

Contextos argentinos – contextos franceses: el *juego* de la filosofía y la política

María Carla Galfione*

Resumen:

Juan Bautista Alberdi es, en la Argentina, uno de los primeros intelectuales preocupados por definir la filosofía y pensar su relación con la política. En este trabajo nos ocupamos de inscribir las formulaciones alberdianas en el marco de los debates franceses en torno a la “filosofía oficial”, analizando las diferentes posiciones de dicho debate y advirtiendo las diversas aristas de aquella inscripción. Nos interesa detenernos en algunos de los principales motivos de los teóricos franceses, intentando dar cuenta del entramado conceptual del que se vale Alberdi para pensar el lugar de la filosofía en el complejo escenario de la Argentina rosista.

Palabras Clave:

Eclecticismo – filosofía argentina – política

Abstract

Juan Bautista Alberdi is, in Argentina, one of the first intellectuals worried about defining philosophy and thinking its relation with politics. In this paper we inscribe his formulations in the frame of the contemporary French debates concerning the “official philosophy”, analyzing the different positions on these debates, and pointing out the diverse edges of this inscription. We deal with some of the main motives of the French philosophers, trying to show the conceptual context used by Alberdi to think the place of philosophy in the complex Argentine scene during Rosas’s government.

Key words:

Eclecticism – Argentine philosophy – Politics

* Universidad Nacional de Quilmes (UNQ), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Correo electrónico: carlagalfione@yahoo.com.ar.

Hace unos años Patrice Vermeren analizaba las múltiples caras de aquello que constituía la base para pensar la filosofía francesa después de la Revolución, la figura de Cousin y el vínculo de su filosofía y de sus lecciones en la Universidad con la Restauración de 1830.¹ Entre los intelectuales argentinos de la década de 1830, en particular entre aquellos que constituían la llamada Generación del 37, el problema de la filosofía, su objeto y su rol, era también un tópico preocupante. Como es sabido, algunos de los argentinos visitaron París y encontraron allí aquellos debates en torno a la “filosofía oficial”. La necesidad de repensar la filosofía en Argentina y en América, después de más de veinte años de la Revolución de la independencia, parecía inminente para algunos. Así lo muestra Juan Bautista Alberdi en diversos textos. Valiéndose de algunos aportes franceses, Alberdi desarrolla una crítica a la concepción de la filosofía que le fuera contemporánea, y elabora y difunde otra manera de entenderla. Su objeto y su función deben cambiar radicalmente.

En lo que sigue intentamos reconstruir esa mirada alberdiana de la filosofía a la luz de los debates franceses, pero advirtiendo la necesidad de inscribir dicha mirada en el contexto político de la Argentina rosista. En este sentido, nos interesa reconocer los diversos núcleos problemáticos del planteo alberdiano, aunque deteniéndonos principalmente en dos de ellos: en primer lugar, aquel que se deriva de su intento de hacer “confluir” diversas posiciones filosóficas francesas que, en su lugar de origen, podrían resultar inconciliables; en segundo término –y de manera lateral–, el que surge de la obligada inscripción de Alberdi y su producción en la coyuntura política por la que atraviesa la Argentina con el gobierno de Rosas en la provincia de Buenos Aires.²

Analizamos primero los principales elementos que, en torno a la cuestión de la filosofía, desarrolla aquella corriente de pensamiento que domina el escenario político y filosófico en Francia en 1830, y el modo en que Alberdi se vale de muchos de sus conceptos. Posteriormente, nos

¹ Nos referimos al texto de Vermeren (1995). El trabajo fue recientemente traducido al castellano: Vermeren (2008).

² Aclaremos antes de avanzar que nos ceñimos a la producción alberdiana de juventud. Tomamos principalmente el *Fragmento preliminar al estudio del derecho* y los escritos de la prensa publicados hasta 1842.

detenemos en el rol que esa escuela adquiere en el escenario político y el sentido que se le otorga a la filosofía en ese marco. Luego se destacan algunas de las críticas que aquella posición recibe y los aportes que ello implica para pensar la filosofía de otro modo, advirtiendo el lugar que estas críticas a la filosofía oficial ocupan en el pensamiento de Alberdi. Por último, se analizan algunas de las cuestiones que aparecen como problemáticas o incluso aporéticas, en las elaboraciones del argentino, a la luz de aquel contexto intelectual francés y de la situación política en la que se inscribe su producción.

Sin pretender alcanzar una respuesta definitiva a nuestros interrogantes respecto de la concepción de la filosofía que se discute y se afirma en la obra que aquí analizamos, nos interesa mostrar la productividad de una lectura que, evitando juzgar la corrección de las interpretaciones argentinas de los autores franceses, pueda dar cuenta de la complejidad misma que las atraviesa y de los diversos usos que hicieron aquí de los aportes franceses.

I

Uno de los principales trabajos de Alberdi en relación con nuestro objeto de interés lo constituye el artículo denominado “Ideas para presidir la confección del curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades”, publicado en Montevideo en 1842. Allí Alberdi advierte la dificultad de definir la filosofía y la necesidad de reconocer la insustituible variedad de sistemas filosóficos contra toda pretensión de referirse a una “filosofía universal”:

No hay una filosofía en este siglo; no hay sino sistemas de filosofía: esto es, tentativas más o menos parciales de una filosofía definitiva [...]. Hay filósofos pero no filosofía; sistemas pero no ciencia. Si fuese preciso determinar el carácter más general de la filosofía en este siglo diríamos que ese carácter consiste en una situación negativa. La filosofía del día es la negación de una filosofía completa existente, no de una filosofía completa posible.³

Se trata de una visión que fácilmente podemos ligar a aquello

³ Alberdi (1900), t. XV, pp. 605-606.

que está en la base del planteo ecléctico según el cual la filosofía no es, en última instancia, sino la historia de la filosofía. La invocación permanente de Theodor Jouffroy y Victor Cousin, que ofrece Alberdi en ese texto y en los otros en los que tematiza la cuestión de la filosofía, la crítica al sensualismo y el rechazo de una filosofía sistemática, son todos elementos que nos sugieren alguna cercanía de nuestro autor respecto de aquellas posiciones francesas.

La crítica al sensualismo y, a través de éste, a la filosofía “egoísta” que pertenece al siglo XVIII, es quizás el motivo más reiterado a partir del cual se valoriza a los “eclécticos”. Sin duda, los artículos publicados en *El Nacional* de Montevideo, como parte de un debate con el profesor de filosofía Salvador Ruano, son un ejemplo de esto (un ejemplo por cierto muy revisado por los diversos estudiosos de Alberdi). Allí este autor opina que “la filosofía del señor Tracy, como la de Helvecio, Locke, Condillac, etc., etc., ha producido ya cuanto se le podía exigir”,⁴ y agrega más adelante, en otro artículo escrito con el mismo fin, que no se trata sólo de una filosofía caduca sino también de un pensamiento nocivo: “se encuentra entre las primeras causas de la prostitución general de las costumbres francesas y europeas, en el siglo precedente, la moral egoísta de Helvecio y la filosofía materialista de algunos filósofos”. Frente a dichas posiciones parece tomar partido diciendo: “por eso es que después de la restauración del orden constitucional en Francia, se ha tenido buen cuidado de neutralizar la acción funesta del sensualismo del siglo XVIII, por el espiritualismo escocés y alemán que Royer-Collard, Cousin, Jouffroy importaron sucesivamente en Francia”.⁵

El eclecticismo es en ese momento la doctrina oficial en Francia y su dominio parece extenderse, voluntariamente incluso, más allá de los límites nacionales. Es sin duda ese el contexto dentro del cual Alberdi intenta definir la filosofía y, en el marco de aquello que viene siendo la filosofía en América y la utilidad política que ha tenido, la recurrencia a los eclécticos parece obligada. Así lo manifiesta una y otra vez en el *Fragmento* al analizar, por ejemplo, la figura de Rosas, su sentido en la historia de la independencia y en la constitución del pueblo argentino, y

⁴ Alberdi (1900), t. XIII, p. 116.

⁵ Alberdi (1900), t. XIII, p. 127.

al proponer, en esa posición, alguna especificidad para la filosofía. Rosas no representa sino una etapa obligada de la historia: “es normal, y basta: es porque es y porque no puede no ser”,⁶ pero parece obligado también pensar en su superación, y allí la filosofía tiene mucho que hacer. Rosas representa el estado general de desarrollo intelectual de la sociedad en su conjunto; Rosas se mueve a través de una “razón espontánea”, dice invocando a Jouffroy y recordando aquel modelo de espontaneidad que era para el francés el móvil más común de la vida y transformación de las sociedades. Jouffroy se refería a un “desarrollo natural” de la sociedad “en la que la inteligencia generalizada marcha siempre espontáneamente”,⁷ pero que tarde o temprano es interrumpido gracias al uso reflexivo de la inteligencia que permite dirigir y aproximar su andar hacia la búsqueda de las verdades. La etapa en la que prima la espontaneidad es, para Jouffroy y su maestro, necesaria y previa al desarrollo de la inteligencia, desarrollo que puede producir grandes cambios pero que requiere de algunos espíritus especiales o –mejor– filosóficos. Se trata de aquello que decía Cousin en su curso de filosofía de 1828: “La filosofía, como filosofía [...] [es] una necesidad real y especial de la inteligencia, un resultado necesario que no viene ni depende del genio de tal o cual hombre, sino del genio mismo de la humanidad, del desarrollo progresivo de las facultades de que está dotado”.⁸

Del mismo modo que para los eclécticos, para Alberdi la filosofía viene a contar una historia, la historia de la necesidad de la historia y de sus etapas, y viene a coronar el relato. La filosofía es “la reflexión libre y neutral aplicada al examen de nuestro orden de cosas”, dice refiriéndose a su propia lectura del hecho rosista; se trata de “la inspección severa de nuestra historia próxima”.⁹ El filósofo, al igual que para Cousin, pasa a ocupar el lugar del historiador en la medida en que la historia es susceptible de ser considerada historia (esto es, de tener movimiento, sufrir transformaciones o cambios) porque es un fenómeno humano,

⁶ Alberdi (1980).

