

O L S E N A . G H I R A R D I

LA FILOSOFÍA EN ALBERDI

Segunda edición, aumentada.

CÓRDOBA
REPÚBLICA ARGENTINA
2000

Ediciones de la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba
Volumen IX

© Copyright by Olsen A. Ghirardi, 2000.

Queda hecho el depósito que marca la ley

PRÓLOGO DE LA PRIMERA EDICIÓN

Después de haber realizado los estudios previos que me condujeron a escribir *El primer Alberdi* (*) era de rigor continuarlos con el análisis del *Fragmento preliminar al estudio del Derecho*. Esto es lo que hago con este libro, cuyo objetivo fundamental es el de explorar la concepción filosófica de Alberdi y las influencias recibidas. He tomado, es cierto, algunas licencias —no muchas— por cuanto a veces he recurrido a obras o trabajos más tardíos. Pero, en lo esencial, he respetado el *tiempo* del *Fragmento*.

He dejado de lado por ahora todo otro aspecto que no sea el filosófico. Incluso, me he abstenido de preguntarme por la filosofía del derecho de Alberdi. He entendido que, de esta manera, fijando con prioridad el objetivo en un punto central y único, podía lucir más la conclusión al respecto. De ahí que no se estudie, por ejemplo, la influencia de Lerminier en su concepción iusfilosófica.

La persona que lee por primera vez el *Fragmento* queda poco menos que anonadada. Es tal la mención de nombres propios —algunas veces efectuada, según parece, por mero alarde— que no puede menos que asombrar. Ello corre parejo con el despliegue de un estilo, ora polémico, ora dogmático, con ribetes de una adulta grandilocuencia. Por eso, antes de juzgar la obra, se hace preciso leerla una y otra vez. Y meditarla. Y valorarla con prudencia.

Los elementos que Alberdi acumula son tantos y tan diversos que parecieran conducir a un inmediato eclecticismo. No es así, sin embargo. Ha querido guardar distancia con Cousin. Pero tampoco ha querido ser totalmente transparente. En lo que atañe a la concepción filosófica que adopta, se ha definido tarde, ha esperado casi hasta el final. Nos ha dejado, eso sí, algunas señales para que encontremos el camino y podamos asomarnos a la *f fuente* original. Por cierto, estaba ahí. Sólo fue menester dar los pasos necesarios para llegar a ella.

Para estudiar el *Fragmento* he seguido un método de investigación que quiero describir sucintamente, método que ya había ensayado en algunos trabajos. Lo puedo delinear de la siguiente manera:

- a) En primer lugar, he leído la obra y, al hacerlo, fui anotando en hojas cuadrículadas, según el orden en que aparecían, las citas, el nombre de los autores. A título de ejemplo, se puede consultar el modelo (anexo I). Debí poner cuidado pues las citas pueden ser expresas, no expresas o, en algún caso, indirectas.
- b) Cuando concluí la etapa anterior, que es más bien de trabajo material, estudié las *ideas básicas* de la obra. Generalmente, dichas ideas corresponden a planos de elevada universalidad y abstracción. Sobre esta base, ha sido preciso analizar qué autores influyeron en la adopción de esas ideas, según su rango de universalidad. En su virtud, hice, en orden de importancia una nómina —al comienzo provisoria— de los autores que más habían influido en las ideas básicas del pensador investigado.
- c) Comenzó luego una etapa lenta pero necesaria. Leí todas las obras —o, al menos, las que se relacionaban con las ideas básicas— de la nómina de autores. Debí sopesar la influencia ejercida en cada caso y corregir la nómina efectuada con anterioridad, merced a las nuevas luces que surgían de cada lectura.
- d) Concluida la lectura, hice un estudio crítico de la obra del autor investigado comparativamente con los autores influyentes. Es decir, fue, ésta, una etapa de recapitulación de toda la investigación efectuada: análisis de las citas, estudio del texto del autor investigado y del texto de las obras cuyos autores ejercieron influencia.
- e) Por último, hice un análisis comparativo con el resultado que han logrado otros investigadores con anterioridad. Es-te análisis abarcó los estudios más importantes. No fue

exhaustivo. Fue una especie de re-examen, cotejando el resultado obtenido en la investigación, con el de otros investigadores.

En base a dicho método, se vio claro que Alberdi adoptó una concepción de la filosofía en general y se hizo eco, después, de una filosofía de la historia, como paso previo al estudio de una filosofía del derecho, cuyo fin es el de la elaboración de los principios fundamentales sobre los cuales debe basarse la legislación positiva de una nación.

Cualquiera sea la solución, lo que Alberdi quiso es que la solución lograda fuese una meditación razonada para que las acciones fundamentales pudieran ejercitarse en la práctica de una manera consciente y libre.

No puedo evitar poner de relieve desde aquí que el hecho de que Alberdi no haya sido un filósofo, en la medida estricta del vocablo, no le ha impedido adoptar, sin embargo, ideas filosóficas fundamentales de los pensadores europeos, especialmente, franceses, y ha hecho una recepción de la filosofía de allende los mares, como antes no se había dado en nuestro país. Fue el máximo receptor del pensamiento europeo de su época. Fue siempre un receptor consciente de lo que hizo, y, con ello, señaló caminos nuevos, razón por la cual su mérito no es poco, cualquiera sea la consecuencia de sus decisiones. (**)

Olsen A. Ghirardi

Córdoba, 31 de julio de 1992.

PRÓLOGO DE LA SEGUNDA EDICIÓN

La Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba, agotada la primera edición, decidió publicar nuevamente esta obra. Hay algunas diferencias por cuanto se han agregado tres capítulos nuevos: “La primera lectura filosófica de Alberdi: Volney” (cap. I), “La misión de la filosofía en Alberdi. El quinto poder constitucional” (cap. IV) y “Alberdi y la generación del '37” (cap. V).

Si arrojamos una mirada hacia la primera mitad del siglo XIX no hay ninguna duda que la figura de Alberdi se consolida como el gran receptor de la filosofía europea. De ahí que sea menester estudiarlo en sus fuentes para apreciar en dónde abrevaba, cuánto abrevaba y cuánto modificaba. Su labor y sus lecturas, en este sentido, acrecientan la admiración que por él sentimos.

Olsen A. Ghirardi

Córdoba, 10 de octubre de 2000.

CAPÍTULO PRIMERO

LA PRIMERA LECTURA FILOSÓFICA DE ALBERDI: VOLNEY

Quizá haya sido en el mostrador de la tienda de un amigo de los Alberdi, donde, encorvada su pequeña figura sobre el libro, el adolescente tomó contacto con la filosofía. Quizá el misterio de la soledad, entre unos y otros clientes, se añadió al misterio de la exótica materia, que versaba sobre temas que rompieron con un estrecho horizonte. Quizá unas manos —¿de quién?— colocaron en las suyas el libro de Volney¹, pero —¿qué duda cabe?— nadie hubiera podido predecir, entonces, el impulso que estaba dando a su espíritu.

Transplantado de Tucumán a Buenos Aires, huérfano de padre y madre, su hermano Felipe le había colocado en el Colegio de Ciencias Morales, desde 1818 Colegio Unión del Sud. Ahí no pudo “soportar la disciplina”, como lo confesará después. El jovencito logra que se avise al rector Manuel Belgrano su retiro, con nota del 6 de noviembre de 1824. Tiene apenas catorce años.

¿Qué hacer? Pues, su hermano obtiene de don M. Maldes, que le reciba como dependiente de su casa de comercio, casa que se ubicaba, precisamente, enfrente de la puerta de salida del Colegio que acababa de dejar. Permanece en su empleo hasta su reingreso al Colegio en 1827. En este período lee *Las Ruinas*, la obra de Volney (1757-1819) que, en ese entonces, ya había fallecido².

Con certidumbre, en consecuencia, se puede afirmar que la obra fue leída, por primera vez, entre el 6 de noviembre de 1824 (nota de retiro del Colegio dirigida al Rector) y el 19 de mayo de 1827 (solicitud de reincorporación dirigida al Ministro). Con bastante precisión, la lectura queda fijada entre los quince y diez y seis años, ya que —Alberdi mismo lo dice— los primeros tiempos fueron absorbidos por la curiosidad del comercio, que luego cedieron su lugar “al gusto y hábito de leer”. Sin lugar a dudas, el empleado de comercio alternaba sus tareas —tediosas a veces, con algo de contacto social, por otra— con miras más elevadas, internándose en el pensamiento francés de la época revolucionaria³.

Conviene, ahora, que tratemos de ver quién era el autor que leía el adolescente tucumano en la segunda parte de la tercera década del siglo XIX. Volney es un seudónimo. El nombre del personaje, que había nacido en 1757, era, en verdad, Constantin-François Chasseboeuf. Aparentemente, el padre le dio a su hijo, desde la infancia, el nombre de Boisgirais, pues el de Chasseboeuf no le cuadraba. Más adelante, Volney cambiará él mismo su nombre. Su comentarista Sainte-Beuve, dirá que el término Volney es una traducción, en una lengua oriental, del nombre propio Chasseboeuf, pero, sin embargo, la hipótesis no le satisface, porque, según afirma, los eruditos a quienes consultara no le dieron una razón verosímil. En nuestros días, el historiador de la filosofía especializado en el período ideológico, Sergio Moravia, avanza otra hipótesis, que es más verosímil. Volney, sostiene Moravia, es un nombre compuesto por dos sílabas: la primera, “vol”, ha sido tomada de la primera sílaba de Voltaire; y la segunda, “ney”, lo fue de la segunda sílaba de Fresney. Como explicación no deja de ser original: un literato y un científico contribuían a un nuevo nombre en la filosofía de la historia y filosofía de la religión⁴.

Volney, que había nacido en provincias, se instaló en París en 1776. Hizo estudios lingüísticos e históricos y escribió una memoria sobre la cronología de Herodoto.

Pero lo importante para su formación intelectual es el hecho de haber pertenecido al círculo del Barón de Holbach y al mundo de Madame Helvetius y su Salón, donde conoció a Franklin y a muchos filósofos. La escuela de los pensadores mencionados, le saluda como un representante original, digno discípulo de tales maestros.

A los veinticinco años, deseoso de conocer el Oriente, por ser la cuna de las antiguas religiones, proyectó un viaje. Como resultado de dicho periplo, publicó, en 1787, su *Voyage en Egypte et en Syrie*, que le hizo célebre. En el decurso de su peregrinación, que habría durado tres años, aprendió árabe en un monasterio del Líbano.

Al año siguiente, en 1788, publicó un trabajo que tituló *Consideraciones sobre la guerra de los Turcos*, que tuvo resonancia europea.

Su fama había llegado al cenit y ello le llevó a los Estados Generales, designado por sus coterráneos del Anjou, en 1789, año de enorme gravitación en la historia.

