientos anticapitalistas no han estado suficientemente advertidos o preparados para crear e implementar una “máquina” política y social alternativa. Esto en contraste con los movimientos revolucionarios de los siglos XIX y XX: especial mención



habría merecido en esta línea la experiencia, muy originalmente revolucionaria, de la Unidad Popular en Chile. En América Latina, según Lazzarato, contribuyó a esta insuficiencia estratégica el malentendido del “reformismo” de este último período, aseveración que seguramente reclamaría entre nosotros una ampliación y diversificación del concepto, así como la descripción de experiencias distintas.

Es interesante el modo como Lazzarato recupera, sin menoscabo de las variadas observaciones críticas que hace a su obra, al Foucault de la *Historia de la sexualidad*, volumen I, al subrayar que el punto de vista “estratégico” tiene aquí un rol hermenéutico, al hacer “descifrables” los acontecimientos históricos o las acciones humanas. Este punto de vista permite entonces, según Lazzarato, reconfigurar y especificar el ejercicio del poder en Foucault, esclarecer los antagonismos, distinguir a los vencedores de los vencidos, discerniendo, más allá de esencialismos, cuando una acción de poder es “productiva” y cuando es “represiva”. Este punto de vista permite entender mejor el modo como operan y en qué dirección una multiplicidad de “relaciones de fuerza” no todas ellas saturadas de poder, ya que los puntos de resistencias y las transformaciones que provocan forman parte de estas relaciones y de una “situación estratégica” cambiante o que puede adquirir distintas fisonomías.

En la revisión del pensamiento crítico, Lazzarato agrega otro elemento importante de tener en cuenta. Es un rasgo que recorre todo su texto, aunque no lo tematice: me refiero a la interrelación entre distintos registros discursivos, haciendo indistinguible por ejemplo las aproximaciones filosóficas de las sociológicas, dando así cuerpo a una –digamos– *política de la enunciación* precisa y que se distingue de otras más especulativas. Esta política tiene que ver muy principalmente, aunque no únicamente, con la correlación o puesta mutuamente a prueba –como en un juego de espejos que siempre revisa los reflejos a veces cambiantes que produce– de las elaboraciones o constructos teóricos, por un lado, y las señales

(“huellas” o “indicios”, habría dicho Roger Chartier) que emiten distintas “objetividades” o sistemas de prácticas, por el otro. Una apuesta que, sin ambicionar en la superficie de su texto conexiones y heterogeneidades rizomáticas, igual desafía unas elaboraciones que alejadas de ese intrincado juego de espejos tienden a plegarse sobre sí mismas.

Esta distintiva o productiva *política enunciativa* no quiere desatender las muy desiguales relaciones que explican la globalización, la necesidad de no limitar los análisis del poder a Europa, el vínculo estructural entre el eje Norte/Sur, la división dramática entre las poblaciones de la metrópoli y las de las excolonias, las propias mutaciones que ha experimentado el “sujeto colonial”, la “deuda” como otra forma de colonialismo y de conducción de las conductas. Todas ausencias que se hacen muy notorias y limitantes en el pensamiento crítico (¿europeo?) pos-68, según Lazzarato. A esto se suma la dificultad de captar o de construir unos “agenciamientos” (*agencements*) colectivos, unas multiplicidades, heterogeneidades, intensidades, “rizomas” o disposiciones de los enunciados y de los objetos que prevalecen sobre los elementos técnicos concebidos aislada o autónomamente (algoritmos, plataformas digitales, etc.), determinando estos “agenciamientos” o conexiones abiertas a distintos órdenes —más allá de la fascinación o temor puntual que provoca por ejemplo la “revolución tecnológica”— los usos, extensiones, elecciones o comprensión de estos elementos técnicos (Deleuze y Guattari). Esta última cuestión interesa muy particularmente a Lazzarato, sobre todo la modificación de su relación con lo humano.