⁷ Jouffroy, Theodor. “Réflexions sur la philosophie de l’histoire” (primera edición: 1825) en Jouffroy (1886), p. 43.

⁸ Cousin (1947), p. 26.

⁹ Alberdi (1980), p. 29.

y en consecuencia está supeditado a la inteligencia. Para los eclécticos, fuertemente influenciados por sus lecturas de la psicología escocesa y de la filosofía hegeliana, son las ideas las que mueven la historia; es el espíritu el componente específico del hombre que se traduce como espontaneidad y voluntad, ambos elementos exclusivos para explicar el cambio histórico.¹⁰ Por ello, el estudio de la historia requiere, en última instancia, de la historia de las ideas o –mejor– de la historia de la filosofía. Esa es la base sobre la cual puede leerse el cruce que propone Alberdi entre un estudio que para él puede definirse como “filosófico” y un objeto que es “histórico”. Supone ir más allá del fenómeno y reconocer el fondo de la cuestión, aquellas ideas que hacen posible, y por lo tanto explican el hecho. De esta manera se expresa Alberdi en los pasajes que estamos citando del *Fragmento*: “tal es pues nuestra misión presente: el estudio y el desarrollo pacífico del espíritu americano”.¹¹ A través de ese estudio se busca comprender el fenómeno del rosismo: “hemos pedido pues a la filosofía una explicación del vigor gigantesco del poder actual”,¹² y la respuesta encontrada, detrás de los diversos modos o formas que adopta ese poder, le autoriza a diseñar un curso de acción.

“Es ya tiempo de que la filosofía mueva sus labios”; es ya tiempo de que, valiéndose de su capacidad reflexiva, se vuelva sobre la sociedad y reconozca en ella la causa del poder que gobierna: “su carácter altamente representativo”; es ya tiempo de que, sirviéndose del poder que ella misma parece adjudicarse gracias a esa capacidad, sea portavoz del “remedio verdadero: la creación de una fe común de civilización”.¹³ Se trata de la misma potencialidad de la filosofía que observaban los eclécticos. Son las ideas las que mueven el mundo; detrás de cada movimiento hay alguna idea; para reconocerla debemos atender a la superficie de dicho

¹⁰ Sobre la cuestión referida a la diferencia específica del hombre respecto de los otros seres vivos, y sobre el sentido y el valor de la “espontaneidad” y de la “voluntad” (o de la “reflexión”) entre los eclécticos, es sumamente claro y representativo el artículo de Jouffroy, “Réflexions sur la philosophie de l’histoire” (1825) en Jouffroy (1886), pp. 36-58.

¹¹ Alberdi (1980), p. 28.

¹² Alberdi (1980), p. 30.

¹³ Alberdi (1980), pp. 29, 30 y 32.

movimiento, pero dicha superficie no podría existir sin aquel fondo que la motoriza.

Pero, advirtamos también, no son sólo los fenómenos naturales aquellos que responden a este motor de la historia. Ese desarrollo inteligente es también la causa de la marcha de las masas. Así lo presenta Jouffroy en el famoso artículo “Cómo concluyen los dogmas”,¹⁴ en el que se distingue al “pueblo dormido”, que descansa sobre las antiguas creencias, de aquellos pueblos en que dominan los “profetas”, portadores de la nueva verdad que habrá de instalarse luego de la revolución. Allí son los filósofos quienes traen la novedad, una novedad que se impone por la “fuerza de las cosas”, por la naturaleza, la providencia; una novedad que resulta de la marcha obligada de la inteligencia. Las masas, en cambio, constituyen ese suelo que, sin embargo, se distingue de la naturaleza por su espontaneidad. La acción de los filósofos sobre las masas es de aceleración; aquellas habrían llegado al mismo resultado sin la intervención de los filósofos pero con mucha demora. En este sentido se expresa Alberdi, en el marco del debate con Ruano, cuando afirma que

“la filosofía tiene su imperio: los destinos de las naciones. En este concepto los gobiernos, que velan por los progresos y los adelantos de sus pueblos, no deben ser jamás indiferentes a la ciencia que, señalando sus destinos a los hombres y a los pueblos, e impeliéndoles con el poder de su autoridad irresistible, constituye la porción más considerable del poder público. La filosofía, digámoslo así, constituye un quinto poder constitucional”.¹⁵

II

Partiendo del paralelismo que hemos desarrollado hasta aquí entre las formulaciones alberdianas y la posición del eclecticismo respecto de la filosofía, nos sentimos tentados de reconocer en esos desarrollos argentinos aquello que Pierre Rosanvallon encontraba en el universo teórico liberal desde fines del Imperio: la ciencia como garantía del orden

¹⁴ “Comment les dogmes finissent” es un trabajo publicado en 1823, incluido luego en Jouffroy (1886).

¹⁵ Alberdi (19009, t. XIII, p. 126).

social.¹⁶ La necesidad de terminar la Revolución y construir un gobierno representativo y estable, aquella necesidad en virtud de la cual se diseña la distinción de Jouffroy entre “épocas críticas” y “épocas orgánicas” o “fundadoras” –distinción utilizada recurrentemente por Alberdi–, encuentra en la filosofía de la Universidad francesa su principal herramienta. Tal como lo presenta Rosanvallon, los doctrinarios o eclécticos ensayan una respuesta contundente a la cuestión de la igualdad social, haciendo frente a los principios rousseauianos del siglo anterior. Ya no se trata aquí de “voluntad general”, sino de “necesidades generales”, aquellas que son susceptibles de ser descubiertas sólo por algunas inteligencias. La erección del poder, la participación en el contrato, no es lo que hace a la sociedad; la sociedad preexiste a la constitución de un poder que, por ello mismo, no es sino reflejo de un orden social. Las instituciones, las leyes, no hacen nada nuevo sino que reflejan la estructura social, una estructura que, si bien tiende a la igualdad, presenta importantes rupturas. Entre esas rupturas emerge la clase media como aquella que resulta depositaria de la “inteligencia de las necesidades generales”, inteligencia que está a la base de todo gobierno legítimo. El gobierno, de este modo, terminará expresando los intereses de un grupo social que se considera motor.

En este modelo francés, el conocimiento, dentro del cual la filosofía parece ocupar el lugar privilegiado, tiende a ser la herramienta de legitimación de un orden social. La necesidad de articular el principio de la igualdad civil con los reparos necesarios para contener la amenaza del desorden encuentra en el postulado de la inteligencia o de la “capacidad” el más valioso instrumento. La base de la soberanía descansa en una “razón general”, no en la voluntad ni en los intereses individuales.¹⁷ La “capacidad” permite hacer frente tanto a la sociedad de castas cuanto a las leyes del mercado, garantizando con ello el orden social. Pero dicha capacidad, que en principio no es privativa de ningún grupo, requiere de la distinción y el reconocimiento de los “capaces” respecto del resto de la sociedad, con lo cual la sociedad civil se distingue de la sociedad

¹⁶ Rosanvallon (1985), p. 25.

¹⁷ Rosanvallon (1985), p. 91.

política.¹⁸ Esta última está constituida por un grupo particular, en cuyo interior es posible reconocer a los profetas, “los intérpretes, los protectores, los elegidos”.¹⁹ Y advierte Rosanvallon, tal como lo entienden los doctrinarios, los filósofos no están aislados del pueblo: son la expresión científica de la conciencia del pueblo; explican sus impresiones y clarifican sus sentimientos; son los organizadores artificiales y temporarios de la sociedad, destinados a paliar un déficit transitorio del sistema social y político.²⁰

Sobre esta base, sobre este supuesto respecto de la razón y del rol que le cabe a la burguesía, puede pensarse en la constitución de los Estados nacionales. Esa noción de razón, que subyace al postulado según el cual el gobierno recae en manos de la burguesía, es la que permite reclamar la unidad del Estado y la legitimidad del gobierno y de las instituciones.

En el desarrollo de la historia que, más allá de su realización efectiva y particular en los Estados nacionales, se piensa como desarrollo de la civilización, las clases medias aparecen –dice Rosanvallon– como “un agente social central. En ellas y por ellas se realiza, en efecto, plenamente el movimiento de la historia en su pura objetividad”.²¹ Aquella filosofía que acompaña este proceso es, sin duda, una filosofía preocupada por la unidad, que persigue unir lo que la modernidad dispersó y para ello se vale de una determinada concepción de la historia. En ella radica la unidad, y desde ella se juzga y justifica la necesidad del orden político. La civilización, decíamos, es el objetivo último, pero la civilización se realiza de la mano de aquella clase capacitada, capaz de acceder a la *razón general*.