Les Ruines está lista para su publicación en 1791. Sainte-Beuve, tratando de darle su justo valor, asevera que no es un *tipo* en la literatura francesa, pero, no obstante, es el libro contemporáneo que rivaliza en su especialidad, lo logrado por David en pintura y Marie Chénier y Le Brun en poesía.

Este es el autor y ésta es la obra con que Alberdi adolescente alimentó su espíritu en aquellos años de 1825/26, alrededor de tres décadas después de haber sido escrita.

El título completo de la obra dice más de lo que alguien, con liviandad, pudiera pensar. *Les ruines ou méditation sur les révolutions des empires*, es ya, en sí, un anuncio de lo que el autor espera que se piense de ella antes de leerla. La obra es un resultado de viajes y de experiencias personales. Encierra conclusiones cuidadosamente meditadas a lo largo de los días y de todo un itinerario, conclusiones que surgen también por la comparación de diversas culturas.

Al comentar la lectura hecha por Alberdi, Canal Feijóo juzga que la obra es hoy “casi ilegible”⁵. Nosotros no diríamos tanto. Volney utiliza todo un escenario y se vale de recursos literarios que enmarcan aquello que quiere comunicar. Sí, es probable que la puesta escena sea de la época del miriñaque. Pero —desde el inicio— debe señalarse la pretensión del autor: parte del hombre ubicado en el universo y supone que, tanto el uno como el otro —universo y hombre— están regidos por leyes naturales. De ahí la universalidad de sus principios. De ahí la insistencia de que el hombre, al ser parte del universo, comparte sus leyes y su destino.

La meditación personal de Volney surge con motivo de su viaje por Oriente, cuando, al arribar al borde del Orontes, y pasar aun más allá, contempla las ruinas de Palmira, situada en el desierto. Las asombrosas ruinas, las columnas, los edificios dormidos, de lo que en otro tiempo más feliz, fue una ciudad viva con sus laboriosos habitantes, ubicada en un valle fértil, obran como estímulo para la reflexión. Palmira, ayer viva y grandiosa, y hoy muerta en el desierto. El silencio todo lo domina; sólo es interrumpido por los lúgubres gritos de algunos chacales.

Las obras de los hombres, aun las más gigantescas, se aniquilan con el tiempo. Los imperios, poderosos un día, caen al otro, despedazados. Los países, densamente poblados, se transforman en desiertos. ¿No han afirmado, acaso —recordaba Volney— Josefo y Strabon que Siria contenía diez millones de habitantes y hoy tiene menos de dos? Dejamos de lado el Genio y el fantasma, su gran recurso literario, y nos quedamos con la pregunta de Volney: ¿Cuáles son las causas de la prosperidad y de la caída de las naciones? ¿Cuáles son los principios sobre los que se basan la paz de las sociedades y la felicidad de los hombres?⁶

Pues bien, nada hay tan oscuro y misterioso. *El hombre, así como el universo del que forma parte, se halla regido por leyes naturales, regulares en su curso, consecuentes en sus efectos, inmutables en su esencia.*

Esas *leyes* son la fuente común de sus bienes y de sus males. No están escritas en los astros; no se esconden en códigos misteriosos. *Son inherentes a la naturaleza de los seres terrestres.* Se identifican con su existencia, en todo tiempo y en todo lugar. Por eso, *el hombre debe conocer esas leyes*, conocer la naturaleza de los seres que le rodean y su propia naturaleza. Así conocerá el motor de su destino, conocerá la causa de sus males y descubrirá sus remedios.

Más allá de todo ello, admite Volney que la *potencia secreta que anima al universo*, desde su creación —aunque no utiliza este vocablo— ha impreso a los seres que lo habitan sus *propiedades esenciales*, que constituyen la *regla* de sus movimientos individuales, el lazo de sus relaciones recíprocas y la causa de la armonía del conjunto. De esa manera quedó establecido el orden regular de causas y efectos, de principios y consecuencias, orden que, bajo la apariencia de azar, gobierna el universo y mantiene el equilibrio del mundo. La facultad *fundamental* que tiene el hombre es la de *sentir*, expresa ahora —como buen ideólogo— nuestro Volney. El punto de partida de los ideólogos quedaba declarado y asegurado, ya que, mediante esa facultad, la escuela todo lo explica. A toda *acción* corresponde una *sensación*, ya sea de placer, ya sea de dolor. Las sensaciones le conducen a la necesidad de amar y conservar la vida. Amor de sí, deseo de bienestar, aversión al dolor, son las *leyes esenciales y primordiales* impuestas al hombre por la misma naturaleza. Ellas rigen al hombre como las leyes del movimiento rigen al mundo físico y constituyen el principio simple y fecundo de todo aquello que ocurre en el mundo moral.

De discurso en discurso, Volney recita sus ideas que preexisten a las ruinas. Concluye su mensaje filosófico expresando aún que la naturaleza pareciera haberle dicho al hombre: “Débil obra de mis manos, no te doy nada y te doy la vida; el mundo donde te ubico no fue hecho por tí, y sin embargo te concedo el uso; a tí te corresponde diferenciarlos, a tí te corresponde guiar sus pasos en los senderos de flores y espinas. Sé el árbitro de tu propio destino”. Y machaca repitiendo: “Sí, el hombre es el artesano de su propio destino”. Por cierto, ésta es toda la plataforma ideologista expuesta a partir de cierto ángulo, muy naturalista, casi materialista, si bien es verdad que una calificación categórica en este último sentido puede ser discutida.

Como se ve, por lo que relatamos, Alberdi, adolescente, antes de pisar los umbrales de la universidad, había tomado contacto con esta corriente con que el agonizante siglo XVIII francés se despedía.

Volney habla al lector, en primer lugar, del universo —incluido el hombre— y de las leyes que lo rigen. Pero el hombre, para el período que despierta con la Revolución francesa, es el personaje central. Establecido el escenario y las reglas del juego, es preciso hablar del actor principal. Comparte el filósofo francés el gusto de la época por el *estado original del hombre*. Desnudo el cuerpo y desnuda el alma, arrojado en el caos terrestre, confuso y salvaje, aparece el *hombre creador*. Los sentidos le dictan sus necesidades y de ahí infiere sus deberes. Los objetos que se aparecen a los sentidos le estimulan, las impresiones le enriquecen y despiertan sus adormecidas facultades. La fórmula es bien simple: el amor de sí, la aversión al dolor, el deseo de bienestar, fueron los móviles fundamentales que catapultaron al hombre del estado salvaje y bárbaro, en el cual la naturaleza lo había lanzado, al estado de cultura y civilización que los siglos de la historia muestran.

Pero no sólo eso. El hombre no vive aislado. Se reúne con sus semejantes. Los hombres se asocian para asegurar su existencia, para acrecer sus facultades, para proteger sus bienes. Del amor de sí, del principio de supervivencia individual, pasa al principio de la sociedad, de la coexistencia.

Mas el amor de sí mismo es un gran motor que no se acalla. Las necesidades que las sensaciones denuncian no siempre tienen medida. A veces, el fuerte se impone al débil. El amor de sí, que debiera ser siempre moderado y prudente, principio de felicidad y perfección, se torna, en ocasiones, ciego y desordenado, y se transforma en veneno corruptor. La *concupiscencia* —el vocablo francés “*cupidité*” también puede ser traducido como “codicia” o “avidez”— hija y compañera de la *ignorancia*, deviene *causa de todos los males* que han assolado la tierra.

Esta doble fuente de males llevará al hombre a desconocer y enfrentar las leyes de la naturaleza. De ahí a violar las leyes de la moral individual y de la mora social no hay sino un paso. Las ideas del bien y del mal se desnaturalizan, así como las de lo justo y de lo injusto, del vicio y de la virtud y las naciones pierden su derrotero en un laberinto de errores y calamidades.

Volney asegura que, reflexionando el hombre sobre las causas de sus males primitivos, decidió poner freno a las rapacidades humanas y, entonces, estableció árbitros para que juzguen las pretensiones de los hombres e impongan la paz, eliminando las discordias. Como consecuencia de ello, en el seno de las sociedades, mediante *convenciones*, expresas o tácitas, se acordaron normas que devinieron la *regla de las acciones* de los particulares, la *medida de sus derechos*, la *ley* de sus relaciones recíprocas; y, además, algunos hombres fueron propuestos para hacerlas observar y el pueblo les confió la balanza para pesar sus derechos y la espada para penar sus transgresiones.

Desde esa época se estableció un *equilibrio* de fuerzas y de acción, entre los individuos, que establecieron la *seguridad* común. Y la *equidad* y la *justicia* reinaron sobre la tierra. En definitiva, el amor de sí, enraizado en todo individuo, devino la base necesaria de toda asociación; y de la observación de esta *ley natural* ha dependido la suerte de toda nación. Las *leyes convencionales* (hechas por el hombre, es decir, permanentemente convencionales), por el contrario, han impedido el bienestar del hombre. El arte de las leyes, sin embargo, es el de asegurar a cada uno su *bienestar* con el objeto de que, en el choque de una sociedad con otra sociedad, todos los miembros tengan un mismo interés en la conservación y en la defensa de la *cosa pública*.

Por ello, la prosperidad de los imperios tuvo en su interior, por causa eficiente, la equidad de los gobiernos y de las leyes; y su potencia respectiva tuvo por medida, en el exterior, el número de interesados y el grado de interés de la cosa pública.

Pero, por otra parte, la multiplicación de la población complicó sus relaciones, haciendo que la demarcación de los derechos se tornase difícil; las convenciones fueron viciosas, insuficientes y nulas; y, en fin, los autores de las leyes, habiendo desconocido y disimulado el fin perseguido, en lugar de frenar la concupiscencia, la estimularon. Todas estas causas arrojaron a las sociedades en el caos y en el desorden. El vicio de las leyes y la injusticia de los gobiernos, derivados de la concupiscencia y la ignorancia, devinieron los motivos de las desgracias de los pueblos y de la subversión de los Estados.

Pocas páginas habían bastado a Volney para fundar su antropología filosófica y otras pocas le sirvieron para enunciar sus tesis contenidas en su filosofía política. En suma, no obstante, un lector adolescente de diez y seis años, no habría podido pedir nada más ni más sintético, al margen de su profundidad filosófica. Sea lo que fuere, ahí estaba todo en menos de cuarenta páginas del lúcido Volney, pese a que todo ello había sido sazonado con fantasmas, genios y otros floridos esfuerzos de su imaginación literaria. Canal Feijóo, sin duda, no tuvo la paciencia necesaria para separar la paja del trigo. Alberdi, seguramente, con su mente virgen, todo lo había engullido sin mucha discriminación; pero, con el andar del tiempo, en forma retrospectiva, valoró algunas de las enseñanzas fundamentales de Volney y éste merece quedar encolumnado entre sus acreedores intelectuales.