Lazzarato insistirá en este y en otro texto más conocido (*Gobernar a través de la deuda*) en la “ingeniería” fundamentalmente financiera que definiría la fase actual del capitalismo: ella cambia el eje capital/trabajo por el de acreedor/deudor, instalando otro modo de acumulación que ha tenido devastadoras consecuencias en el ámbito de la subjetividad y de la política. Es en este terreno, sin dejar

de mencionar la profunda desorientación política que ha causado el modo como la “producción” ha sido absorbida por la “circulación” global, donde, según Lazzarato, las fuerzas opositoras anticapitalistas debieran actuar, dejando abierta o sin respuesta la identificación de las fuerzas sociales o los nuevos agentes que podrían jugar aquí un rol más protagónico, aceptando con Foucault que no hay “*un* lugar del gran rechazo”.

Hay un tópico que en el texto de Lazzarato recorre cual fantasma su propuesta. Es la pregunta por la “revolución”, cuestión que se anuncia como alternativa al fascismo en el subtítulo de su obra. ¿Por qué ella desapareció de los movimientos sociales perdiendo con ello ventaja estratégica? ¿Hasta qué punto –pregunto siguiendo libremente a Lazzarato– un cierto “presentismo”, una confianza desmedida en “ofensivas dispersas y discontinuas” o la propia problematización del concepto de “poder” (Foucault), la crítica a la “dialéctica” o a un “sentido” que ya está dado y espera su realización, ha impedido en el marco de la “imprevisibilidad” (Fanon) y de la pluralidad inventar unas estrategias (unos diagnósticos precisos, unos adversarios comunes, unas acciones correlativas) que, lejos del esquema leninista y centralizador, y contando con una reactivación energizante del “cuerpo social”, apunte a superar el capitalismo?

Para Lazzarato, siguiendo una vez más a Deleuze, hay que diferenciar, pero al mismo tiempo no separar, las “revoluciones” del “devenir revolucionario”: el cambio de régimen, el fin del capitalismo, y la crítica a las sujeciones y la simultánea producción de nuevas subjetividades. El abandono del capitalismo, la revolución, no podría sino mantener una estrecha relación entre las prácticas de emancipación de distintas formas de dominación o exclusión y la construcción de nuevos y diferenciados *ethos*. “Cuarenta años de dominación neoliberal –dice Lazzarato– parecen haber demostrado que sin una relación y un enriquecimiento recíproco de la revolución y del devenir revolucionario, ambos se debilitan inexorablemente”.

El saber “estratégico” reclamado por Lazzarato no quiere romper este nudo en cuanto –es fácil prever– este pudiese prefigurar las peculiaridades del cambio mismo, como tampoco desea renunciar a la dialéctica o articulación más general entre “destrucción” y “producción” característica de la tradición histórica revolucionaria.

“Retomar la revolución”: este es uno de los “límites” a que nos conduce Lazzarato. Fuera de este “pensamiento del límite”, advertido de los límites efectivos, de su finitud o de su no necesidad, de la posibilidad de transgredirlos o de instalarse en los propios límites de los límites, como también –lo que viene a ser lo mismo– en la capacidad productiva o creativa de los (as) sujetos (as) y sus fuerzas, se disolvería cualquier “estratégica” que, al tanto de sus posibilidades e imposibilidades, se proponga resistir o superar los márgenes establecidos y conocidos. La voluntad o audacia de ir más allá del capitalismo es indisociable entonces –me parece– tanto del desvelamiento de sus condiciones históricas o no necesarias de posibilidad, de dejar ver sus “luchas felinas” o sus “bajos fondos” dirían Foucault y Nietzsche (el “apocalipsis” nuevamente), de activar y calibrar a la vez las fuerzas sociales propias y de agenciar simultáneamente el movimiento y el *tempo* de su recambio o transformación.