En ese marco los eclécticos pueden referirse al fin de la historia, que cada vez está más próximo porque cada vez los hombres están más preparados para el ejercicio reflexivo en que consiste la realización efectiva de la naturaleza humana. Sin embargo, la idea de progreso

¹⁸ Rosanvallon (1985), p. 99.

¹⁹ Rosanvallon (1985), p. 173.

²⁰ Rosanvallon (1985), p. 171 y ss.

²¹ Rosanvallon (1985), p. 193.

que maneja Cousin, y junto a él su escuela, requiere ser revisada con algún cuidado. En primer lugar, ya lo hemos dicho, responde a un plan providencial que se articula, en su realización, con el grado de desarrollo de las capacidades de los hombres. En ese sentido, dicho plan está íntimamente ligado al ejercicio filosófico, y puesto que su realización es una realización histórica efectiva, reconoce en los filósofos a sus guías. Toda revolución –dice Jouffroy, usando el sustantivo más recurrente a la hora de hablar de los cambios históricos–, para que sea social, debe antes ser individual, y sólo después de ser individual y social, puede ser una revolución de la humanidad. Una revolución individual es aquella que se produce en un individuo, pero no como resultado de una iniciativa azarosa o contingente, sino como producto de aquella “fuerza de las cosas” que ya mencionamos arriba. Y en este sentido, es contundente el rol adjudicado al filósofo en la dirección de la sociedad. Para Jouffroy la fuerza de la inteligencia se concentra sólo en algunos, volviéndola lúcida y capaz de encontrar las verdades. La inteligencia humana no produce grandes efectos sino en unos pocos: aquellos que “en lugar de esperar la verdad la persiguen, en lugar de encontrarla la buscan. Éstos son los filósofos”.²²

Esta es la primera cuestión en la que nos interesaba reparar, luego del recorrido que hemos hecho hasta aquí, por tratarse de un tema que afecta nuestra lectura de Alberdi y de los jóvenes de su generación. El eclecticismo, como “filosofía oficial” de la Monarquía de Julio, procesa la separación de lo político respecto de lo teológico gracias al postulado espiritualista. Cousin acude, en contra del sensualismo, a una definición de hombre y a un método filosófico referido a su conocimiento y realización, que garantiza en última instancia el poder de los filósofos. “Es necesario, de este modo, pensar la profesión del filósofo en un mundo en donde la jerarquía de las capacidades debe sustituir a aquella de los privilegios, en donde la legitimidad, según la carta constitucional, se reconcilia con la libertad”.²³ Con extrema precaución, Cousin afirma:

²² Jouffroy. “Comment les dogmes finissent” en Jouffroy (1886), p. 45.

²³ Douailler (1988, p. 125). Sobre esta cuestión y los debates en seno de la universidad y el mundo intelectual francés es fundamental el trabajo de Vermeren que mencionamos al cominezo.

Siempre habrá masas en la especie humana; no debemos aplicarnos a descomponerlas y disolverlas por anticipado. La filosofía se da en las masas bajo la forma ingenua, profunda, admirable de la religión y del culto. El cristianismo es la filosofía del pueblo. Quien os dirige la palabra ha salido del pueblo y del cristianismo y espero que siempre lo reconoceréis en mi profundo, en mi tierno respeto por cuanto al pueblo y al cristianismo se refiere. La filosofía es paciente: sabe cómo han sucedido las cosas en las generaciones pasadas y está llena de confianza en el porvenir. Feliz de ver las masas, el pueblo, es decir, casi todo el género humano en brazos del cristianismo, se contenta con tenderle suavemente las manos, ayudándole a elevarse más.²⁴

Algo muy similar puede encontrarse en el artículo de Jouffroy que ya mencionamos, “Cómo concluyen los dogmas”. Este artículo, escrito en 1823 y publicado en *Le Globe* dos años más tarde, es una especie de explicación genealógica de la vida de los dogmas y la fe que los sostiene para, finalmente, dar cuenta, en un juego semántico, de la muerte del cristianismo en manos de la filosofía. El recorrido que ofrece aquí el autor va desde la vivacidad de una creencia recién constituida, hasta su reemplazo, mediando en ese tránsito la costumbre, que actúa en detrimento de aquella vivacidad, la corrupción de las creencias, el nacimiento del “espíritu de examen” o crítico, que acarrea un profundo ambiente de escepticismo. Todos estos elementos contribuyen a la conformación de una “fe nueva”, que llega conducida por “apóstoles predestinados” en cuyas manos yace “la salud del mundo”. Se trata –dice Jouffroy– de una doctrina nueva

(...) a la que todas las inteligencias aspiran sin saberlo, en nombre de la que todos los brazos se armarán si es necesario, que reemplaza en la creencia el vacío dejado por el antiguo régimen y termina el interregno legítimo de la fuerza. Tal es la obra santa a la que ellos (los hombres de una nueva generación nacida en el escepticismo) se deben en silencio.

Y agrega más adelante:

(...) entonces comienza el imperio legítimo de la verdad y hay entre ella y nuestra naturaleza una simpatía tan poderosa que su venida excita en las almas un amor y un entusiasmo inexplicables. Aquel que la ha recibido ha cambiado. Ya no es más un hombre, ya no es más un

²⁴ Cousin (1947, p. 51).

filósofo, es un profeta [...], él es la verdad personificada, sus acciones la dicen, su voz la impone [...], él es el apóstol, y será, de ser posible, el mártir de la nueva fe.²⁵

El fin de la historia está determinado; se trata del imperio de la verdad, del reino de la filosofía. Y en esto –advertimos– Cousin explicita sus diferencias respecto de algunas posiciones reacias a dicho fin. En una de sus últimas lecciones del curso de 1828, Cousin se pronuncia en contra de la “doctrina de la perfectibilidad indefinida”. El progreso tiene un fin, tiene un destino que coincide con el de la naturaleza humana. Bajo el riesgo de contradecir sus afirmaciones previas, Cousin prefiere ser contundente contra su adversario. El hombre es finito, se anima a decir. El hombre se perfecciona pero de acuerdo con un fin definible, de acuerdo con las leyes naturales y, por lo tanto, “no es infinito, sino finito, el desarrollo de su inteligencia; es mensurable por el desarrollo mismo de esta inteligencia y por su alcance [...]. El fin de la historia y de la humanidad no es otra cosa que el movimiento del pensamiento, el cual aspira necesariamente a conocerse completamente”. Hay un círculo de la historia, aquel que se cumple de acuerdo a la vida del hombre, su nacimiento y su muerte; diga lo que diga Condorcet, insiste, “este círculo está dado”.²⁶

Rosanvallon parece reparar en esto al descubrir, en el corazón mismo del planteo ecléctico, una contradicción que le permite discutir el liberalismo de los doctrinarios. En las diversas consideraciones de Guizot respecto de la instrucción, se cuestiona como nociva aquella “instrucción que transgrede la distribución naturalmente desigual de las facultades entre los hombres”.²⁷ La burguesía terminará siendo el agente insustituible de la civilización y la filosofía su principal herramienta, “la teoría doctrinaria de las elites y de las capacidades termina por descansar sobre ese punto a partir del cual se degrada en una celebración del orden social existente, en una apología, apenas disfrazada, de la resignación social”.²⁸

²⁵ Jouffroy (1886), pp. 15 y 18.

²⁶ Cousin (1947), pp. 142 y 143.

²⁷ Rosanvallon (1985), p. 247.

²⁸ Rosanvallon (1985), p. 249.

Ahora bien; antes de volver a los planteos de Alberdi conviene hacer una advertencia. Tal como hemos visto hasta el momento, el eclecticismo o la filosofía doctrinaria parece constituir un *corpus* más o menos definido y cerrado. Sin embargo, al atender a sus desarrollos vale la pena reparar en que el eclecticismo representa la corriente liberal de la filosofía en Francia desde la Restauración, agrupando a diversos pensadores que luego de la “Revolución de Julio” ya no podrán ser encontrados como parte de esta escuela. Es recién después de 1830 que puede hablarse del eclecticismo como “filosofía oficial”, momento en que las diferencias teóricas latentes en algunos desarrollos previos se radicalizan. Por ello, al revisar algunos de los aspectos más críticos dentro de esa corriente, debemos considerar que muchos de los motivos básicos de ésta permanecen aún entre sus contendientes, conviviendo incluso con los ataques.

III

En términos generales, hemos inscripto la definición de filosofía que postula Alberdi, en sus escritos de juventud, en el marco del eclecticismo. Esa inscripción tiene un límite, que se hace evidente a la luz de lo que llamamos, en un principio, el debate en torno a la filosofía oficial (esto es, el debate suscitado desde los primeros años de la Monarquía de Julio y del reinado de Victor Cousin en el ámbito filosófico de la Universidad). Por lo tanto, nos obliga a marcar una diferencia respecto de aquella filosofía y su función político-social, tal como la hemos analizado de la mano de Rosanvallon.