Luego de haber expuesto las líneas fundamentales de su pensamiento político, Volney extrae conclusiones. Convendría decir, más bien, que reafirma las ideas ya expuestas o insinuadas. En su itinerario mental no olvida la gran pregunta que formulara: ¿Cuáles son las causas de la prosperidad y de la ruina de las naciones? Sencillamente hay una regla de oro: Si un pueblo prospera, si es poderoso, si el imperio es progresista, ello se debe a que las *leyes* surgidas de las *convenciones* son conformes con las *leyes de la propia naturaleza*. Si, por el contrario, un imperio cae en ruinas o se disuelve, es porque las leyes son viciosas o imperfectas. También puede ocurrir que el gobierno sea corrupto y haga mal uso de ellas.

En verdad, es difícil mantener la *igualdad original*. En un principio, no había leyes convencionales y podía mantenerse la libertad de las personas y la seguridad de las propiedades, con orden y buenas costumbres. Pero cuando las relaciones de los hombres se complicaron, no fue fácil mantener el orden *interior* de las sociedades. Nacidas las riquezas con las industrias, la

concupiscencia devino activa y el equilibrio natural fue roto. Desde entonces, fue suplantado por un equilibrio *facticio*. Así nacieron las leyes convencionales.

Los estados antiguos habían prosperado porque sus instituciones sociales habían sido conformes a las leyes de la naturaleza. Los hombres habían gozado de la libertad y de la seguridad de sus personas y de sus propiedades.

Pero, ¿cuáles fueron las causas generales de las revoluciones y de la ruina de los antiguos estados? Fue la codicia de los bienes materiales, fue la concupiscencia, siempre la concupiscencia, la que originó una lucha constante y universal, que engendró invasiones recíprocas que afectaron a los individuos y a las sociedades. Esas revoluciones sucesivas y esa efervescencia permanente, condujeron al freno del progreso de la civilización.

En este bosquejo de Volney, mezcla de filosofía de la historia, filosofía y sociología política, se achaca el comienzo de los despotismos al jefe de familia, que ejercía una autoridad absoluta en la casa, sin justicia y sin igualdad. El *despotismo paternal* preparó el despotismo político; a la esclavitud de los individuos, sucedió la esclavitud de las naciones. Así, la concupiscencia no se detiene ni ante los umbrales del *poder supremo*. Ya sea en oposición al pacto social, o ante los jirones del que ya existía, los habitantes de un país quedaron librados al choque tumultuoso de sus discordias. Los Estados se disolvían y la *anarquía* reinó entre sus miembros atormentados por sus pasiones.

Bajo el nombre de teocracia o de monarquía el *despotismo* se enseñoreó de los pueblos. Reinos conquistados dieron nacimiento a los imperios y la administración se hizo secreta y misteriosa. Las *leyes de la naturaleza* fueron olvidadas o enfrentadas y los preceptos de la sabiduría y la verdad conculcados. Esa es la acción de la historia.

Después se aplica Volney a tratar de demostrar sus tesis mediante los conocimientos adquiridos en sus viajes orientales. Desfilan los Tártaros y los Musulmanes. Nos hace asistir a la lucha de los imperios, a las contiendas de blancos y negros, judíos y musulmanes, cristianos e idólatras.

La salvación del hombre, sin embargo, está en sí mismo. La naturaleza ha establecido leyes; el hombre, debe descubrirlas y practicarlas. Para ello debe instruirse, experimentar, razonar. Volney preconiza sin cesar que debe combatirse la ignorancia porque los males de la sociedad provienen de ella y de la concupiscencia. Los males y tormentos humanos terminarán con la sabiduría, la justicia, fundada éstas en el conocimiento de sus relaciones recíprocas y de las leyes de su organización.

A esta altura Volney se pregunta⁷ si puede mejorarse la especie humana. Siempre recurriendo a su diálogo con el Genio, expone su irrefrenable optimismo. Los pueblos han tenido ya una gran lección histórica. Las tumbas y monumentos en ruinas gritan su enseñanza. *El olvido del derecho natural es uno de los grandes males*. Esta causa, aparentemente jurídica, está enraizada en la constitución misma del universo, del hombre y de las cosas. Las leyes naturales, que se prolongan en el hombre, no deben ser ignoradas.

Si el hombre recupera la sensatez y se instruye —y con ello sigue la ley que su naturaleza muestra— no estará todo perdido. Aflora el optimismo de Volney. Saluda a las luces y confía en los avances de la civilización de los tres últimos siglos. La sabiduría que se advierte, luego de los conocimientos adquiridos, le permite al hombre conocer mejor su lugar en la naturaleza y sus relaciones en la sociedad. Y el optimismo se hace carne en su espíritu cuando afirma que hoy (su época) los principios han sido mejor discutidos, los fines mejor conocidos, las luces más extendidas y brillantes, los individuos más instruidos, las costumbres más pacíficas en sociedad y la vida más dulce. La especie toda, en masa, sobre todo en ciertos países, ha mejorado y en el futuro este fenómeno se acrecentará porque hay dos obstáculos que han desaparecido: se trata de la dificultad de transmitir y de comunicar rápidamente las ideas.

Es especialmente en Europa donde se han establecido vastas comunidades de opinión y se dio, entonces, acuerdo de pensamientos, unidad de acción, e, inmediatamente, el extraordinario invento de la imprenta contribuyó a formar una masa progresiva de instrucción y una atmósfera creciente de luces. Instrucción y ciencia son indispensables. La *moral*, por su parte, es menester saberlo, es una *ciencia física*, cuyos elementos son parte de la misma organización del hombre. Y, por extensión, la ley de la imitación hará que un primer pueblo sea seguido por los otros para que adopten su espíritu y sus leyes. Llegará el momento en que se establecerá el equilibrio de fuerzas, ya no habrá guerras y se dará lugar a las vías civiles para que los pueblos tengan respuesta a sus pretensiones en los juicios correspondientes. Toda la especie, finalmente, se transformará en una gran sociedad, en una misma y sola familia gobernada por un mismo espíritu, por leyes comunes, y gozará de toda la felicidad de que es capaz la naturaleza humana.

Clama por un jefe virtuoso, por un pueblo justo y poderoso. El *pueblo* será legislador de sí mismo y en las riberas occidentales de nuestra tierra Europa un grito de *libertad* se dejará oír. Y un siglo nuevo asomará con el nacimiento de un movimiento inmenso.

Sin duda, Volney preconiza un futuro extraordinariamente venturoso para Europa y, en particular, para Francia, al agonizar el siglo XVIII y al anunciarse el siglo XIX.

Hay, sin embargo, una formidable duda que Volney expresará en su diálogo con el Genio. En efecto, examinando la naturaleza del hombre en el “estado presente” de las sociedades, no le parece posible que se realice un mundo de futuro y de felicidad. Pasa revista al Asia, al Africa, a los pueblos no europeos en general, y advierte un gran obstáculo para su perfeccionamiento. Dicho obstáculo está representado por la gran variedad de cultos diferentes, ya que en el globo existen no menos de veinte; cada nación recibió o ha formado opiniones religiosas opuestas y cada una de ellas se atribuye, exclusivamente, la verdad y sostiene que toda otra se encuentra en un error. ¿Por qué medios aclaramos esto? Esperemos, simple mente —confía Volney— con mucho ardor, que el nuevo siglo despeje esos negros nubarrones.

Mediante recursos literarios, que hoy nos hacen sonreír, Volney anuncia, para el siglo naciente, un movimiento prodigioso, en una nación que no cuesta mucho identificar como Francia. Describe, con estilo grandilocuente, lo que había ocurrido en los decenios finales del siglo XVIII. Una nación dividida en dos cuerpos desiguales y contrastantes: uno, numeroso (casi el total de la población) muestra su pobreza en el vestir y en los rostros; el otro, un pequeño grupo insensible, presumía de su riqueza, su lujo y la abundancia. Los primeros eran trabajadores, artesanos, comerciantes, estudiosos y seres útiles a la sociedad, mientras que los del pequeño grupo eran los ministros del culto de todo nivel, financistas, militares y otros asalariados del gobierno. Hay, pues, dos clases: el pueblo, por una parte, y la clase privilegiada, por la otra.

Mediante el método elegido, Volney quiere mostrar, con un diálogo entre las dos fracciones, lo que una quiere y lo que la otra usurpa, para que el pueblo, finalmente, abomine de los opresores, se gobierne sin intermediarios y conquiste la *libertad*, que no es otra cosa que la justicia.

Como consecuencia de ello, el pueblo libre se erige en legislador. El pueblo es consciente de que deben establecerse *reglas ciertas* para el ejercicio de sus *acciones* y el goce de sus *derechos*. Pero como el conocimiento de esos derechos y el juzgamiento de esas acciones son materia abstracta, compleja y difícil, que exige todo el tiempo y todas las facultades de un hombre, nada mejor que *delegar* los poderes comunes del pueblo para crear un gobierno y dictar las leyes. De ahí que sea menester delegar en representantes la voluntad y los intereses del pueblo. Y para que la representación sea fiel es preciso elegirlos numerosos y semejantes a los hombres del pueblo.

Para que el pueblo se dé una carta o contrato regular cabe examinar con madurez cuáles deben ser las bases y sus condiciones. Es tarea fundamental buscar el fin o los *principios de toda asociación*, conocer los derechos que cada miembro tiene, las facultades que implica y las que debe

conservar. De inmediato surgirán así las reglamentaciones de conducta y leyes equitativas y se erigirá un sistema nuevo de gobierno.

El gobierno, este nuevo trono, tendrá forma piramidal. Los representantes irán a la cúspide y el pueblo será su base, pero —no debe olvidarse nunca— el *poder* conferido a los representantes será siempre del pueblo, que será su único propietario. Una asamblea semejante honrará a la humanidad y declarará los principios inmutables de la justicia y consagrará los derechos de las naciones.

La asamblea de hombres elegidos deberá someterse, pues, a la tarea inmediata de encontrar los verdaderos principios de la moral y de la razón. Su resultado fue exitoso, pues encontró un principio universal y fundamental, cuya base primordial constituye el origen físico de toda justicia y de todo derecho.

Y, en un alarde de racionalismo sumo, Volney enuncia esa base primordial, de origen físico, al decir que sea cual fuere la potencia activa, la causa motriz que rige el universo, habiendo dado a todos los hombres los mismos órganos, las mismas sensaciones, las mismas necesidades, por ese mismo hecho, ha declarado que ha dado a todos los *mismos derechos* en el uso de los bienes, y que *todos los hombres son iguales en el orden de la naturaleza*⁸.

Es, en verdad, el prestidigitador que saca conejos de la galera. De una cosa infiere la otra. Así como del orden físico ha inferido la igualdad, en segundo lugar, al observar que la naturaleza ha dado a cada uno, medios suficientes para poder subsistir, infiere que los ha constituido independientes a los unos de los otros; y que cada individuo es *propietario absoluto de su ser*. Por eso, la *igualdad y la libertad* son dos atributos esenciales del hombre; *deux lois de la Divinité, inabrogables et constitutives comme les propriétés physiques des éléments*⁹.