A la pregunta por la revolución posible se tendría que unir necesariamente, a mi modo de ver, ese otro límite que la complementa: me refiero a esa *vita democrática* que destaca Rancière, ese escándalo o perturbación, que no se asimila a la idea de “régimen”, tampoco al de “horizonte”, ni es cuestión de “ingeniería” política porque su desafío se sitúa en un plano más básico o fundamental: la verificación práctica –indisociable de la acción de los agentes– de la igualdad, “el poder propio de los que no tienen más título para gobernar que para ser gobernados”. La misma insistencia que pone Lazzarato en la estrecha relación y enriquecimiento recíproco entre la “revolución” y el “devenir revolucionario”, entre el cambio de régimen y la emancipación, es la

que habría que poner entre estos factores y la “democracia” o la potencia igualitaria –también participativa, plural e inclusiva, agregaría– que la define. Es esta correlación fáctica, siempre abierta o rehaciéndose, el mejor modo de prevenir la separación en ambas direcciones entre “revolución” y “democracia” (cf. Boaventura de Sousa Santos). Es esta misma potencia fáctica la que, por otra parte, nos previene de cristalizaciones identitarias, definitivas, integradoras, “arbóreas”, propias de “sociedades perfectas”, sin conflictos reconocidos. Tanto esa separación como estos ensamblajes han sido funestos y dolorosos para los pueblos.

## Referencias bibliográficas

Berardi, Franco (12 de enero de 2021). No es un año perdido, es el fin del mundo que hemos conocido. Entrevista de Nicolás Violani. Revista *Santiago*, Universidad Diego Portales.

Chartier, Roger (1996). *Escribir las prácticas. Foucault, De Certeau, Marin*. Buenos Aires: Manantial.

Chartier, Roger (26 de noviembre de 2000). La modestia de un gran historiador. Entrevista en suplemento de Artes y Letras de *El Mercurio*.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1997). *Rizoma*. Introducción. Valencia: Pre-Textos.

Deleuze, Gilles (s/f). ¿Qué es un agenciamiento? Recuperado de: <http://deleuzefilosofia>

Foucault, Michel (1978). Nietzsche, la genealogía, la historia. En M. Foucault, *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

Maurizio Lazzarato (2015). *Gobernar a través de la deuda*. Buenos Aires: Amorrortu.

Lazzarato, Maurizio (2020). *El capital odia a todo el mundo. Fascismo o revolución*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Rancière, Jacques (2012). *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.

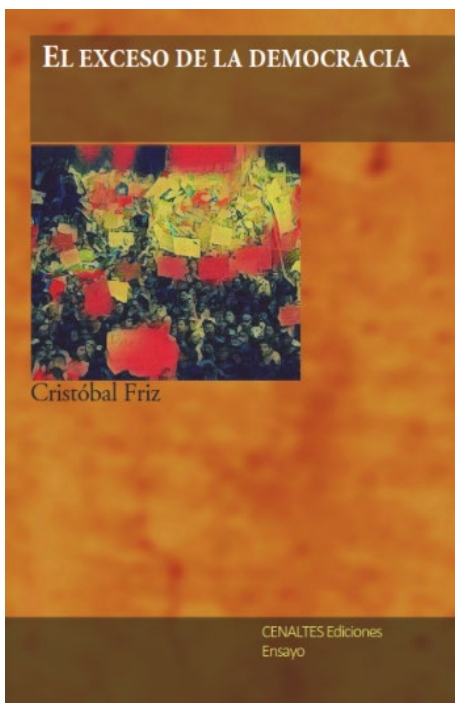
Rancière, Jacques (2007). *En los bordes de lo político*. Buenos Aires: La Cebra.

Santos, Boaventura de Sousa (2017). Revolución y democracia. Recuperado de: [Blogs.publico.es](https://blogs.publico.es)



Friz, Cristóbal. *El exceso de la democracia*. Viña del Mar: Cenaltes Ediciones, 2021, 128 p.