Una de las principales distancias que puede observarse respecto del planteo ecléctico es la permanente insistencia del argentino en la necesidad de una filosofía práctica. Tanto en los escritos para la prensa montevideana que mencionamos arriba, cuanto en el *Fragmento*, Alberdi insiste de manera contundente en la necesidad de ligar la filosofía con la práctica política, reconociendo la utilidad que aquella tiene para ésta, y rechazando de esta forma una filosofía exclusivamente especulativa. Así lo expresa en las “Ideas para presidir un curso de filosofía”: “La discusión de nuestros estudios será más que en el sentido de la filosofía especulativa, de la filosofía en sí; en el de la filosofía de aplicación, de la filosofía positiva y real, de la filosofía aplicada a los intereses sociales,

políticos, religiosos y morales de estos países”.²⁹ En esa misma línea deberá considerarse la idea de una filosofía “localizada” y, por qué no, nacional:

La filosofía se localiza por sus aplicaciones especiales a las necesidades propias de cada país y de cada momento. La filosofía se localiza por el carácter instantáneo y local de los problemas que importan especialmente a una nación, a los cuales presta la forma de sus soluciones. Así la filosofía de una nación proporciona la serie de soluciones que se han dado a los problemas que interesan a sus destinos generales; o bien la razón general de nuestros progresos y mejoras, la razón de nuestra civilización.³⁰

Y a pesar de recordar aquí explícitamente a Guizot, la atención de la filosofía se posa en la particularidad.

Del mismo modo lo había planteado unos años antes, en su discusión con Ruano y en su crítica al sensualismo. Si la filosofía divulgada por aquel profesor era nociva para la juventud, la razón de ello radicaba antes que nada en su “excentricismo”, en su falta de atención a “las necesidades de la época, y, sobre todo, de lo que es necesario a la juventud de la república”.³¹ Y en contra de esta filosofía Alberdi es contundente: la filosofía debe adecuarse a las necesidades de nuestra época, necesidades que se concentran principalmente en la definición de una base para la asociación, de un modelo de sociedad. El problema práctico por excelencia, la necesidad fundamental es la de la organización social; ese constituye el objeto privilegiado del estudio filosófico.

Si bien es cierto que esto podría reconocerse, a grandes rasgos, como una preocupación propia de la época y, en este sentido, compartida también por los eclécticos, nuestro horizonte de comprensión se amplía considerablemente si nos ubicamos en el contexto del debate francés en torno a la definición del objeto y la función de la filosofía. Los nombres de Cousin y de Jouffroy, aquellos a los que nos hemos limitado al referirnos al eclecticismo, aparecen con cierta recurrencia en los escritos de nuestro autor, aunque en general acompañados de otros nombres, más precisamente de los de Lerminier y Leroux, considerados como algunos

²⁹ Alberdi (1900), t. XV, p. 610.

³⁰ Alberdi (1900), t. XV, p. 616.

³¹ Alberdi (1900), t. XIII, p. 116.

de los principales críticos de la filosofía de la Universidad. Volveremos más adelante sobre la superposición ideológica que puede observarse en dichas referencias, pero por el momento reconozcamos que estos nuevos nombres entran en escena de un modo contundente. De esta manera, si bien es cierto que los eclécticos (Cousin en particular, pero también sus discípulos) pueden referirse a la capacidad productiva de las ideas filosóficas respecto de la historia, en ninguna medida supeditan la reflexión a las necesidades concretas, y en este sentido, la filosofía puede ser herramienta de gobierno porque atiende a la razón general pero nunca porque atienda a las condiciones particulares. Lo propio de la filosofía en aquel esquema es superar el plano fenoménico, histórico, concreto, aunque ello sólo sea como herramienta de su manipulación. La filosofía no nace en lo concreto, aunque deba volverse sobre esto para reconocer o, mejor, determinar allí, lo general. El filósofo era ese profeta que sobrevolaba su tiempo pero sin estar inmerso en él.

Una de las principales críticas a esta visión de la filosofía, dijimos, proviene de Lerminier y se desarrolla, entre otros textos, en la *Filosofía del derecho*, como así también en las “Cartas filosóficas dirigidas a un berlinés”, publicadas en la *Revue des deux mondes* a lo largo de 1832, ambos textos cuya lectura recomienda Alberdi.³² En el prefacio a la primera edición de la *Filosofía del derecho*, Lerminier reclama “una filosofía nueva y nacional que parte del seno de la sociedad francesa, de sus necesidades y que, a la vez metafísica, social y práctica, nos conduce hacia el futuro”,³³ y tal reclamo se constituye como la principal base de

³² Respecto del pensamiento de Lerminier es interesante revisar el trabajo de Herrero (1999), por tratarse de un estudio en el que la lectura del francés oculta la preocupación del autor por los autores argentinos y en particular por Alberdi. Con respecto a las citas o referencias alberdianas de Leminier, cabe destacar dos de ellas: aquella que se encuentra apenas comenzado el prefacio del *Fragmento*, en la que nuestro autor se refiere a la *Introducción general a la historia del derecho*, de 1829, y aquella que aparece en el apéndice cuando, llevando adelante una fuerte crítica al eclecticismo, menciona las *Cartas Berlineseas* (sic) y sugiere su lectura. Ver Alberdi (1980), pp. 11 y 169 respectivamente.

³³ Lerminier (1835), p. 7. Si bien Alberdi manifiesta trabajar con la *Introduction générale à l'histoire du droit*, no contamos con ese material, razón por la cual nos limitamos a dialogar aquí con la *Filosofía del derecho*, texto con el que, según Herrero, Lerminier intenta completar el proyecto comenzado dos años antes con la introducción. Cfr. Herrero (1999), p. 191.

la crítica contra el eclecticismo. El problema del eclecticismo es aquí, a decir verdad, doble. A la importación permanente de ideas alemanas y escocesas, importación que aleja la filosofía del contexto en que nace y sus necesidades, se le suma la imposibilidad de desarrollar un sistema propio. Para el eclecticismo, dice Lerminier, todos los sistemas son verdaderos y falsos a la vez.³⁴ Y en este sentido el eclecticismo de Cousin, tal como puede observarse en sus escritos y en particular en el curso que mencionamos arriba, es una filosofía que se define como historia de la filosofía; es la recopilación de los diversos sistemas filosóficos, su análisis y, finalmente, la postulación de la filosofía como afirmación ecléctica de esos diversos momentos de su desarrollo. La filosofía ecléctica no tiene principios ni sistema propio y su objeto se reconoce en el exclusivo plano de las ideas. Algo radicalmente diferente respecto de la preocupación por el presente. “La historia de la filosofía –dice Lerminier– no es la filosofía como el pasado no es el presente”.³⁵ En última instancia –acepta el francés–, la historia de la filosofía puede resultar un método preparatorio, pero queda incompleto sin la afirmación de un sistema. Su juicio es terminante. Al eclecticismo le falta algo: la vida; es una filosofía “que busca su espíritu en la senda de los muertos”.³⁶

El otro autor que mencionamos arriba es Pierre Leroux, quien elabora diversos artículos sobre la cuestión, reunidos posteriormente en su *Refutation de l'eclectisme*, sobre cuya base puede reconstruirse su crítica a la “filosofía oficial”.³⁷ Con Leroux reconocemos algunos mo-

³⁴ Lerminier (1835), p. 6.

³⁵ Lerminier (1835), p. 11.

³⁶ Lerminier (1832), t. 1, p. 749.

³⁷ Leroux (también conocido como el “socialista disidente”, por sus diferencias con el grupo de los saintsimonianos) constituye uno de los principales nombres que deben ser considerados a la hora de atender a los desarrollos del pensamiento filosófico-político francés durante la década de 1830. Entre sus particularidades, nos parece interesante reconocer tanto su participación en diversos periódicos y revistas, como su coherencia teórico-política. Son las revistas –y no los cursos en la Universidad– el medio a través del cual Leroux difunde sus ideas. De hecho, es director de varios periódicos. Por otra parte, una vez alejado del grupo que constituía el periódico liberal *Le Globe* y de los saintsimonianos, Leroux (a diferencia de Lerminier, entre otros) mantiene su posición indeclinable como crítico del liberalismo. Respecto de la bibliografía de este autor utilizada en este trabajo, advertimos que *Refutation de l'eclectisme* recoge

tivos semejantes a los de Lerminier en su crítica al eclecticismo, tales como el reclamo de una filosofía ligada expresamente a las necesidades del contexto en el que se desarrolla, y de una filosofía que sea capaz de postular algunos principios fundamentales de un sistema.³⁸ Sin embargo, el desarrollo de Leroux es bastante más complejo que el de su par; y varios de los elementos que agrega a la crítica de Lerminier aparecen referidos en los desarrollos alberdianos.³⁹ En particular, en el caso de Leroux, la crítica a una filosofía abstracta, desatenta a las necesidades concretas de los hombres y de la sociedad, es el corolario de una crítica previa dirigida contra el modelo de hombre y de historia de la humanidad postulada por el eclecticismo.⁴⁰

Al igual que Lerminier, Leroux denuncia en el eclecticismo la carencia de dogmas, de principios:

(...) los eclécticos, en efecto, aquellos que en diversas épocas han merecido verdaderamente ese nombre y que, sintiendo que lo merecían, lo han tomado algunas veces y han hecho alarde de él, eran los filósofos que no tenían sistema, los filósofos privados de aquello que constituye

un extenso artículo de 1838 y un “apéndice” con dos artículos publicados en 1833 en la *Revue encyclopedique*. De 1833 data también otro de los artículos en los cuales se aborda la cuestión del eclecticismo con más detalle: “Sur la loi de continuité qui unit le Dix-huitième siècle au Dix-septième”, publicado también en la *Revue encyclopedique*.