Prosigue luego, otra vez, la cadena de inferencias. Del hecho de que todo individuo sea dueño absoluto de su persona, se sigue que la libertad plena de su consentimiento es una condición inseparable de todo contrato y de todo compromiso. Y del hecho de que todo individuo es igual a otro, se sigue que el balance de lo que se da y de lo que se recibe, debe ser rigurosamente equilibrado, de tal suerte que la idea de libertad contiene esencialmente la de justicia, que nace de la igualdad.

Como conclusión final, se infiere que las bases físicas e inalterables de toda reunión de hombres en sociedad, son, por consiguiente, el principio necesario y regenerador de toda ley y de todo sistema de gobierno regular.

El código y el estandarte debe ser desde ahora: *igualdad, justicia, libertad*. Esta es la bandera de la *justicia universal*.

Y éste es el libro —lo recordamos, no sin asombro— que Canal Feijóo tachaba de ilegible. Tenemos la seguridad de que hombres como Volney —no obstante que se pueda coincidir o no con él en ciertos principios filosóficos— pensaban para la humanidad y no sólo para una nación. Si este filósofo era un verdadero constitucionalista, es otra cuestión, pero estamos convencidos que pensaba lo universal, ya que quería establecer racionalmente las bases universales de todo derecho y de toda ley.

Por lo demás, será quizá una coincidencia, pero ¡qué coincidencia!, nuestro autor de *Las Bases*, siendo un adolescente de diez y seis años, leía y estudiaba ya las bases de toda constitución, en una obra que tuvo una gran difusión en el siglo pasado y que alcanzó varias reediciones, aun después de fallecido el autor. ¿Habría tomado nota algún constitucionalista nuestro, de estos días, de todos estos detalles?

Volney encarna la característica principal del pensamiento francés de la época. Piensa, habla y escribe para la especie humana, para la humanidad. Tiene plena conciencia que su pensamiento no se reduce a tener ecos en su propia patria, ni tan sólo en Europa, sino que es válido para todos los pueblos de la tierra. Es muy consciente de estar redactando los principios de un pueblo libre y justo,

que respeta sus derechos recíprocos y sus pertenencias y que obedece a la ley y a sus agentes regularmente elegidos.

Pero el enemigo de la libertad se esconde en los tiranos civiles y sagrados que clamarán para formar una liga contra la nación libre. Para defenderse de ella el pensador francés imagina un congreso general de todos los pueblos de la tierra (europeos, asiáticos, africanos, nórdicos, etc.)¹⁰. Y el legislador repetirá a la asamblea sus razonamientos. Todas las instituciones, que condujeron a los males sociales y a los errores e injusticias, debieran ser anuladas por facticias y arbitrarias. Es preciso remontarse al *origen de todo derecho y de toda razón*. Haciéndolo, se admite que existen en el *orden del universo*, y en la constitución física del hombre, leyes eternas e inmutables, que no esperan sino ser observadas para hacerle feliz. Cabe, pues, eliminar toda tiranía y toda discordia para no formar más que una misma sociedad, una misma gran familia. Como el género humano no tiene sino la misma constitución, no existe sino una sola ley, la *ley natural*; no existe sino un solo código, el de la *justicia*; y hay un solo altar, el de la *unión*.

Ahora bien, no faltarán en el seno del pueblo y de la Asamblea, doctores y caudillos que impulsarán las disputas y las luchas. Mas, el *sentido natural* de toda la especie será el juez y la búsqueda de la verdad será exitosa. Dejemos, pues, que el propio pueblo sea el que juzgue.

No concluye aun, con ello, la Asamblea de los pueblos. Volney consagra, en esa indagación — muy a su manera— un capítulo para describir los sistemas religiosos —para utilizar sus propias palabras— y los de cada secta que, según manifiesta, se cuentan por millares.

Comienza con los seguidores del profeta árabe, sigue con los adoradores de Jesús, pasa revista a las diversas religiones y menciona sus secciones y divisiones. Desarrolla un extenso estudio sobre las religiones y examina lo que él llama el problema de las contradicciones religiosas. Según Volney los diversos teólogos no hacen sino mostrarnos una gran controversia sobre Dios y su naturaleza, su manera de actuar y manifestarse, la naturaleza del alma y su unión con el cuerpo, etc., etc. El problema —dada su índole— sólo podrá ser solucionado estudiando el origen de las ideas. Afirma que ellas, por más abstractas y fantásticas que sean, deben tener un modelo físico, una causa. Se trata, entonces, de remontarnos a este origen y descubrir cuál ha sido el modelo, es decir, cómo llegó la idea al entendimiento humano. Ideas tan oscuras —asevera— como la de *divinidad*, *alma*, *seres inmateriales*, que son la base de tantos sistemas, tienen una filiación que es menester descubrir. Así se lanza al análisis del origen y filiación de las ideas religiosas. La filosofía política deja su espacio a la filosofía de la religión.

Sostiene Volney que las tinieblas más espesas, en este punto, cubren la naturaleza. Los dogmas religiosos han sido impuestos por la fuerza y la autoridad, inculcados por la religión y se perpetúan de épocas en épocas, afirmándose por el hábito. La fuente de las ideas se pierde en la noche de los tiempos y la idea de divinidad no es, en su modelo primitivo, sino el de las *potencias físicas del universo*. Ahora bien, en esta era, habiendo conocido el hombre que no recibe sus ideas sino por intermedio de sus sentidos, se sigue con evidencia que toda noción a la cual se atribuya otro origen, que no sea el de la experiencia y el de las sensaciones, es la suposición errónea de dogmas que invocan un primer estado de cosas sobrenatural o hechos inciertos o dudosos del pasado.

No vamos a seguir a Volney en esta larga exposición que virtualmente ocupa la mitad de la obra. Simplemente, nos limitaremos a enumerar los diversos sistemas religiosos y sus concepciones de la idea de Dios, de acuerdo al análisis que hace en su estudio de las religiones: 1) cultos de elementos y de potencias físicas de la naturaleza; 2) culto de los astros; 3) culto de los símbolos (idolatría); 4) culto de dos principios (dualismo); 5) culto místico y moral; 6) culto del universo; 7) culto del alma del mundo; 8) culto del demiurgo. Nos habla de la religión de Moisés, de la de Zoroastro, del brahmanismo, del budismo y del cristianismo. Concluye, finalmente, con la identidad del fin de todas las religiones y la solución de todas las contradicciones. El hombre, en cuanto parte de los sentidos, de las sensaciones que tiene de los objetos, logra respuestas uniformes. Pero, en cuanto se aparta de los sentidos, sólo se guía por conjeturas. El único medio de estar de acuerdo es

el de volver siempre a la naturaleza. El orden natural es el árbitro y regulador de las cosas. Los seres reales —pontifica Volney— tienen ellos mismos una manera de existir idéntica, constante, uniforme, lo que se da en nuestros órganos de una manera semejante, en cuanto son afectados. Las causas de las disensiones no están en los mismos objetos, sino en los espíritus, en la manera según se perciben y se juzgan las cosas.

La naturaleza ha puesto en nosotros leyes para dirigirnos. Estas leyes deben ser buscadas para ser erigidas en un auténtico e inmutable código. Y éste es válido para todo el género humano como si fuera una gran nación, una gran y única familia. La religión de la evidencia y de la verdad está sólo en la naturaleza. De ésta debemos ser intérpretes.

Y aquí se cierra el libro de *Las ruinas* que se prosigue con *La ley natural o principios de la moral deducidos de la organización del hombre y del universo*. Este libro fue publicado con el título de *Catéchisme du Citoyen français*. También ha sido conocido por Alberdi, pues el adolescente que leía con “doble ardor” *Las ruinas* en sus “paseos de los domingos, elegía lugares solitarios” para darse igualmente a la lectura de ese libro. Dice, en efecto: “Por cierto que no se ha borrado de mi memoria, este precepto con que termina toda ley natural, en que se resume la moral de este libro: Consérvate, instrúyete, modérate”. Y ésta es la prueba de su lectura¹¹.

La *ley natural* es, en verdad, un catecismo dirigido al ciudadano, que sigue el método de preguntas y respuestas. Volney trata de demostrar que la moral es una ciencia física y geométrica, sometida a las reglas y al cálculo de las demás ciencias exactas.

En primer lugar, define la ley natural como “el orden regular y constante de los hechos, por el cual Dios rige el universo, orden que su sabiduría presenta a los sentidos y a la razón de los hombres, para servir a sus acciones de regla igual y común, y para guiarlos, sin distinción de país ni de secta, hacia la perfección y la felicidad”.

También define separadamente los vocablos *ley* y *naturaleza*. El primero, significa, en forma literal, “lectura”, y ya, en forma conceptual, es “una orden o una prohibición de obrar”. A ella va unida una pena para quien cometa la infracción.

El vocablo “naturaleza”, a su vez, es más complejo. Designa: a) el universo o mundo material; b) la potencia que lo anima; c) las operaciones parciales de esta potencia en cada ser o clase de seres. Distingue luego los caracteres de la ley natural: primitiva, inmediata, universal, invariable, evidente, razonable, justa, pacífica, bienhechora y suficiente.

En el estudio de los principios de la ley natural con relación al hombre, halla que el primer precepto es la conservación de sí mismo y que la instrucción es una necesidad indispensable para la existencia del hombre. La conservación del hombre, el desarrollo de sus facultades dirigidas hacia ese objeto, son la verdadera ley de la naturaleza en la producción del ser humano. Es de este principio fecundo y simple que derivan, y a él se refieren, todas las ideas del bien y del mal, de vicio y virtud, de justo e injusto, de verdad y error, de permitido y prohibido, que fundan la moral del hombre individual y del hombre social.

Pasa luego a estudiar las bases de la moral, las virtudes individuales, las virtudes domésticas y las virtudes sociales. En verdad, todos estos temas son virtualmente imposibles de resumir, ya que el trabajo de Volney es un prieto catecismo en base a preguntas y respuestas¹².

Si alguien quisiera determinar en forma precisa la importancia de la influencia de la lectura de *Las ruinas* en Alberdi abordaría, sin duda, un tema difícil. En nuestro libro *El primer Alberdi*¹³, a título de ensayo, tratamos de establecer de manera gráfica las corrientes e influencias en el joven Alberdi. Colocamos a Volney en la misma línea que el barón de Holbach y Helvetius, que representa una tendencia neta y diferenciada del racionalismo naturalista e ideológico.

Pensamos que existe, pues, una influencia de Volney en Alberdi, atemperada según las materias y según el espectro de las demás influencias recibidas en su formación universitaria y

lecturas fuera de cátedra, que el contacto con Echeverría estimuló. Es probable que la noción de ley natural de Volney sea la que se haya instalado con mayor fuerza, desde muy temprano, en su entendimiento, con las consecuencias que se siguieron.