**Matías Vera<sup>1</sup>**



---

<sup>1</sup> Becario del Consejo Interuniversitario Nacional (CIN), Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Contacto: <matiashernan21612@gmail.com>



El libro de Cristóbal Friz intenta una crítica de la democracia, en cuanto concepto y en cuanto práctica, y reflexiona sobre las concepciones de la misma que se han dado en Chile desde las vísperas del golpe de Estado de 1973 hasta el año 2021. Para ello recurre a una adjetivación polémica, la democracia sería un “exceso”, de ahí el título del libro: *El exceso de la democracia*. Pero ya en la introducción nos adelanta que este exceso que refiere en el título del libro puede entenderse en dos sentidos distintos y contrapuestos, pues el concepto de democracia no es un concepto meramente descriptivo, que pueda reducirse a la mera exposición transparente y desinteresada de un determinado estado de cosas, sino que, en cuanto concepto normativo, resulta un criterio de legitimación o de impugnación de ese estado de cosas e implica un campo de disputas en torno a su significación. La obra responde de manera manifiesta a la coyuntura política chilena, signada por la irrupción del llamado “estallido social” iniciado en octubre de 2019, como también a las causas estructurales de dicho suceso y al conjunto de elaboraciones que se han construido a su alrededor.

La obra advierte que la democracia es un concepto que se encuentra constantemente en disputa, y, no solo pone en evidencia la imposibilidad de su concepción teórico-descriptiva, sino que se introduce en esa disputa por su significación en el marco del proceso que se gesta luego de 2019 en Chile. Es en este sentido que se propone la crítica de la democracia, como una lectura necesaria para comprender y abordar en la práctica dicho proceso, en el cual se ha puesto en entredicho el ordenamiento democrático heredado de la dictadura de Augusto Pinochet, para la construcción de un ordenamiento nuevo con la utopía de una profundización democrática como horizonte.

Presenta las teorías liberales y elitistas, que postulan una democracia meramente procedimental o institucionalista, cuyo funcionamiento se encuentra exclusivamente a cargo de grupos de dirigentes que alternan en el ejercicio del poder, para las cuales la participación del pueblo ejerciendo su soberanía popular más allá del sufragio, representa una amenaza para la gobernabilidad, una desmesura que debe ser controlada, tutelada; así, la democracia, entendida como la soberanía popular, como una forma de sociedad más allá del funcionamiento procedimental del sufragio, es un exceso y una peligrosa utopía. Por otro lado, y en contraposición a estas teorías, desarrolla, a partir de la lectura de lo utópico como idea regulativa y conductora de lo real en autores como Norbert Lechner y Franz Hinkelammert, el concepto del pueblo como el exceso, el imposible que hace posible la democracia, y de la democracia como el exceso, el imposible que hace posible la política, con lo que no pretende la tutela de la democracia, sino la profundización de la misma.

Friz se remonta al golpe de Estado de 1973 en la medida que entiende, en consonancia con los autores chilenos Carlos Ruiz Schneider, Renato Cristi, Marcos García de la Huerta y Jorge Vergara, que la cuestión de la democracia tomaría relevancia a partir de dicho período, a causa de su pérdida y de las posteriores demandas y discusiones sobre las formas de su recuperación. Con ello toma relevancia también un concepto fundamental para entender las teorías liberales y elitistas de la democracia: el consenso. Nuestro autor encuentra que los autores señalados interpretan la teoría liberal y elitista de la democracia como una respuesta contra la teoría clásica de la democracia de Jean-Jacques Rousseau y John Stuart Mill, quienes prestaban un lugar destacado a la soberanía popular y a la participación como legitimación del régimen democrático. Las teorías

elitarias, en cambio, postulan la adjudicación del rol directivo del sistema político a pequeños grupos dirigentes.