³⁸ Leroux llega incluso a citar *in extenso* parte de una de las *Cartas* de Lerminier. Cfr. Leroux (1979), pp. 71 y ss.

³⁹ Los autores que han atendido al estudio de las “influencias francesas” en el pensamiento de Alberdi, en general disputan el primado de uno u otro. Esto puede observarse, por ejemplo, en las diferencias que presentan las clásicas lecturas de Raúl Orgaz y Jorge Mayer. El primero atiende principalmente al *influjo* de Lerminier, mostrando ciertos paralelismos o incluso copias entre el argentino y el francés, y exaltando –junto con la influencia de Lerminier– la de Jouffroy. Mayer, con quien encontramos más puntos de confluencia, no solo marca diferencias entre las formulaciones de Lerminier y de Leroux (encontrando a este último “más profundo”), sino que recuerda el juicio de Vicente Fidel López en una carta a García Merou. Para Vicente Fidel López, el principal influjo habría sido el de Leroux, “cuyos escritos sobre la naturaleza social del derecho escrito, publicados en la *Revue Encyclopedique* [sic] de 1832 a 1834 [se encuentran] abiertamente aceptados y propagados en el *Fragmento*”. Allí Mayer incluso hace ver, a través de López, que es también por medio de esa revista que Alberdi tiene contacto con las ideas de Cousin y Joffroy. Cfr. Mayer (1963), pp. 132 y ss. y Orgaz (1937).

⁴⁰ Quien más ha insistido en esta cuestión es Abensour (1994).

toda verdadera filosofía: saber un cierto número de dogmas ligados, encadenados y formando una teoría religiosa, moral o política, más o menos completa, es decir, en otros términos, un sistema.⁴¹

A la falta de sistema se suma la ignorancia respecto de las necesidades de su tiempo. La filosofía actual necesariamente se inscribe, para Leroux, en la historia de la filosofía; y en esto quizás haya un punto de confluencia con el eclecticismo. Pero se trata de una historia de la filosofía que el filósofo recoge en la experiencia y no en los libros. Se trata de un pensamiento encarnado en el mundo, siendo el mundo el que mejor lo reproduce. Ese mundo no es, para Leroux, un espacio inerte (el mundo físico de Cousin) a la espera del sentido que le otorga el filósofo; al contrario, ese mundo es activo, animado, se modifica y se desarrolla; se trata, para el filósofo, de un mundo formado por la naturaleza y los otros hombres. De este modo, la filosofía vive en y para historia: “cada filósofo es una suerte de experiencia, cada filósofo a su turno es un trabajador y un mártir en esta ruta laboriosa que la humanidad debe cumplir”.⁴² El filósofo recoge los desarrollos anteriores de la filosofía, pero junto a éstos tiene noticia de los cambios operados en el mundo, de las nuevas necesidades, y sólo así constituye una nueva respuesta destinada, también aquí, a orientar a los hombres.⁴³ Los “monumentos filosóficos”, dice Leroux, tienen vida mientras las necesidades de la humanidad lo requieran. Y, como la humanidad, además de pensar, siente, actúa y vive, modifica continuamente este pensamiento, de tal modo que la filosofía está obligada permanentemente a recomenzar. La filosofía no concluye, según Leroux, porque tampoco la historia concluye.

Esta imagen del filósofo como un hombre atento a las necesidades propias y de su tiempo, y del carácter obligadamente “relativo” de la filosofía,⁴⁴ se construye en el francés junto a una concepción del

⁴¹ Leroux (1979), p. 1.

⁴² Leroux (1979), p. 9.

⁴³ Leroux es, sin duda, un filósofo preocupado por la historia de la filosofía, tal como muestran sus numerosos trabajos sobre la cuestión.

⁴⁴ En este sentido es contundente Leroux: “la filosofía o la religión es la cantidad de verdad absoluta que asimilamos bajo la forma de verdad relativa (...). El espíritu humano no percibió jamás la verdad más que con tinieblas” (Leroux, (1979), p. 35).

hombre completamente crítica respecto de aquella que supone la “psicología” ecléctica. Si bien se trata de un tópico desarrollado con más detalle por Leroux unos años después de la escritura de los artículos que aquí consideramos,⁴⁵ el postulado según el cual el hombre debe ser definido como yo (*moi*), como no-yo (*non-moi*) y como el resultado de la relación de ambos aspectos,⁴⁶ así como la consideración de la tríada “conocimiento-sensación-sentimiento” para dar cuenta de la complejidad de lo humano, son todos elementos que aparecen explícitamente en la base de la concepción de la filosofía que consideramos en la *Refutation* y como las principales herramientas de su crítica a los eclécticos. La obligada consideración del yo como un ser físico y sentimental, además de espiritual, le permite a Leroux pensar la filosofía anclada en un presente, con una historia y sujeta al cambio. Cuando Cousin intenta trasladar el método de los naturalistas (la observación) a los fenómenos naturales, supone primero la absoluta autonomía del yo respecto del no-yo, del hombre respecto del mundo, pero también la división del yo, que separa su voluntad de su capacidad reflexiva o espíritu.⁴⁷ Contra esto Leroux insiste en la obligada consideración del hombre como cuerpo y espíritu y, a su vez, en la necesidad de reservar un lugar para la consideración del sentimiento. Conocimiento, sensación y sentimiento son todas facultades del hombre que participan de uno u otro modo en el desarrollo de la filosofía. Las necesidades de la humanidad condicionan el mayor o menor uso de la razón o del sentimiento por parte de los filósofos. En el esquema cousiniano la filosofía, en tanto propiedad del espíritu o de la reflexión, carecía de espontaneidad, siendo que la espontaneidad constituía una facultad del yo en tanto voluntad instintiva. En la propuesta de Leroux ambos elementos no son excluyentes y su participación en la conformación de las creencias no delimita ámbitos diferenciados.

⁴⁵ Nos referimos a uno de sus principales trabajos: *De l'humanité* (1841).

⁴⁶ Recordemos que Cousin también hablaba de *moi* y *non-moi*, aunque asignado sentido diferente a estos términos. Se trata de una conceptualización fichteana que los franceses redefinen cada uno a su modo.

⁴⁷ Un estudio interesante para revisar la crítica de Leroux al eclecticismo en este punto constituye el trabajo de Janet publicado en la *Revue de Deux Mondes* (1899), t. II.

Aquí la filosofía, la religión y el arte se ligan de manera intrínseca.⁴⁸ La filosofía no es, entonces, ignorante de las pasiones como lo era para los eclécticos. La filosofía ha dejado de ser la justificación del presente como producto del desarrollo necesario, fatal, de las ideas. La filosofía ha dejado de ser el instrumento de la “inmovilidad política”.⁴⁹

Pero volvamos ahora al comienzo de este desarrollo. Esta filosofía anclada en su tiempo, esta “ciencia viva” –como gusta llamarla Leroux, dando cuenta de toda esa complejidad que hemos repasado– no reniega, por su carácter relativo, de la posibilidad de constituirse como “sistema”, sino todo lo contrario. Mientras que en las críticas de la época el espíritu analítico queda, en general, identificado con el modelo de filosofía propugnado por el sensualismo, el eclecticismo, siendo la primera escuela que se postula como su negación, no acierta tampoco en la afirmación de un sistema. Al igual que Lerminier, Leroux destina una parte importante de su crítica a la denuncia de la falta de sistema. No hay filosofía si no hay sistema, dice en la primera parte de la *Refutation*, y desde allí critica el escepticismo por escéptico, por pirrónico. Pero el escepticismo no es más que un momento transitorio, “un momento de letargo, de torpeza y de nulidad”.⁵⁰ El verdadero pensador inscribe la filosofía en un sistema general que comprende a Dios, al hombre y a la naturaleza. Allí donde no hay sistema los filósofos aspiran a alcanzarlo, incluso sin saberlo, en un movimiento permanente. Se ligan los diversos elementos de la vida de la sociedad: la religión, la filosofía, la moral, la política, el arte, la ciencia, todo en torno a una creencia común nacida

⁴⁸ Además de la reivindicación de la religión que está operando aquí, Leroux insiste en su crítica al eclecticismo, con respecto al rechazo de la especialización de los saberes. La división de las facultades humanas permite al eclecticismo distinguir tajantemente las actividades en el interior de las sociedades, y sostener una sociedad dividida en *castas*. Los tres elementos integrantes e indivisibles de la naturaleza humana dan lugar a tres ramas del conocimiento y la actividad: “la industria o la organización social, el arte y la ciencia. [...]. El error sería considerar, como se ha hecho una vez, esos tres tipos como tres hombres distintos, teniendo necesidad de una casta gobernante o teocrática para que éstas se comuniquen” (Leroux, (1979), p. 216). Recordemos, a su vez, que esa división es, a juicio de Leroux, el principal instrumento de dominación del pueblo.