Pero quizá, Volney haya obrado más bien como el *back ground* que cobijara la formación filosófica de Alberdi, quien influido por él, lo recordó, no lo olvidó nunca, pues tengamos presente que el tucumano jamás se ataba demasiado a un solo autor.

Que Alberdi lo recordaba, queda claro con leer sus notas autobiográficas. No obstante, lo citaba apenas en sus escritos. Lo hace, por ejemplo, en la *Memoria descriptiva sobre Tucumán*, en una nota, para decir que contemplaba los monumentos patrióticos “en la misma hora que Volney meditaba sobre los despojos de Palmira”¹⁴. También lo cita en el *Fragmento*, en esas frecuentes riadas de nombres, que acuden a su memoria cuando, al hablar de Rosas —¿y justificarlo?— dice que lo comprende como Aristóteles, como Montesquieu, como Rousseau, como Volney, como Moisés y Jesucristo¹⁵.

Como puede advertirse, no siempre son pensamientos de Volney los que se recuerdan, sino más bien alguna actitud del autor francés. De ahí que nos reafirmemos en la creencia de que se han transmitido algunas ideas filosóficas, más bien difusas, transvasadas y recibidas en edad muy temprana. Y, lo recalcamos: las ideas de ley, de ley natural, de ley de la naturaleza de las cosas, tan difundidas en el período en que vivía el pensador galo, hacen mella y se muestran presentes —ya sea por él o por ratificación de estudios posteriores de autores que compartían el concepto— en nuestro filósofo en ciernes y futuro primer constitucionalista. Y también —¿por qué no?— la idea matriz de Volney, idea que debe presidir el pensamiento de todo constitucionalista, es decir, legislar para todo hombre, para toda la especie humana, es probable que no deba desdeñarse en esta influencia. Por cierto, Alberdi —en su momento— dirá que sí, que se debe legislar de esa manera, pero que no debe olvidarse el “tiempo” y el “lugar”, para los que las leyes están destinadas. Es decir, tiene presente el elemento universal como paradigma, pero lo ajusta de acuerdo a lo singular y concreto de las circunstancias.

En suma, conocer el pensamiento de Volney y la medida en que Alberdi lo asimiló, contribuye a definir con mayor claridad los hitos de la historia de nuestras ideas filosóficas y políticas, todo lo cual arroja más luz sobre la evolución de nuestra historia constitucional¹⁶.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA FILOSOFÍA EN ALBERDI

1. La Filosofía

Alberdi tuvo una concepción de la filosofía moderna realmente clara. Naturalmente, clara desde su especial punto de vista. No debe olvidarse nunca que el pensar no era una tarea meramente especulativa en los ideólogos, como lo hemos recordado en otro lugar. Era un *pensar para la acción*¹.

La partida de nacimiento de la filosofía moderna —según la opinión del autor del *Fragmento*— se halla en Galileo, quien tuvo el instinto de lo que ella debía ser. Percibió el sentimiento que latía en sus entrañas y cuando exclamó: *E pure si muove*, reveló todo su ser, pues “la idea de movimiento encierra toda la filosofía”². La tierra se mueve, es cierto, pero más importante todavía es la humanidad que se pone en marcha; así “el género humano recomienza una era progresiva”, que no se ha detenido y —son sus aspiraciones— jamás retrocederá, pese a las eventuales desviaciones o pausas en que pueda incurrir.

Después de Galileo, Descartes y Bacon —no hay en ello un orden cronológico, sino de importancia— afianzaron el espíritu de la filosofía moderna. Los dos últimos son sus ojos y, no obstante, sus defectos; sus visiones parciales abrieron las ventanas del progreso, de la perfectibilidad, que fue —y es— la conciencia misma de la filosofía.

Alberdi fue eminentemente antiescolástico. Le concede a Descartes el mérito de haber batido y pulverizado la filosofía escolástica; y le atribuye el logro de haber sepultado la tradición, el espíritu de la filosofía antigua. Alumbró con sus páginas el *nuevo* espíritu, *el espíritu de la modernidad*. La razón —con él— triunfa sobre la tradición³.

Pero, no obstante sus luces y su mérito, Descartes no logró llegar al corazón de la filosofía moderna y de sus problemas fundamentales en el concepto de Alberdi. Se detuvo en la crítica, en el análisis racional y en cuestiones metodológicas y no alcanzó a ver su principal problema. Porque, ¿cuál es el objeto de la filosofía? Pues, la filosofía indaga y explica “el origen, la ley, y el fin, es decir, la naturaleza, el ser de las cosas”. Nos da la razón de las cosas; nos dice lo que las cosas son. Es “la ciencia de la vida, el ser de todas las cosas”⁴. Descartes, Bacon, Condillac, Reid o Steward, confundieron los métodos de que se vale la filosofía con la misma filosofía⁵.

La filosofía se basa en los estudios previos que hacen la historia social, las ciencias naturales, la geología, la astronomía y, desde ahí, por vía de abstracción, determina su objeto explicando las cosas. Ahora bien: explicar las cosas es conocer y mostrar *la ley de su desarrollo* porque esta ley nos da la vida de las cosas. Por consiguiente, la misión universal de la filosofía es el *estudio del progreso continuo*, que es *la ley de la vida del universo*.

El problema principal de la filosofía moderna es el de “*constituir y organizar la razón colectiva de la humanidad viva*”⁶. Y ese problema ha sido resuelto “por la *doctrina de la perfectibilidad indefinida*”. Esta es la misión de la filosofía moderna. Todas las actividades del hombre (política, arte, economía, sociedad, religión, ciencia), todo aquello que el ser humano hace, que se desenvuelve armónicamente en un universo *inacabado*, que está perfeccionándose permanentemente, se ofrece al estudio y como tarea de la filosofía. Porque todo, descubrimos, se dirige a un fin “hasta que la voluntad divina sea por fin satisfecha, y mande al mundo que detenga su voraz actividad”... al estar consumado ese fin⁷.

La obra de Dios, entre tanto, está inacabada y se desarrolla continua y progresivamente según sus designios.

El punto de partida del filosofar moderno es la humanidad, es el todo del género humano, que se *mueve*, que se halla *vivo* y que avanza hacia su destino. El progreso es *continuo* y la marcha, pues, hacia esa *perfectibilidad indefinida* es la divisa de la filosofía moderna. Todos los demás elementos en que se apoya la sociedad y que constituyen el hacer y el obrar del ser humano, se mueven hacia un fin, paralela y armónicamente con todo el universo.

Así es. El mundo está inacabado y debe perfeccionarse encaminándose hacia su fin. Nada está quieto, todo se desarrolla indefinidamente hacia la consecución de su etapa final, cuyo punto terminal es la voluntad divina.

Es menester, empero, subrayar todavía algunos conceptos. Para Alberdi ciertos autores modernos confundieron la filosofía con sus *medios* de proceder, es decir, la ciencia misma con su método. La sistematización de los medios de conocimiento no es nada más que la apertura al problema metódico, por el cual nos asomamos a las fuentes de nuestros conocimientos, que son dos: a) la *observación o experiencia*; b) y la razón. La primera muerde sobre el fenómeno; la segunda, pretende alcanzar la verdad. Dos maestros modernos se ocuparon de estos temas: Bacon, que mostró qué es el método experimental y organizó el ejercicio de la observación; y Descartes, que creó el método racional o analítico y regló el ejercicio de la razón.

Sin embargo ellos —Bacon y Descartes— no crearon la filosofía moderna, pues “ella no es ni el racionalismo sistemado de Descartes, ni el experimentalismo organizado por Bacon, como no lo es tampoco la ideología de Condillac, ni la psicología experimental de Reid o Stewart”⁸.

Estos métodos, sí, es cierto, son importantes y son órganos indispensables de la filosofía. Pero son sólo órganos instrumentales, medios de que la filosofía se vale para explicar el origen, la ley, y el fin, es decir, la naturaleza de todas las cosas.

Filosofar es dar la razón de las cosas. Es explicar qué son las cosas. Es la filosofía una ciencia que es —cabe repetirlo— la ciencia misma; y ella misma es la ciencia. Y aquí nos recuerda el autor de las *Bases* —quizá para no mencionar en este punto tan importante al viejo Aristóteles, repudiado por el ramismo— que Virgilio definió la filosofía diciendo: *rerum cognoscere causas*⁹, definición que es la propuesta por Pierre Leroux.

Y, ahora, he aquí lo más importante: ¿hacia dónde se vuelca el ojo de la filosofía? Hacia el universo. ¿Qué la ilumina? Pues, todas las ciencias particulares. ¿Qué descubre? La *ley de la vida* del universo, que consiste en el *progreso continuo*. Conocer su ley es conocer la cosa, es conocer el universo.

Estos razonamientos alberdianos no deben confundirnos. La filosofía no se halla iluminada por igual por todas las ciencias que menciona. Las ciencias naturales, e incluso las biológicas con exclusión del hombre, no son sino la base del programa. Lo verdaderamente esencial es la *historia social* porque estudia la *evolución de la humanidad*. Alberdi era contemporáneo de Jouffroy y Tocqueville y éstos aún no conocían las teorías de Lamarck¹⁰. Para ellos el universo estaba quieto. Sólo se movía la humanidad sobre ese escenario fijo del universo.

Por eso, la filosofía de Alberdi es, más bien, una *reducción* de la filosofía a la filosofía de la historia. Es toda ella, en definitiva, filosofía de la historia. De ahí que el desarrollo de la humanidad tenga tres términos: pasado, presente y futuro, que la propia filosofía comparte. La tradición es la condición de vida completa. La humanidad se organiza como un ser, que tiene permanencia (“fundamento humano y constante”) y no sobre la base del individualismo de cada ser humano en particular. La filosofía es la historia crítica de este mundo inacabado¹¹.

No le basta a Alberdi hablar de la humanidad. Nos habla también de su “razón colectiva” que le impone dos leyes: relación y sucesión. Ellas elevaron a la filosofía sobre el testimonio de la razón individual y la organizaron sobre la base del desarrollo continuo del mundo y de la humanidad. Así la filosofía se pudo salvar de los dos errores de Descartes y de Bacon¹². Estas ideas también pertenecen a Leroux.

Nos parece bastante claro —volvemos a insistir— que en la concepción de Alberdi, la filosofía se reduce a filosofía de la historia. Los problemas mostrados por la historia social parecen ser los más importantes, virtualmente los únicos. No hay que olvidar que bebía en fuentes francesas y los remezones de la Revolución de 1789 en Francia todavía se dejaban sentir.