Entre las teorías elitarias destaca la teoría económica de la democracia, que postula la división entre las élites –caracterizadas por la inteligencia y el liderazgo– y las masas –caracterizadas por la irracionalidad y la voluntad desbocada–, y la extrapolación de las categorías del mercado a la política. En esta línea destaca a Friedrich Von Hayek, quien fuera la influencia de uno de los principales artífices de la institucionalización pinochetista, Jaime Guzmán. En su lectura de Cristi encuentra que Hayek hace una distinción entre el liberalismo y la democracia: la democracia, en cuanto procedimiento, adquiere un valor relativo solo en la medida en que se subordine al liberalismo, garante de la libertad como valor absoluto. El modelo consociativo o neocontractualista, por otro lado, plantea que, en situaciones de crisis política profunda, es el consenso de las élites lo que garantiza el funcionamiento del régimen democrático, y basándose en el realismo que impugna las promesas utópicas e inspira las teorías elitarias, sostiene que para que tales acuerdos sean estables y duraderos deben referirse a las reglas generales del sistema político, excluyendo de dicha búsqueda de consensos los contenidos sustantivos del plano económico y el plano social.

En oposición a las teorías elitarias, que esgrimen un supuesto realismo neutro y carente de ideología como sustento de su posición conservadora, los autores que nos presenta Friz como respaldo de sus tesis afirman a la utopía como condición necesaria, constitutiva de la realidad y la necesidad de su transformación. García de la Huerta se refiere a la utopía como lo que rebasa al mundo y por ello puede abrirlo y desvelar sus potencialidades más allá del presente. Del mismo modo, sostiene que la democracia pertenece al tipo de realidades que, si bien no pueden ser constatables en la experiencia,

no son pura ficción, sino que son referentes imaginarios que orientan la acción y procuran significar el mundo. Por ello plantea la necesidad de reconocer que hay múltiples perspectivas en pugna, para conjurar las pretensiones monopólicas de estas teorías que se pretenden neutrales y realistas, esto implica reconocer también el inerradicable carácter conflictivo de la política, y con ello, de sus ideas. Estos autores se oponen a los teóricos elitarios también en su valoración política de la participación ciudadana. Nuestro autor destaca que Cristi, quien encuentra en los autores clásicos una valoración intrínseca de la participación popular basada en una ontología social comunitaria, aporta, por un lado, una consideración de la democracia más allá de su reducción a mero procedimiento, para validar también sus dimensiones económica, social y cultural como una forma de sociedad, y por otro, el reconocimiento de un valor sustantivo en ella, como un conjunto de fines ético-políticos que se expresan en instituciones y prácticas que dan sentido a las reglas y los métodos.

La obra indaga si el golpe de 1973 constituyó una ruptura o una continuidad histórica. Renato Cristi y Carlos Ruiz encuentran una continuidad con la tradición conservadora, entendida como un acervo cultural propenso a las dictaduras y contrario a la democracia, sostienen que Jaime Guzmán sintetizó las dos vertientes del ideario conservador: nacionalismo y corporativismo. En tal sentido, plantean que el conservadurismo chileno había sido particularmente hostil al liberalismo solo debido a que el liberalismo chileno había sido por el capital de ideas democráticas. García de la Huerta, diferenciándose de Cristi y Ruiz, sostiene que esta idea tiende restar importancia a la política sobredimensionando el lugar de las ideas y los intelectuales, y concluye que sería más conveniente pensarlo al revés, no situar dicho ideario como el origen del golpe, sino realizar una genealogía que invierta el argumento, que sugiera que la dictadura provocó un

efecto de iluminación sobre ese pasado, dándole un sentido unitario a autores de tesis diversas.