⁴⁹ Leroux (1979), p. 342. Esto que Leroux afirma en el “Apéndice”, refiriéndose a Jouffroy, se extiende sin duda a toda la escuela.

⁵⁰ Leroux (1979), p. 20.

de la mirada al pasado y de la consideración del futuro. Hay épocas –confía Leroux– en las que se desarrolla, en el seno de la humanidad, un sentimiento nuevo, un pensamiento único que liga los diversos pensamientos que se han desarrollado a lo largo de los siglos, “yo creo que estamos en una de esas épocas”,⁵¹ –dice. Y si es así, si puede confiar en que se ingresa en una de esas épocas, es porque

(...) una idea no es sólo una idea, sino también un sentimiento, y no es solamente un sentimiento y una idea sino también una práctica. La doctrina de la perfectibilidad ha brillado para nosotros. De ahí la revelación de la sucesión y del encadenamiento de las cosas, de ahí la concepción de la unidad de las ideas y, al mismo tiempo, de sus formas sucesivas. En otros términos, el sentimiento de la verdad absoluta bajo la forma de verdades relativas [...], la verdad absoluta nos es dada en la verdad relativa.⁵²

De este modo se refiere a un progreso en el ámbito de la lógica, a un nuevo instrumento: la síntesis, la relación de las ideas con la vida. Así, busca recuperar la vida que hay detrás de las ideas y dar a esta vida otras ideas.

La síntesis está dada según Leroux por aquello que más lo separa de Cousin. En contra de aquella ausencia de principios que denunciaba con Lerminier, el socialista postula un principio: el progreso indefinido, y reconoce su fuente en Condorcet. Es este principio el que permite dar sentido a todo, el que está en la base de la síntesis. Se trata del permanente movimiento, de la imposibilidad de síntesis definitiva o de una verdad absoluta que detenga el movimiento de la historia. Se trata de la verdad absoluta, de su eterno movimiento. Si, inscribiendo al hombre en el marco general de la humanidad y su desarrollo, parecen invocarse verdades absolutas, al reconocer en ese desarrollo algo más que ideas, al descubrir al hombre como ser vivo, como condición para nombrar ese progreso “indefinido”, hacemos relativas sus verdades.

Así, el mismo supuesto por el cual se reclama la necesidad de una síntesis es el que está en la base de su negación. Es esa idea de la historia como algo vivo, aquella que obliga al filósofo a mirar siempre

⁵¹ Leroux (1979), p. 263.

⁵² Leroux (1979), p. 264.

al futuro, además de al pasado, la que lo mantiene alerta respecto de la no clausura de la historia. Pero no podemos desconocer que Leroux no ofrece pruebas del principio del progreso indefinido, legado de la filosofía del siglo XVII y XVIII. El socialista se ocupa de recontextualizarlo y redefinirlo de cara a los problemas de una sociedad que debe cambiar. Pero está profundamente convencido de que

el dogma del progreso y de la perfectibilidad, hoy evidente para todos es, en efecto, de un mismo orden metafísico que los más santos misterios de las antiguas religiones, y de que está ligado, por una cadena histórica no interrumpida [...] al fundamento mismo de las religiones, oculta sucesivamente bajo diferentes símbolos.⁵³

Llegamos por fin a donde queríamos llegar. Los dos elementos que aquí agregamos a la crítica que revisábamos con Lerminier, nos permiten aproximar a Alberdi y al socialista, alejándolo de la filosofía ecléctica. Nos referimos a la consideración del hombre y a la idea de progreso indefinido. Ya hemos hecho referencia al reclamo alberdiano de una filosofía que atienda a las necesidades de su tiempo y lugar, a las “necesidades sociales”, porque la filosofía es una y múltiple, “la filosofía, una en sus elementos fundamentales como la humanidad, es varia en sus aplicaciones nacionales y temporales”.⁵⁴ Y en este sentido, la filosofía deja de ser una abstracción o una “indagación psicológica” para convertirse en una reflexión sobre la organización de una sociedad destruida por la Revolución, sobre “la forma y la base de la asociación que sea menester organizar en Sud-América”.⁵⁵

En sintonía con lo que veníamos revisando a propósito de Leroux, Alberdi reconoce su preocupación por definir la filosofía en el marco de una preocupación general, compartida por Europa y los Estados Unidos y surgida con posterioridad a las grandes revoluciones, por establecer una nueva asociación. Se trata –dice– de una disposición según la cual

...le ha sido indispensable a la filosofía abandonar para otra oportuni-

⁵³ Leroux (1979), p. 347.

⁵⁴ Alberdi (1900), t. XV, p. 615, y Alberdi (1900), t. XIII, p. 119.

⁵⁵ Alberdi (1900), t. XIII, p. 120. Advertimos que Alberdi no utiliza cualquier palabra sino “sociedad”, término caro a Leroux.

dad el estudio psicológico, el estudio íntimo del hombre, la anatomía, digámoslo así, del alma humana; ha tomado el hombre en su unidad espíritu-cuerpo, ha respetado su unidad misteriosa y concreta y le ha puesto, así como se ofrece a nuestros ojos, sobre la escena de la vida social, sobre el teatro del mundo político [...], en presencia de todas las necesidades de su naturaleza humana y social, para conocer el sistema de sus relaciones obligatorias y libres, sobre la cual, la obra de la felicidad terrestre quiere ser edificada.⁵⁶

Se trata entonces de una filosofía que ya no se ocupa exclusivamente de la reflexión psicológica pero que la supone. Alberdi discute con el eclecticismo, cuya principal preocupación filosófica es abstracta, pero denunciando allí mismo una concepción del hombre, para postular su opuesta. La filosofía parte de una definición del hombre y por ello mismo le preocupa la “felicidad terrestre”.

Ahora bien; así como puede observarse, en este punto, una diferencia con los eclécticos, según la cual la filosofía tiene otro objeto y función en virtud de una particular consideración de lo humano, también Alberdi marca su distancia respecto de quien es para él el “héroe del pensamiento moderno”, Lerminier. Este último sostendría que la virtud depende de la inteligencia. En esto Alberdi se distancia de Lerminier y retoma algunos argumentos según los cuales es preciso completar la obra de la inteligencia con las costumbres.⁵⁷ Sin que se refiera aquí a alguna noción desarrollada por Leroux, Alberdi menciona a Benoiste y la *Revue encyclopedique*, revista dirigida por Leroux, junto a Carnot, dando cuenta de un campo de lecturas bastante particular, si recordamos que la *Revue encyclopedique* constituye, por aquellos años, uno de los órganos mejor constituidos en el debate teórico y político con los eclécticos y la Monarquía de Julio. Y sin profundizar en las formulaciones de Benoiste, preferimos en cambio constatar aquí el distanciamiento radical de Alberdi respecto de aquella afirmación exclusiva del aspecto espiritual del hombre, resabio del eclecticismo, que lo obliga a diferir incluso respecto de aquel autor que en otros aspectos ha sido su guía.

⁵⁶ Alberdi (1900), t. XIII, p. 122.

⁵⁷ Alberdi (1980), p. 186.

En términos generales, el “Apéndice” al *Fragmento* resulta sumamente representativo de aquello que venimos afirmando. En la nota 5, Alberdi advierte que la filosofía “no es la ideología de Condillac, ni la psicología experimental de Reid o Stewart”⁵⁸ (los dos escoceses más trabajados por los eclécticos). La filosofía, dice, recomendando nuevamente la lectura de la *Revista enciclopédica* [sic],⁵⁹ no ha existido en Francia, desde la Revolución, sino hasta el año treinta. En 1830 la filosofía ha comenzado a ocuparse del progreso pacífico, de la asociación, de la igualdad, de la libertad constitucional, dice Alberdi, pero tomando su objeto bajo un aspecto preciso: se ha ocupado del

...estudio sintético del hombre, del pueblo, de la humanidad, del mundo, de Dios; pero del hombre no ya bajo este o aquel aspecto exclusivo, del hombre psicológico, del hombre espiritualista, manía que en la Restauración había sucedido a la otra manía del hombre materialista del último siglo, sino del hombre unitario, no obstante la trinidad de sus fases, del hombre en su unidad espíritu-cuerpo: misterio racional ante el cual la filosofía, por un exceso de filosofía, ha debido inclinarse, y crear sobre él una nueva fe [...] con el fin de continuar el estudio del hombre en sus relaciones con la humanidad, del hombre colectivo, del hombre social, del hombre como órgano, como miembro de este gran cuerpo que se llama humanidad [...] fuera de la cual no es más que un fragmento sin vida, un átomo despreciable; y por cuya vida vive él, y a cuyo sostén existe destinado.⁶⁰

Dicha unidad del hombre se liga directamente, para Alberdi, con la consideración de la humanidad y, con ella, del progreso indefinido, del mismo modo que se observa en Leroux. La humanidad es vista como el conjunto de los hombres desarrollados y por desarrollarse a lo largo de la historia, como un fenómeno vivo que se despliega gracias a sus manifestaciones particulares, manifestaciones cuya vida, a su vez, depende de ese ser general. Un fenómeno vivo, decimos, retomando los términos de Leroux, y por ello progresivo. Y en ese contexto, el hombre

⁵⁸ Alberdi (1900), t. XIII, p. 188.