Empero, por esas razones, no estamos muy seguros que Alberdi haya comprendido realmente a Víctor Cousin y lo que éste proponía con su eclecticismo. En esto, son siempre las sabrosas notas del *Fragmento*, escritas quizás como reflexiones que se expresaban a la zaga del tema principal, las que nos revelan el pensamiento de Alberdi acerca de la filosofía y de su misión en el mundo de la época.

Es muy probable que Alberdi siguiera también la teoría de las revoluciones expuesta por Th. Jouffroy en su obra *Cours de Droit Naturel*. La filosofía, como lo podrá apreciar quien lea la referida obra, tiene un papel fundamental en los cambios sociales revolucionarios¹³.

Así las cosas, Alberdi encuentra que la Francia pre-revolucionaria (antes de 1789) profesaba el sensualismo de Condillac, doctrina demasiado estrecha para fundamentar su reorganización política y social. Apareció, entonces, Royer-Collard, quien puso de relieve esa circunstancia y proclamó la alarma del caso, alarma que le condujo a examinar los principios del *sensualismo*, “cuya debilidad y estrechez fue consecuentemente demostrada en seguida por su sucesor Víctor Cousin”¹⁴. Razonamientos análogos encontramos en Pierre Leroux.

Es verdad que Royer-Collard y Víctor Cousin hicieron con Condillac, poco más o menos, lo que Reid había hecho con Locke. Pero es probable que en los franceses haya habido alguna otra intención que Alberdi no advirtió y esto era que la vuelta a Descartes estaba en el propósito fundamental de la “nueva filosofía” gala.

Por lo demás, Royer-Collard había pasado muy fugazmente por la cátedra universitaria, pues era más bien un político. No tuvo tiempo de construir su propio sistema y sus ideas serán la filosofía traducida y la paráfrasis de un filósofo escocés en particular: Th. Reid¹⁵.

El profesor Jean-Pierre Cotten resume así los puntos filosóficos comunes entre Reid (y Stewart) y Royer-Collard:

- a) un hiper-espiritualismo (mantenimiento de la *summa divisio* entre el cuerpo y alma);
- b) no hay una teoría clara para salvar el abismo entre alma y cuerpo.

La influencia de Royer-Collard en Cousin hará de éste un verdadero profesor de filosofía a la par de su preocupación por salir del nudo epistemológico en que había quedado la filosofía después de Hume. Esa circunstancia hará de él un ecléctico y no los problemas políticos. Cousin querrá relacionar y compatibilizar a Reid con Descartes, por una parte, y, por otra, a éste con Hegel y Schelling. Además, intentará demostrar que Reid se ha inspirado en Descartes. En efecto, expresa que cuando Reid habla de inducción no invoca ni a Bacon ni a Newton, sino a Descartes. Por eso, éste —según Reid (recordado por Cousin)— es el verdadero padre de la filosofía moderna¹⁶.

Esto que ponen hoy en el tapete los filósofos no mereció un juicio similar de Alberdi. Sería exigirle demasiado a él y a Pierre Leroux. Muy por el contrario, con todo énfasis —como era natural en él— afirmaba con respecto a Cousin: “...cuando Cousin dice que sabe el día y la hora en que nació la filosofía moderna, pues sabe el día y la hora en que nació Descartes, comete una travesura pueril de espíritu, indigna de la veracidad de un filósofo”¹⁷.

El juicio alberdiano es demasiado duro. No hay travesura alguna y menos pueril —si la hubiera— en Cousin. Lo demás, ya es gratuito. Puede más el polemista erizado, que el filósofo sereno y reflexivo. Pero lo más probable es que Alberdi no comprendiera ni podía comprender el nudo histórico en que se debatía la filosofía francesa y europea de la época. Y las dos vertientes, la escocesa y la germana, en que abrevaba Cousin en primeras aguas, le superaban con creces, ya que no podía beber en ellas sino muy de segunda mano.

De cualquier manera no tiene poco mérito la incursión que hizo en ese proceloso mar para quien pretendía navegar desde las aguas del Plata. La otra crítica, no menos fuerte, era la que se

cernía sobre Locke. Alberdi, sí, en este punto comprendió bien la cuestión. Tanto Royer-Collard, como Cousin, hicieron con Condillac, lo que Reid hiciera con Locke. En ambos casos alabaron el método (observación e inducción), pero Locke y Condillac lo habían empleado mal: lo redujeron al conocimiento sensible (externo); les había faltado penetrar hacia lo interno (observación interna). Por ende, desde esa perspectiva, la teoría del espíritu humano de Locke, era insuficiente e incompleta. Y si ella era incompleta, mal podía derivar correctamente de su sistema las leyes morales del hombre, “cuya fuente reside en la conciencia, porque no conocía el camino para llegar a esta conciencia, al análisis psicológico, que únicamente, y con el auxilio del análisis histórico, pueden conducirnos al verdadero origen de las leyes morales de la humanidad, esto es, del derecho, de la moral, de la religión”¹⁸.

No puede menos que entonar loas a la filosofía quien está persuadido que ésta es la que proporciona las claves fundamentales para entender y expresar el derecho como ciencia. Esto le fue insuflado a Alberdi por Vico y otros autores, sin olvidar a Cicerón. La “alta capacidad jurídica” se logra estudiando “filosofía, historia y literatura”. Y se pregunta luego: “Pero qué filosofía, qué historia, qué literatura...”¹⁹.

Hay que guardarse de las “épocas insignificantes”. Dupin se vale de la filosofía de Royer-Collard y de Cousin, de la historia de Guizot y de la literatura de Villemain. Ocurre que el eclecticismo de Cousin es hijo de la restauración y, todo ello, y todo lo demás es un legítimo parto de la carta de 1814: “una transacción violenta entre la vieja legitimidad y la libertad revolucionaria, entre el espíritu pasado y el espíritu nuevo”²⁰.

Pero, en definitiva, en Alberdi, la filosofía, la historia y la literatura son disciplinas *para...* Son medios, son instrumentales, están al servicio de la sociedad, de la humanidad. De un trazo borra la división epistemológica entre ciencias especulativas y ciencias prácticas. Todo es *para la praxis*. De otra manera, volvemos siempre al mismo principio: *Pensar para la acción*.

Cousin abrazó elementos si no contrarios, al menos muy diferentes. Pasa de la escuela escocesa a la filosofía moral de Kant y —susurra Alberdi— “se hace kanquista” (*sic*)²¹. Finalmente —y es el principal reproche que le hace Alberdi— cede al espíritu de la época y se hace ecléctico. Combina elementos contrarios, acepta todo, absorbe todo y “no rechaza nada”. Y, en nota se pregunta: “...si, cuando todo en torno de nosotros es mixto, complejo, mezclado, cuando todos los contrarios viven y viven muy bien juntos, puede la filosofía escapar del espíritu general; pregunto si la filosofía puede no ser ecléctica, cuando todo lo es en torno de ella, y si por consiguiente, la reforma filosófica... no sale necesariamente del movimiento general de la sociedad en toda Europa y sobre todo en Francia”. Y aquí la cita: *Cours de philosophie (sic)*. Cousin, lec. 13²².

El reproche de Alberdi está dirigido más bien al político que él creía advertir en el profesor Cousin, que al filósofo. Alberdi no podía ver mucho más allá de los artículos altamente politizados que, a esta altura, le inflamaban. La *Revista Enciclopédica* y los artículos de Pierre Leroux le fascinaban y le acicateaban en la crítica.

Por 1836 Alberdi concluye el *Fragmento* con las notas finales que nos proporcionan mucha materia para el comentario y escribe el *Discurso* del salón literario. Ahí, además, el 9 de setiembre de 1837 se debatieron diversos temas entre los cuales uno de ellos era: “El espíritu de la Filosofía y la sociabilidad del siglo XIX no es el eclecticismo enseñado por Cousin; es al contrario la doctrina de la perfectibilidad indefinida. Esta proposición será demostrada por un individuo del salón”²³. No resulta difícil imaginar quién es el individuo y tampoco quién es el autor de “la doctrina de la perfectibilidad”²⁴. Cousin había sido aniquilado por Pierre Leroux en el espíritu alberdiano, en este aspecto.

Pero el hostigamiento a Cousin va más lejos. Es el polemista que acorralla al opositor. Transcribimos un párrafo como demostración del aserto: “Por fortuna de Cousin, al idealismo sistemático de Kant y Fichte, había sucedido el realismo ecléctico de Schelling y Hegel, parto también de la sociedad democrática. Hegel había profesado la identidad idealista de la razón abs-

tracta, que constituye a Dios, el mundo y la historia. Había concluido de ello que por todas partes está la razón, como la necesidad divina para Espinosa; había legitimado todos los hechos; había elevado la historia al sagrado carácter de una pura manifestación de lo absoluto, y establecido este axioma: “Todo lo que es racional es real, y todo lo que es real es racional”. “En 1828, ya buen ecléctico Cousin, sube a la cátedra y profesa también, como doctrina propia, la legitimidad de un optimismo universal: pronunciando, a nombre de la filosofía, la absolución de la historia. Hegel había cumplimentado esta importación anónima con una indulgencia satírica. No más temor al despotismo; la cátedra de Cousin será solidaria al trono de Carlos X, y no caerán sino juntos”²⁵.

Y Alberdi todo lo relata a su manera. Kant, Fichte, Hegel y Espinosa hablan a través de él y se ubican en la sociedad. Su juicio acerca de Hegel y el concepto de la historia que le endilga es formulado sin timidez, quizás porque lo leía explicado por Lerminier y aun por el propio Cousin. Y repasaba los artículos de Pierre Leroux y las *Cartas berlinesas* de Lerminier.

Al leer a este joven Alberdi que todo lo mira desde el atalaya de sus pujantes 26 ó 27 años, ¡todo parece tan sencillo y fácil! Lo que ocurre es que las mentalidades no piensan las mismas cosas. Alberdi sabía desde muy joven —lo había aprendido con Vico— que la filosofía tenía capital importancia. Y no sólo la filosofía sino también la historia y la literatura. Pero su concepto de la filosofía, indudablemente, no coincidía con el de Hegel. Seguramente para éste la divisa de la filosofía moderna no sería “el progreso indefinido”, ni “la persecución infatigable del desarrollo indefinido del género humano”, ni la “doctrina de la perfectibilidad indefinida”, ni tampoco “constituir y organizar la razón colectiva de la humanidad”²⁶, conceptos todos que pertenecían a P. Leroux.

La filosofía de Alberdi está a medio camino entre una filosofía de la historia y una filosofía política. De ahí que no pudiera hacerle justicia a Cousin. Los problemas del país argentino no le permitían lograr la mentalidad del filósofo universal y las aristas de su estilo estaban más cerca de la tribuna que de la reflexión especulativa.