Luego de abordar estas lecturas de la tradición conservadora chilena, que pretende legitimar justamente en su condición tradicional su hegemonía cultural y política, e intenta imponer en este sentido su versión de la historia chilena, la obra realiza algunas consideraciones de tipo historiográficas. Encuentra que la historia nace de la necesidad de explicar el presente a partir del pasado, con lo que no se trata del pasado como lo que ya pasó sin más, sino como lo que también permanece en la memoria y posee también efectos importantes sobre nuestras representaciones del futuro. Cita a Hayden White, quien afirma que la tradición es una construcción selectiva de la memoria, que la historia es una narración en la que lo factual es indiscernible de lo ficcional, pero no por ello inválida como proveedora de conocimientos. En este sentido, Friz interpreta que la historiografía conservadora chilena ha construido un relato de la historia de Chile como país independiente e institucionalmente estable; independencia y estabilidad que tendrían como autor a Diego Portales, a quien el conservadurismo admira, por un lado, por su presunta actitud realista ante la democracia, y por el otro, por su acentuada vocación comercial. Según Cristi y Ruiz, esta síntesis liberal-conservadora es la que se reiterará luego con Guzmán. Nuestro autor afirma que este imaginario conservador no solo pretende sancionar lo que ha sido Chile, sino fundamentalmente lo que puede llegar a ser: un pueblo que carece de la virtud necesaria para regirse por un orden republicano y democrático, con lo que solo puede aspirar a un poder central fuerte combinado con una economía de mercado.

La obra advierte sobre la tesis de los intelectuales del conservadurismo chileno que afirma que el quiebre democrático fue

una respuesta inevitable a la pérdida de los consensos básicos de convivencia social provocada por la polarización ideológica acaecida a fines de los '60 y a comienzo de los '70. Muestra también que es a partir de dicho diagnóstico que se propuso e instaló el modelo democrático consociativo como el que permitiría, de modo realista, reconstruir esos consensos para la convivencia democrática. En respuesta, el autor presenta la relación entre política, democracia, historia y memoria como un campo de disputas en el que siempre es posible construir otro relato histórico que, en pugna con otros, plantee la posibilidad de un ordenamiento político y democrático distinto.

Friz postula tres dimensiones de la democracia, en respuesta a la concepción elitaria, que concibe a la democracia en su sentido o dimensión estrictamente político-procedimental. No obstante, toma distancia de cualquier posición más o menos esencialista, pues justamente busca poner de manifiesto que la definición de la democracia es un campo de disputas y parte fundamental de la lucha política.

La primera dimensión que destaca el filósofo chileno, la dimensión normativo-imaginaria, se opone a la perspectiva "realista", entre otros, del filósofo italiano Norberto Bobbio. Este, desde una presunta objetividad ajustada exclusivamente a los hechos, prescindente de ideologías, juicios de valor y consideraciones normativas, sostiene que el ser humano persigue el propio interés tanto en el mercado como en las relaciones políticas, con lo que el voto es una mercancía que se ofrece al mejor postor. A partir de esta premisa, advierte un problema en el rendimiento del sistema democrático cuando se da un desequilibrio entre las demandas de la sociedad y la imposibilidad del gobierno de satisfacerla, encuentra en el aumento de la participación popular un peligro para la

governabilidad: “Nada más peligroso para la democracia que el exceso de la democracia” (Friz, 2021, p. 14). Nuestro autor recurre a Jacques Rancière para mostrar que estas posiciones cuadran en lo que este señala como los mecanismos en que toma cuerpo el odio a la democracia. El desdoblamiento de la democracia en dos figuras escindidas, una como técnica de gobierno y otra como forma social; la democracia liberal elitaria aboga por la primera de estas figuras, calificando y reprobando a la segunda como utópica. La obra aborda la cuestión de la utopía recurriendo a Hinkelammert, a Lechner y a Cristi, quienes ponen en evidencia la imposibilidad de reducir la democracia a criterios puramente realistas y postulan la imposibilidad de la utopía como condición de posibilidad del abordaje de lo real y de la profundización de la democracia en la imposibilidad de su realización. Lo utópico de la democracia se aborda en esta dimensión normativo-imaginaria, la cual implica, como horizonte último en la disputa por el sentido de la política, a las otras dos dimensiones que desarrolla luego.