⁵⁹ En particular recomienda el año 1833 de la revista, sin especificar mes alguno (tenemos en cuenta que la revista en ese año tiene tiradas todos los meses).

⁶⁰ Alberdi (1900), t. XIII, p.189.

y todas sus manifestaciones aparecen aquí también atados a la “perfectibilidad indefinida”.⁶¹

La perfectibilidad o el progreso, asentados también aquí sobre una noción de hombre como ser vivo y sobre la referencia a la humanidad (que da cuenta la necesaria relación entre los hombres y las diversas etapas de su despliegue histórico) es, para Alberdi, el principio rector de la filosofía que por ello mismo se convierte en filosofía aplicada a las necesidades de tiempo y lugar. Sobre esta base Alberdi cuestiona la filosofía ecléctica. Así como niega que la filosofía actual deba excluir los desarrollos previos de la historia de la filosofía, y en particular los del sensualismo,

...tampoco nos inclinamos –dice– al eclecticismo absurdo que de todos los sistemas conocidos ha pretendido hacer un sistema decisivo; sistema efímero que en el día de hoy está perfectamente desacreditado. Queremos nosotros una filosofía que, aceptando las doctrinas indestructibles, los antecedentes fundamentales de los sistemas pasados, aspire a poner en ella un elemento suyo [...]; filosofía, en una palabra, penetrada de las necesidades sociales, morales e inteligentes de nuestro país, clara, democrática, progresiva, popular, americana, calurosa como nuestro genio, brillante como nuestro cielo, profética, inspirada, rica de esperanzas alentadoras, fértil de aspiraciones sublimes, como la de Condorcet, como la de Lerouse [sic], como la de la perfectibilidad indefinida, del progreso continuo del género humano [...].⁶²

Y bajo tales condiciones Alberdi puede, por último, reclamar un método sintético, de composición, de organización, con el que también recurre a Leroux.⁶³

IV

Llegados a este punto, nos interesa volver sobre la pregunta inicial: cómo piensa Alberdi la filosofía y porqué lo hace de este modo. Podemos marcar similitudes y diferencias de Alberdi con respecto a los distintos autores franceses y las diversas líneas. De acuerdo con éstas,

⁶¹ Alberdi (1980), p. 184.

⁶² Alberdi (1900), t. XIII, p. 129.

⁶³ Alberdi (1900), t. XIII, p. 128.

establecer las filiaciones posibles con el propósito de juzgar el historicismo que atraviesa la filosofía alberdiana, su postulación al servicio del poder de Rosas o, simplemente, constatar que la filosofía alberdiana es un cúmulo de contradicciones. Son muchos los trabajos y estudios que se dirigen en una u otra dirección. Aquí, al contrario, lo que nos interesaba desde un comienzo, lo que ha guiado nuestra lectura, es la posibilidad de incursionar en una interpretación de las formulaciones de Alberdi que, atendiendo al contexto intelectual en el que él mismo parece querer inscribir sus desarrollos, ofrezca más elementos para pensar qué era lo que *hacía* Alberdi al postular una u otra noción de filosofía. La filosofía *actuando* en el momento mismo de definirse, la filosofía persiguiendo, con su misma definición, una intervención teórico-política concreta.⁶⁴ En este sentido, si de la mano de los eclécticos nos veíamos tentados a reconocer en la postulación alberdiana la atribución de un poder rector de la sociedad para los filósofos (aquel modelo que llevaba a Rosanvallon a descubrir, en la filosofía ecléctica, una de las principales herramientas de legitimación de un orden social y político asentado sobre la diferencia de la burguesía respecto del pueblo), la consideración de nombres como los de Lerminier y Leroux nos ha permitido ampliar el panorama de interpretación de la apuesta política que subyace a la definición de filosofía que propone el argentino. Si bien es cierto que los nombres de Cousin y de Jouffroy aparecen en numerosos pasajes de los textos alberdianos (que además se hallan, en general, junto con los de Lerminier y Leroux, como si el autor no reconociera diferencia alguna entre los diversos planteos, ya que, finalmente, muchos de los desarrollos de los eclécticos son explícitamente recuperados por el argentino), no obstante, el recorrido que hemos hecho hasta aquí nos sugiere andar con cuidado en esas identificaciones. Alberdi no rechaza el eclecticismo. Fiel a los postulados que hemos revisado sobre la historia de la filosofía, parece encontrar en el eclecticismo (del mismo modo que lo han encontrado Leroux o Lerminier) una base, un piso a partir del cual revisar ciertos

⁶⁴ Por razones de espacio y especificidad no nos detenemos en la fundamentación teórica de estas cuestiones, pero recogemos aquí tanto los aportes de Q. Skinner y la Escuela de Cambridge, cuanto los de P. Rosanvallon, reconociendo los aspectos pragmáticos del lenguaje y la potencialidad política de todo discurso.

elementos. El eclecticismo parece ser, tanto para los franceses como para el argentino, el modelo o paradigma de pensamiento reinante, el horizonte de comprensión –si se prefiere– más próximo a partir del cual se estructura la reflexión.

Ahora bien; el eclecticismo es un modelo que puede servir a los franceses hasta el treinta; pero después de la revolución pierde paulatinamente su valor al poner de manifiesto las consecuencias prácticas que trae aparejado. Su visión de la filosofía presenta, para sus críticos, algunas fisuras que se descubren de cara a la experiencia, de cara al devenir histórico-político (algo que puede verse en la proliferación de los debates teórico-políticos y de las revistas que surgen o se fortalecen con posterioridad a los sucesos de Julio). El eclecticismo como filosofía de la república, como filosofía que se pretende atenta a la democracia, tal como lo decía Cousin, no termina sino por convertirse en su contraria. Y así lo expresaba Rosanvallon en *Le moment Guizot*: una filosofía al servicio del orden, una filosofía liberal que se aproxima paulatinamente al conservadurismo.

Alberdi conoce, desde un comienzo, el curso de los acontecimientos y las ideas; tiene noticias de esto por los más diversos medios y, no obstante, parece adoptar posiciones encontradas. ¿Por qué? Si bien es cierto que Alberdi desarrolla en el *Fragmento* una explicación, o justificación, del régimen rosista bajo la conceptualización del eclecticismo, entendiéndolo como resultado fatal y necesario de la historia,⁶⁵ y tentándonos con ello, a leer allí lo mismo que afirmaba Rosanvallon respecto del grupo de los ecléticos; si bien –decimos– esto está presente en el *Fragmento* y ha sido objeto de numerosos debates, convive allí con formulaciones opuestas como las que recordábamos, por ejemplo, a partir del “Apéndice”.

⁶⁵ Herrero (2004) sugiere otra interpretación de este juicio de Alberdi sobre Rosas. Según él, el historicismo –sobre cuya base Alberdi justifica el gobierno rosista en el *Fragmento*– pone de manifiesto la influencia de Lerminier. Si bien hay algo de verdad en esta afirmación, encontramos un problema en la lectura de Herrero, al pretender distanciar a Lerminier respecto de los doctrinarios tomando como principal herramienta de diferenciación el historicismo. Nos interesa remarcar, en todo caso, que el historicismo constituye un prisma propio de la época y que encuentra, justamente en los ecléticos, sus teóricos más contundentes.

Bernardo Canal Feijóo reconoció, ya hace tiempo, dos tentaciones a las que son propensos los lectores de Alberdi frente a este problema. Él se refiere a la caracterización de su pensamiento o bien a partir del oportunismo, o bien de la erudición (erudición vaga –agregamos–, que terminaría siendo la causa de las contradicciones). Ambas inclinaciones, opina Canal Feijóo, resultan nocivas porque no conducen sino a desconocer el valor de una filosofía que por primera vez en estas latitudes, intenta ligar “un designio metódico” con un “presente fenomenal, confuso”.⁶⁶ Y aunque el tono sea quizás excesivamente elogioso aquí para con Alberdi y no pueda dar cuenta de las que podrían llamarse “aporías” de su obra de juventud, acordamos con Canal Feijóo que ambos juicios corren el grave riesgo de descuidar el objeto. Si nos interesa entonces contextualizar a Alberdi en este debate, es porque pareciera que Alberdi mismo es conciente del conflicto interno que atraviesa el pensamiento liberal. Alberdi, sin duda asiduo lector de los periódicos franceses (tal como lo pone de manifiesto su obra, pero también el juicio de sus contemporáneos), reconoce gracias a aquéllos un punto ciego por el cual el liberalismo se vuelve sobre sus propios pasos tentado de conservadurismo.

La filosofía explica la historia, la justifica; eso es claro, pero al mismo tiempo descubre un resquicio a través del cual puede criticarla. Sólo se trata, en última instancia, de una opción política. Y así, frente a una filosofía que, teñida de historicismo, sólo es justificación del presente, Alberdi distingue la posibilidad de reposicionar la historia, de pensar en términos de “vida”, de *necesidad*, y la herramienta aquí, como en el caso de Leroux, parece ser la doctrina del progreso indefinido. Una filosofía que justifica la necesidad del presente es una filosofía que niega la vida pasada y futura; que niega al hombre. Y al contrario, la afirmación del hombre, de su complejidad y de su historia, es lo propio de una filosofía crítica del presente.⁶⁷

⁶⁶ Canal Feijóo (1955) p. 46).