Pocos años después del *Fragmento*, cuando ya en Montevideo, con motivo del *Certamen poético* del año 1841, hace referencia a las “tentativas en enseñanza filosófica de Lafinur y Agüero entre los años 19 y 23” en Buenos Aires —¿por qué no menciona a Alcorta?—, define el carácter de la literatura de “esta República” y señala:

- a) ser cristiana, por sus creencias religiosas;
- b) social y civilizante, por su misión;
- c) progresiva, por su fe en el dogma filosófico de la perfectibilidad indefinida de nuestra especie.

Añade aun: profética, franca, espontánea, democrática y popular, etc.²⁷.

Queremos volver a destacar que la doctrina de la perfectibilidad indefinida de Pierre Leroux le ha señalado muy hondo y le sigue marcando todavía. Repetirá esos conceptos en pocos términos en la Introducción a las *Bases*, cuando las escribe en Valparaíso el 1º de mayo de 1852. Pero, a diferencia de Pierre Leroux, nos habla de *dogma* filosófico, lo que, seguramente, el pensador galo no habría aceptado. ¿O es que para Alberdi dogma y doctrina eran sinónimos?

En definitiva, no creemos que Alberdi haya tenido una idea muy filosófica acerca de qué es la filosofía y cuál es su objeto. Le asigna, eso sí, una misión más bien instrumental. El “pensar para la acción” es el postulado que le guía en este punto también. La Filosofía estaba más cerca de ser un saber práctico que un saber especulativo.

El *Fragmento* le hace sin duda uno de los más grandes —si no el más grande— receptor de la filosofía europea de la primera mitad del siglo XIX.

Leemos en un artículo titulado “La recepción inicial de Kant en Argentina”, cuyo autor es Jorge Eugenio Dotti²⁸ que el *Discurso* del salón literario (junio de 1837) señala la mención pública y oral por primera vez de Kant²⁹. Es correcto lo dicho. Sin embargo, el *Fragmento* —con

anterioridad— fechado su Prefacio el 3 de enero de 1837, y escrito, por ende, en 1836, acoge varias veces su nombre (no menos de cuatro). Así, le cita después de mencionar a la escuela egoísta y a Epicuro, Helbecio (*sic*) y Bentham, para hacer una observación. Transcribimos el párrafo: “Es una verdad experimental y racional que por grande que sea la satisfacción de nuestra naturaleza, nunca es completa, y el carácter del mayor bien humano posible, es de abrigar en el fondo algo de mixto, de pálido, de impuro. Esto ha podido conducir a Kant a aceptar en nombre de la filosofía de la existencia de una vida futura para complemento del bien humano: pero no ha podido llevar a la filosofía mística a concluir, que, pues que el bien terrenal es incompleto, no hay bien absolutamente sobre la tierra: por tanto, el fin del hombre no estando en la tierra sino en el Cielo, al Cielo debe dirigir toda su conducta, con una abnegación completa de este mundo. Con semejante filosofía, es totalmente imposible el descubrir un derecho natural y humano”³⁰. El pensamiento argentino saluda con una crítica la primera mención de Kant.

Poco más adelante, en el art. III (del mismo capítulo I), en la nota 1, Alberdi confiesa que la teoría del fundamento moral del derecho que acaba de exponer no le pertenece. La ha tomado de Jouffroy, éste, a su vez, se la debe a Cousin y éste a los escoceses “y en especial a su maestro Kant”³¹. Kant no se salva tampoco, pues —sigue explicando Alberdi— la bebió en las fuentes del estoicismo y del platonismo. Por cierto, Alberdi no conocía tanta historia de la filosofía. Se vale de sus lecturas indirectas.

Por último, en sus notas finales³², aparece otras dos veces el nombre de Kant. La primera, por una alusión al nada despreciable sentido común; la segunda, al calificar como “idealismo sistemático” el de Kant y el de Fichte.

Kant, pues, ingresa al pensamiento argentino mediante Alberdi, pero de la mano de Lerminier y de Jouffroy³³.

Y cuando uno lee en el *Fragmento*, además de Kant, los nombres de Leibniz, Wolff, Klopstock, Gustavo Hugo, Cramer, Humboldt, Niebuhr, Hegel, Gans, Thibaut, Fichte, Schelling y otros, no hay que pensar en lecturas directas. Ahí estaban, en primer lugar, los nombres tomados de Jouffroy y de Lerminier. El Alberdi que escribiera la *Memoria descriptiva sobre Tucumán* (1834) tenía veinticuatro años y manejaba menos de veinte autores. El del *Fragmento* (1836) tiene veintiséis años y maneja no menos de ciento cuarenta. ¿Pudo haber leído tanto? Sí, leyó mucho. Pero los filósofos —salvo pocas excepciones— son citados casi exclusivamente de segunda mano y le vienen, especialmente, de las fuentes que hemos mencionado.

Queremos, para terminar esta primera visión, volver sobre un tema. Si se lee la nota número cinco del *Fragmento* (pág. 227 de la edición citada) y que remite a las páginas 255/6 (en las que concluye el libro), se advierte que, históricamente, para Alberdi, la filosofía termina su misión en Francia en 1789. Después del eclipse napoleónico y algo más allá de él, la filosofía reaparece luego en 1830. Estas ideas las ha tomado de la *Revista Enciclopédica* del año 1833 (ver la pág. 255 del *Fragmento*, nota 1) donde escribe Pierre Leroux.

La filosofía reaparece así “bajo la bandera benéfica del progreso pacífico, de asociación, de igualdad, de libertad constitucional”³⁴. Sus objetivos fundamentales ahora son: el estudio sintético del hombre, del pueblo, de la humanidad, del mundo, de Dios. Pero cuando estudia al hombre, ahora no unilateralmente, supera el espiritualismo y el materialismo extremos y centra su atención en el hombre como “unidad espíritu-cuerpo”, en el misterio racional sobre el cual crea “una fe, para apoyarse en ella, en tanto que nuevos progresos del espíritu humano no presentan los medios de una transgresión legítima y fecunda, 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 la *humanidad*, de la cual no es más que un *miembro pensante*, 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”³⁵. Y, en este párrafo, va una cita de Pascal cuando define al hombre como al miembro pensante de la humanidad. Para escribir este final —y todo lo que le ayuda a definir la filosofía— Alberdi ha abierto, sin duda alguna, a Pierre Leroux. Pascal también ha sido recordado, quizá más a través de Leroux que en lectura directa.

Y termina diciendo: “Así, pues: ¿qué es el hombre, de dónde viene, adónde va, qué hace en la tierra, qué se debe a sí mismo, a los otros, al universo, a Dios? tales son las altas y nobles cuestiones que la filosofía como la religión son llamadas a resolver, la una por la razón humana, la otra por la revelación divina. De modo que los altos destinos de la filosofía y la religión vienen a ser solidarios y paralelos”³⁶.

Así concluye el *Fragmento*. Aquí está el punto final en la última nota que le da término. Evidentemente, esto no es Hegel. La verdad está más a la vista. Y para expresarla no hace falta ningún medio retórico ni hablar de “ráfagas”. Antes bien: la verdad surge sin fantasías yendo con objetividad y atención a lo que está escrito. Para ello nada mejor que la lectura directa de Pierre Leroux y su *De la doctrine de la perfectibilité*, memoria aparecida en la *Révue Encyclopédique* (cahier marzo 1833, agosto 34 y enero 35). Por cierto, deben leerse también los demás trabajos de Pierre Leroux.

Siempre nos preocupó aquella crítica que Alberdi hacía a Cousin. Según ella, la filosofía moderna no había nacido con Descartes sino con Galileo. Cuando Alberdi afirmaba: “el sentimiento de la filosofía es pues anterior a Descartes; viene de Galileo”. Y, luego: “Cuando Galileo, después de haber abjurado a los pies de la Inquisición, el error herético del movimiento de la tierra, dando una patada en el suelo, dijo, en voz baja: —*E pure si muove* (y entre tanto se mueve) dijo una verdad filosófica y una parábola grandiosa. Era una revelación del sentimiento de la filosofía moderna, porque en efecto la idea de movimiento encierra toda la filosofía”³⁷. ¿Cómo había llegado este joven Alberdi a esta conclusión? ¿Qué había leído de Galileo? En todo caso, ¿qué sabía del sistema de Galileo y dónde había leído sobre él?

En virtud del método que hemos seguido inexorablemente deberíamos llegar a obtener una respuesta indubitable. Pero debo confesar que el indicio que J. M. Mayer señala, refiriéndose a una carta de Vicente Fidel López a García Merou³⁸, nos orientó firmemente. Y llegó la hora de leer a Pierre Leroux³⁹. Lo primero que leímos fue *De la doctrine de la perfectibilité et du progrès continu*. Ahí estaba la clave. Aquí comenzaban los hallazgos genuinos.

Pues bien. Así es. Pierre Leroux influye de manera incuestionable en Alberdi. Este traslada muchas veces —sin citarlo de manera expresa— sus ideas del francés al español, diríamos que al pie de la letra. Y no en cuestiones banales.

Veamos cómo explica el caso Galileo el filósofo francés. Dice que “Galilée, condamné par l’Inquisition et frappant du pied la terre en disant: —*E pure si muove*, est le symbole de l’ère moderne combattant contre le passé”⁴⁰.

El joven Alberdi es muy hábil. La idea es la misma; los adornos retóricos cambian un poco.

Cuando Alberdi dice que Descartes batió y pulverizó la filosofía escolástica y peripatética⁴¹, Pierre Leroux había dicho: “la grande bataille rangée de Descartes contre la philosophie péripatéticienne et la scolastique...”⁴².

Pierre Leroux afirma que Descartes, si se quiere, es el padre del Racionalismo. Pero Descartes no es por ello el autor de la era filosófica, el padre de la filosofía moderna. El racionalismo no es la filosofía. El absoluto de Descartes no es más filosofía que la ideología de Condillac o la psicología experimental de la Escuela Escocesa⁴³. Todos estos conceptos han sido calcados por nuestro joven filósofo y afirmados a pie juntillas.

Y cuando de definir la filosofía se trata, ¿qué dice Pierre Leroux? Transcribiré el párrafo para que nada se pierda: “Qu’est-ce en effet que la Philosophie? Tout le monde a le sentiment d’une science dont toutes les autres sciences ne sont que les instruments, d’une conception générale qui domine toutes les sciences et tous les arts. La meilleure définition et presque la seule qu’on en ait donnée et qu’on puisse en donner, c’est celle que toute le monde en donne sans y trop penser, c’est celle de Virgile: *Rerum cognoscere causas*, à quoi le poète ajoute aussitôt: *Subjicere pedibus strepitum Acherontis avari*. Toujours en effet la philosophie a eu le même objet que la religion ou les religions diverses qui se sont succédées sur la terre”⁴⁴.