La segunda es la dimensión social-económica, en que se vuelve a retomar planteos de Lechner y Hinkelammert. Lechner advierte que para que sea efectivo el reconocimiento mutuo entre los sujetos en la democracia son necesarias ciertas condiciones materiales, que la utopía de la auto-construcción implica la decisión de la sociedad sobre las necesidades y la reproducción de la vida y plantea la necesidad de explicitar las determinaciones políticas sobre la reproducción material. Hinkelammert sostiene que el criterio de lo posible, un realismo de lo posible, es la reproducción de la vida humana de todas y todos, y que la profundización de la democracia solo será posible si se prioriza la reproducción de la vida de las mayorías sin explotados ni excluidos. La obra encuentra en éste el

postulado de la reproducción material de las mayorías como una condición de posibilidad de la democracia.

Por último, la dimensión social-cultural. La filósofa feminista Julieta Kirkwood plantea la necesidad de repensar los supuestos asumidos de forma acrítica incluso entre intelectuales progresistas, como el supuesto de la ordenación del mundo en función de la separación de lo público y lo privado como si fuese una separación natural, en la que se asignan distintas funciones a distintos sujetos: los varones discuten y deciden sobre los asuntos del mundo público, mientras las mujeres lo hacen en el ámbito de lo privado-doméstico. Friz encuentra también aquí los mecanismos del odio a la democracia pensados por Rancière, la división en compartimentos estancos entre competentes e incompetentes para decidir sobre lo común, entre quienes poseen idoneidad para decidir y quienes deben obedecer.

La obra propone esta ampliación del concepto en diversas dimensiones en la medida que puede funcionar como un antídoto contra el odio a la democracia y la reducción que proponen las teorías liberales y conservadoras.

El filósofo chileno nos brinda una lectura que busca explicitar el carácter político del estallido social que tuvo lugar en Chile en octubre de 2019. La consigna “Chile despertó” expresa para Friz la toma de conciencia por parte del pueblo chileno de la imposibilidad de volver a la rutina en la que se encontraba Chile, en la cual la posibilidad de un futuro distinto se encontraba clausurada por la imposición de un presente signado por la desigualdad. En cuanto considera que el registro del estallido en el plano de lo social intenta quitarle contenido político, lo cual responde al hartazgo de la sociedad con la política –traducida por el ciudadano común, justamente como la negociación entre miembros de la élite que



defienden intereses corporativos y financieros—, nos propone el abordaje de la vinculación entre lo social y lo político. Advierte sobre dos posiciones contrapuestas sobre dicha relación que considera erróneas. Por un lado, la posición que establece una separación radical entre lo político y lo social, donde lo político se circunscribe a las relaciones de poder organizadas exclusivamente en torno al aparato estatal, excluyendo a la sociedad civil en su conjunto de su ejercicio. Por otro lado, la posición que afirma la ubicuidad de la política, comúnmente expresada en la frase “todo es político”, con la cual se trata de significar que lo social es, automáticamente y sin mediación, político. Friz sostiene que estas posiciones impiden la elaboración correcta de la crisis, siendo esta última política además de social.

La obra propone la elaboración del estallido como respuesta, fundamentalmente, a las profundas desigualdades socioeconómicas que sufre la sociedad chilena, las cuales son presentadas como un hecho natural e inmodificable. Sostiene que la transición democrática vino a continuar con el modelo económico de la dictadura y a ratificar las desigualdades socioeconómicas, como si las mismas no tuvieran relación alguna con el ejercicio del poder soberano por parte del pueblo implicado en la democracia.

El filósofo chileno se remite al pensamiento de Hanna Arendt para responder a la posición que postula la ubicuidad de la política. Para la filósofa alemana no hay nada intrínsecamente político en el ser humano, pensar la política en estos términos implica cierto esencialismo, se concibe al ser humano como un modelo ejemplar en el que la política ocupa también un lugar determinado ya por naturaleza, cuando lo que funda la política es el hecho de la pluralidad, el hecho de que existan diversos hombres y mujeres en un espacio que implica necesariamente el conflicto. Para Arendt el

conflicto, no solo constituiría un modo legítimo de la convivencia humana, sino también un modo superior de la misma, en el cual la confrontación entre las diversas miradas hace surgir lo que concebimos como mundo. La política implica la mediación de un ámbito en el que una pluralidad de sujetos, sabiendo sus diferencias, cuestiona la articulación del mundo y propone nuevas formas de y para el mismo.