⁶⁷ Aprovechamos este momento para explicitar que detrás de esta afirmación, así como de nuestra lectura de los franceses, están presentes los aportes de la interpretación que ofrece Abensour de la filosofía política francesa del siglo XIX. En particular, tomamos aquí como guía el texto “L’utopie socialista: une nouvelle alliance de la politique et de la religion” en Abensour (1981).

Pero cabe aún preguntarnos si no se trata acaso de una simple imitación; si la recuperación de los desarrollos “socialistas” no es producto de un ejercicio de copia o de importación, sin que ello implique, justamente, aquello que se postula con éstos acerca de la filosofía, esto es: una elaboración intelectual que responde a las necesidades de su tiempo y lugar. Sin duda, no estamos en condiciones de responder de manera contundente; no obstante, parece posible aproximar algunos ensayos de respuesta que, a modo de hipótesis, puedan ser reconsiderados en un próximo trabajo. Mientras que el punto ciego del eclecticismo se encontraba, en Francia, allí donde la filosofía se constituía -gracias a su dominio en la academia- en justificación de un régimen asentado sobre las desigualdades sociales, en la Argentina no existía una posición equiparable que, desde un espacio público de saber como la Universidad, desarrollara herramientas teóricas en favor del gobierno. Sin embargo, en torno a la figura del dictador y a sus prácticas políticas, se consolidaba un contundente discurso con pretensiones de republicanismo.⁶⁸ Cuestionar la legitimidad de Rosas era, en ese contexto, cuestionar la legitimidad de la soberanía del pueblo. Porque, aunque mucho pueda debatirse respecto de la legitimidad o ilegitimidad de las elecciones celebradas en Buenos Aires para mantener a Rosas en el poder, no podemos negar que la necesidad de montar el escenario para hacer efectivos esos “simulacros” de democracia da cuenta de un imaginario, de una representación generalizada, en la cual la democracia goza de mucho prestigio.⁶⁹ Cuestionar la legitimidad de Rosas era entonces, y trastocando algunas de las clasificaciones más comunes, pararse junto a aquellos que parecían incluso querer volver sobre los pasos de la Revolución. Pero, al mismo tiempo, reconocer en Rosas el fin de la historia de la independencia americana era, por cierto,

⁶⁸ Al respecto, el trabajo más completo con el que contamos es el de Myers (1995). Allí Myers ensaya alguna explicación, incluso de la distancia que se observa entre el discurso cientificista y el rosista (este último, asentado exclusivamente sobre un sistema de valores ético-morales que excluía todo intento de pensar la república en términos teóricos o científicos. Ver Myers (1995), p. 109.

⁶⁹ En esta línea, en nuestro país son realmente significativos los trabajos de Sábato (2004) y Ternavasio (2002). Ambos textos permiten correr el eje de una historia de acontecimientos e instituciones hacia una historia de “representaciones”, y, por ello, sirven de particular estímulo para pensar la historia política argentina del siglo XIX.

reconocer el fracaso de la misma. En suma, como tantas veces se ha dicho en referencia a Alberdi y a su generación, de lo que se trataba era de ensayar una posición alternativa a la de los dos partidos reinantes.

Alberdi encuentra en los críticos del eclecticismo una valiosa herramienta para formular una filosofía con efecto político, una filosofía que veladamente, y tomando los argumentos que aquellos dirigían en contra de la puesta de la filosofía al servicio del orden burgués, le sirve, en condiciones muy diferentes, para cuestionar un modelo que atenta contra los principios más básicos de la revolución de la Independencia.⁷⁰ En ese marco político, pensar el sentido y la función de la filosofía era, para los intelectuales excluidos de todo órgano de poder o de lucha política efectiva, el mejor medio –por no decir el único– para la intervención política. Se trataba, en última instancia, de reclamar un lugar para las ideas como herramienta de construcción del orden político. Había que leer el pasado para explicar el presente y leerlo críticamente, pero además había que postular un destino para una generación que, con la sola creencia en la necesidad de los principios de la Revolución, tendía a diluirse en la reproducción de un orden que se explicaba por los errores de aquella.

⁷⁰ Aquí es importante advertir, aunque sólo lo dejemos planteado a pie de página –por no referirse directamente al objeto que tratamos– lo que es para nosotros la paradoja principal en la obra de juventud de Alberdi. En el marco de las varias paradojas que atraviesan la obra alberdiana de esa etapa, además de la lectura y consideración de diversas fuentes teóricas –como se ha visto hasta aquí–, y de los vaivenes de su posición política –que le permitieron apoyar a Rosas en su primer gran escrito, para buscar distinguirse de él inmediatamente–, nos encontramos ahora con la necesidad de dar cuenta de una aporía en la que se reúnen aquellas otras: el carácter escasamente democrático del régimen rosista es considerado a partir de la herramienta teórica que le ofrecen, desde Francia, los teóricos críticos de la monarquía republicana instalada después de 1830. Para criticar a Rosas Alberdi se vale de una base teórico-política que no denuncia en el eclecticismo un retroceso a una racionalidad política pre-revolucionaria, como podría decirse de Rosas. Al contrario, el eclecticismo advierte el enorme valor que la Revolución tuvo para la reconfiguración social de la sociedad francesa, pero ante ese avance –ante el cual no quiere retroceder–, percibe también el peligro que los cambios socio-políticos implican para la burguesía, poniendo la filosofía al servicio del orden. Si partimos de ese contexto intelectual y político, llama la atención el hecho de que Alberdi se valga de una crítica al eclecticismo, la filosofía del liberalismo político del siglo XIX, para cuestionar un modelo político, el rosista, que difícilmente podría encuadrarse dentro de los marcos del liberalismo. Una paradoja de la que sólo nos animaríamos a dar cuenta si considerásemos lo que ambos –el eclecticismo y el rosismo– tienen en común: el rechazo de la democracia.

Se observan entonces dos movimientos paralelos en la definición de la filosofía que Alberdi elabora con la ayuda de Leroux y Lerminier. Por un lado, una elaboración teórica que nos permite explicar su compromiso con las necesidades sociales a partir de una filosofía de la historia y de una antropología, y, por el otro, un presupuesto práctico: el de la necesidad de la democracia, presupuesto que, condicionado por las tensiones políticas del momento, sólo puede pensarse realizado gracias a la filosofía. Como sugeríamos arriba, la filosofía se piensa a sí misma esperando con ello llevar adelante una operación política. Alberdi y los jóvenes del 37 confían en el poder productivo de la filosofía, en la capacidad política del lenguaje. Confían, como los franceses, en la función profética de la filosofía y, como algunos de ellos, en el carácter relativo de las profecías.

Bibliografía

- Abensour, Miguel (1994), “Comment une philosophie de l’humanité peut-etre une philosophie politique moderne?”, posfacio a Leroux, Pierre. *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques*, París, Payot.
- (1981), “L’utopie socialista: une nouvelle alliance de la politique et de la religion” en *Le temps de la reflection*, tomo II, París, Gallimard.
- Alberdi, Juan Bautista (1900), *Escritos póstumos*, Buenos Aires, Alberto Monkes, tt. XIII y XV.
- (1980), *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Buenos Aires, Ciudad argentina.
- Canal Feijóo, Bernardo (1955), *Constitución y revolución*, Buenos Aires, F.C.E.
- Cousin, Victor (1947), *Necesidad de la filosofía*, Buenos Aires, Espasa Calpe.
- Douailler, Stephane *et al.* (1988), *La philosophie saisie par l’État*, París, Aubier.
- Herrero, Alejandro (1999), “Francia: Eugenio Lerminier y la revolución de Julio (1830-1832)” en *Prismas*, n° 3, Bernal, UNQ.
- (2004), *La política en tiempo de guerra*, Lanús, Edunla.

- Janet, Paul (1899), “La philosophie de Pierre Leroux » en *Revue de Deux Mondes*, t. II.
- Jouffroy, Theodor (1886), *Mélanges philosophiques*, París, Hachette.
- Lerminier, Eugene (1835), *Filosofía del derecho*, París, Charpentier.
- (1832), “Lettres philosophiques adressées à un berlinois, III De l’eclectisme – M. Cousin” en *Revue de Deux Mondes*, París, t. 1.
- Leroux, Pierre (1979), *Refutation de l’eclectisme*, Gèneve, Slatkine Reprints.
- Mayer, Jorge (1963), *Alberdi y su tiempo*, Buenos Aires, Eudeba.
- Myers, Jorge (1995), *Orden y virtud. El discurso republicano en el régimen rosista*, Bernal, UNQ.
- Orgaz, Raúl (1937), *Alberdi y el historicismo*, Córdoba, Impr. Argentina.
- Rosanvallon, Pierre (1985), *Le moment Guizot*, París, Gallimard.
- Sábato, Hilda (2004), *La política en las calles*, Bernal, UNQ.
- Ternavasio, Marcela (2002), *La revolución del voto Política y elecciones en Buenos Aires, 1810-1852*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Vermeren, Patrice (1995), *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l’État*, París, L’Harmattan. Edición en español: Vermeren, Patrice, (2008)., *Victor Cousin. El juego de la filosofía y del Estado*, Rosario, Homo Sapiens.