Friz sostiene que esta consideración nos permite concebir la revuelta sucedida en Chile como un acontecimiento político, en cuanto dichas demandas proponen una nueva construcción del país, del “mundo chileno”, que no excluya a la pluralidad que constituye su sociedad. Revisa las obras de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, quienes afirman que el conflicto no es solo el punto de partida de la democracia, sino también su condición misma, y que sin conflicto y división sería imposible una política democrática. Lechner caracteriza a la democracia como “una conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado”, y entiende que, por esta imposibilidad del consenso absoluto es el disenso lo que constituye lo posible, y que es necesario asumir el conflicto en cuanto todo orden posible es siempre problemático, es siempre un ordenamiento de conflictos. Del mismo modo, nuestro autor concibe al conflicto como fundamento, tanto de la política como de la democracia, y es en este sentido que nos habla del carácter agonal de la política.

Un concepto fundamental en esta obra es el concepto de pueblo. Su autor nos invita a tener cautela ante toda noción del pueblo como uno e indiviso, pues la noción de pueblo implica siempre una relación con la pluralidad. Encuentra en Judith Butler que lo común en las manifestaciones populares es que en todas ellas se da una congregación de cuerpos que irrumpen en el espacio público interrumpiendo el normal funcionamiento de las ciudades,

formulando diversas demandas. La filósofa norteamericana destaca que es esa congregación la que constituye un pueblo; ese “nosotros, el pueblo” es la condición previa de toda demanda política, condición que no describe una pluralidad, sino que la produce al enunciarla. Friz destaca que ese nosotros es siempre un exceso respecto al orden establecido, pues la soberanía popular traducida en poder electoral nunca es completa, y así como puede escoger un gobierno, puede derribarlo.

El libro está atravesado por los aportes de Rancière al concepto de democracia; uno fundamental es el que la describe como “(...) ese punto en el que toda legitimidad se confronta con su ausencia de legitimidad última” (Friz, 2021, p. 116), y que concluye que, si la democracia se sostiene sobre la ausencia de todo sostén, lo que se implica y se denuncia bajo el nombre de democracia es la política misma. A partir de esta idea, el filósofo chileno postula que cuando sostenemos que el imposible mentado en el pueblo es el soporte de la soberanía popular y de todo régimen político, afirmamos que el criterio de legitimación de cualquier democracia posible es a su vez un exceso que ningún gobierno representativo puede contener del todo. Así, si suponemos que todo orden político se funda contingentemente, y no en una presunta superioridad de unos sobre otros, y a la vez reconocemos que, en cuanto gobierno del pueblo, la democracia es imposible, podemos ver que la democracia es el exceso imposible que hace posible la política. Concluye que la democracia es el exceso de toda política, en cuanto inevitablemente significa una amenaza de desborde para todo orden político posible, y por ello todo orden político procurará contenerla. Así, el pueblo es el imposible, el exceso que hace posible a la democracia, mientras la democracia es el imposible, el exceso que hace posible a la política.

Si bien el autor se muestra optimista respecto al proceso que se vive en Chile, con su convención constitucional y el arrasador triunfo del “sí” en el plebiscito del 25 de octubre de 2020 por una nueva constitución, encuentra que aún no se han establecido mecanismos para que sea efectivo y tome forma el poder de “los cualquiera” en la convención, permitiendo la participación de representantes del pueblo chileno en toda su conflictiva pluralidad. Sintetiza la situación actual en el país con la palabra incertidumbre, una incertidumbre que ha suspendido la normalidad rutinaria de las últimas décadas, y confía en que el pueblo chileno se mantendrá alerta y en vigilia ante los intentos de los grupos elitistas de mantener bajo tutela la democracia que se ha manifestado como posibilidad, esto es, lo que en palabras de Pablo Oyarzún significa el pueblo: la promesa de lo común.