No hace falta esforzarse para llegar a la conclusión que Alberdi le está siguiendo paso a paso. Lo mismo ocurre cuando Leroux dice que filosofar es dar razón de las cosas o, por lo menos, buscarla, pues en tanto que uno se limita a ver y a relacionar lo que se ve, se es historiador... Pero aquel que se detiene para descubrir la razón que hace que las cosas sean, y que ellas sean de esta manera y no de otra, es filósofo propiamente dicho. La filosofía es la ciencia del todo, la ciencia de la vida; la filosofía debe decirme o tratar de decirme el principio, la ley y el destino del hombre, de la humanidad y del universo. Pasado, presente, futuro, he ahí sus dimensiones necesarias, como la extensión tiene las suyas.

Todos estos conceptos se hallan repetidos por Alberdi. Y cuando, con un fiero ademán quiere escribir su frase lapidaria sentencia: “*Constituir y organizar, pues, la razón colectiva de la humanidad viva*: tal es el problema que la filosofía acaba de resolver por la *doctrina de la perfectibilidad indefinida*. *Progreso continuo* es la divisa de la filosofía moderna”⁴⁵. ¿Qué había dicho Leroux? Veamos: “...vouloir constituer la Philosophie sur la raison individuelle, *indépendamment de la vie collective de l’Humanité*, est la négation même de la Philosophie”. “...vouloir constituer la Philosophie *indépendamment de la succession et du développement soit du monde extérieur à l’Humanité, soit de l’Humanité elle-même*, est encore la négation de la Philosophie”. “Donc le problème posé par le Rationalisme n’était pas bien posé. Le problème de la Philosophie n’était pas de *constituer la raison individuelle de chaque homme, indépendamment de toute condition de temps et d’époque, et dans une ère absolue*; mais de constituer et d’organiser la *raison collective de l’Humanité vivante*”⁴⁶.

Una página más adelante Pierre Leroux se referirá a la *idea de progreso*, que afirma haber sido introducida por Pascal, por Per-rault y Fontenelle, y, en fin, por Diderot, Turgot, Condorcet, Price, Priestley, Kant, Lessing, Saint-Simon, y encuentra que es una fórmula filosófica muy superior a la del racionalismo. Y, finalmente, una fórmula aun superior, que deriva de la precedente, es la del *progreso continuo*, o para emplear términos que relacionan la Humanidad al Universo, de la *creación continua*⁴⁷.

Se encuentra también en Pierre Leroux, en una nota de pie de página, aquella referencia al día y la hora en que nació la filosofía moderna, en la cual hace la crítica a la postura de Víctor Cousin, todo lo cual repite Alberdi, como se lee en otra parte de este trabajo.

Trata también Leroux la aplicación de la doctrina de la perfectibilidad y del progreso continuo a las ciencias exactas y de la observación, a las costumbres, a la literatura, a las artes. Alberdi reproduce sólo algunos aspectos de todo esto.

En el capítulo V de la segunda memoria que trata de la *Doctrine du progrès continu*, que también apareció en la *Révue Encyclopédique*, Pierre Leroux ensaya la definición de filosofía, de la política, del arte, de la ciencia física, etc. Parece estar muy al tanto de la polémica desatada con relación al origen del hombre y a los restos fósiles por la cita que hace de Geoffroy-Saint Hilaire. Es decir, todo el Universo se mueve. Señala que “*Cieux, Terre, Animalité, Humanité, l’Univers entier, a une Vie incessante qui se développe dans le temps*”⁴⁸.

No seguiremos a Leroux en su relación de la tercera memoria referida a *Des rapports du christianisme avec la doctrine philosophique du progrès*. Diremos tan sólo que pueden leerse las críticas al sistema de Lamennais, al espiritualismo y materialismo extremos, al sistema ecléctico de

Jouffroy, etc. Tampoco nos vamos a detener ahora en la *Réfutation de l'éclectisme*, que apareció en 1833. Baste decir que (al menos en el Prefacio) surge una crítica a Hegel por distinguir la Religión y la Filosofía, como esencialmente diversas, cosa que le copiaron los eclécticos franceses. Añadiremos que en la segunda parte de este último trabajo donde se ataca a Cousin y Jouffroy, aparece una relación histórica entre la Escuela Escocesa, Royer-Collard, Cousin y Jouffroy. Es nuestra opinión que Alberdi repetirá luego algunos conceptos aquí vertidos. Aquí también reproduce Leroux casi cuatro páginas de las *Lettres Philosophiques adressées à un Berlinois* de Lermnier consagradas al eclecticismo. ¿Habría leído Alberdi algo más que esto? Por lo menos estamos seguros que estas páginas fueron leídas por él porque aquí aparece la calificación de *realismo ecléctico* que él aplicara a Schelling y Hegel⁹.

En suma, también en este punto Alberdi y Pierre Leroux están próximos cuando el argentino dice que la religión y la filosofía tienen altos destinos solidarios y paralelos.

Con esto creemos haber demostrado que Alberdi se apoyó sustancialmente en Pierre Leroux en su concepción filosófica. Este pensador católico, crítico acerbo de los escépticos, fue el mentor principalísimo de sus ideas filosóficas, en las cuales apoyará después todo su pensamiento político⁵⁰.

Por consiguiente, nada debe Alberdi a Hegel en este aspecto. Su concepción de la filosofía es la de Pierre Leroux⁵¹ (*).

No queremos concluir este examen de la filosofía alberdiana, sin hacer una referencia al *Discurso* pronunciado en el Salón Literario, a mediados de 1837, que, en nuestra opinión es algo así como un colofón del *Fragmento*. Esa conferencia se denominó *Doble armonía entre el objeto de esta institución, con una exigencia de nuestro desarrollo social; y de esta exigencia, con otra general del espíritu humano*. Los principios filosóficos adoptados en el *Fragmento* y ahí analizados y expuestos, hallan en el *Discurso* su aplicación práctica con respecto a nuestro país. Veámoslo con algún detalle.

La filosofía, retóricamente, detiene a la Revolución de Mayo para que ésta medite sobre su marcha y nos indique de dónde venimos y adónde vamos “con su eterno *por qué y para qué*”.

La observación del pasado muestra que el género humano está marchando “con una admirable solidaridad, a su desarrollo, a su perfección indefinida”, pese a las catástrofes y revoluciones. América y la emancipación de sus pueblos señalan el momento de la “creación del mundo universal, del mundo humano, del *mundo definitivo*”, de que hablaba Jouffroy.

La causa de todos los movimientos revolucionarios, incluida nuestra independencia, que es “hija del espíritu humano y tiene por fin este mismo desarrollo”, es la “eterna impulsión progresiva de la Humanidad”. Efectivamente, nuestro 25 de Mayo de 1810, fue “impelido por el desenvolvimiento progresivo de la humanidad”.

La filosofía nos dice que el *desarrollo* es la ley de toda la humanidad. El desarrollo es por ley inexorable. Pero cada pueblo se desarrolla según su propia ley, que depende de las circunstancias del tiempo y el espacio, y que es genuinamente propia e individual. De tal forma que nuestro progreso y desarrollo como nación, que es singular, se produce en armonía —no obstante su individualidad concreta— con la ley universal del desenvolvimiento progresivo del espíritu humano. Nuestra manera de ser nacional se subordina, así, al ser de la humanidad.

Un día nos dimos nuestra libertad (el 25 de mayo de 1810). Empezamos por la *acción*, cuando en verdad debíamos pensar primero y accionar después. En consecuencia, urge pensar los principios a los que deben someterse nuestros pueblos como nación, principios que deben ser *legitimados*, esto es, fundamentados racionalmente y aceptados por los ciudadanos.

“Seguir el desarrollo es adquirir una civilización propia”, pues aquí —como pueblo— no debemos copiar. “Cada pueblo debe ser de su edad y de su suelo. Cada pueblo debe ser él mismo lo natural, lo normal, nunca lo reprochable”. Esto es lo que debemos investigar. Y, para eso, para buscar el fin y sus caminos para lograrlo, debemos interrogar a la filosofía. Dice Alberdi: “Ya es tiempo de interrogar a la filosofía la senda que la Nación Argentina tiene designada para caminar al fin común de la humanidad. Es pues del pensamiento, y no de la acción material, que debemos esperar lo que nos falta”. Esperamos que “la filosofía nos designe la ruta en que deba operarse este movimiento”. Dos estudios, en consecuencia, según Alberdi, deben hacerse: a) de los elementos filosóficos de la civilización humana; b) de las formas que estos elementos deben recibir bajo las influencias particulares de nuestra edad y de nuestro suelo. El primer punto debe ser estudiado en función de la inteligencia europea; el segundo, debe surgir de nuestra observación y de nuestra razón. El primero es “el elemento humano filosófico, absoluto”; el segundo, es “el elemento nacional, positivo, relativo”.

En cuanto al primer punto hay también una clara opinión de Alberdi que nos ilustra sobre su pensamiento al respecto. Veamos qué piensa de los movimientos filosóficos europeos. Dice Alberdi que con la Revolución francesa termina el siglo XVIII su misión inteligente. El Imperio no produce nada en el orden filosófico, moral y social. La Restauración, a su vez, toma un giro ecléctico (su pensamiento es mixto) y se apoya en Platón, Kant y Hegel, por un lado, y, en Condillac, por otro, labor ecléctica que cumplen Royer-Collard y Víctor Cousin. La *nueva filosofía* nace con la revolución de Julio y ahí se produce una nueva dirección del pensamiento. Aquí se constituyen las ciencias morales como las más importantes. De esta filosofía *nueva* —lo repetimos— debemos nutrirnos. Vemos aquí que Hegel no es su paradigma.

“Ellas (las ciencias morales) son por esencia y por misión las ciencias de los republicanos, porque, en efecto, no son otra cosa, que la más alta y la más amplia realización social de la moral de la razón y la moral del Evangelio”.

En nuestro país, el pensamiento debe darse a la tarea de realizar el estudio de la doble exigencia inteligente preconizada en el *Discurso*. Los grandes lineamientos han quedado señalados (*).

2. El Método

Alberdi había sido preparado para el estudio de las cuestiones abstractas o complejas por su maestro Diego Alcorta. En efecto, éste había explicado los *procederes* del entendimiento humano en su *Curso de Filosofía*⁵².

Como lo tenemos dicho en nuestra obra *El primer Alberdi*, según Alcorta, la *naturaleza* del método se infiere según la forma como obtenemos las consecuencias de los principios. En todo conocimiento hay principios (primera idea de la que sacamos resultados) y consecuencias (ideas que le siguen por su orden). El arte de descubrir y manifestar el orden en que las consecuencias nacen de los principios, se llama método. O, de otra manera, como lo dice Alcorta: “el arte de ligar los principios a las consecuencias según el orden de su filiación”. En suma, las especies de métodos son dos: análisis y síntesis. Todo esto remite a Condillac⁵³.

En diversas partes de sus obras Alberdi nos habla de “la análisis” y “la síntesis”, lo cual demuestra que esas lecciones no fueron olvidadas. Nos referimos no sólo a Alcorta sino a sus estudios universitarios sobre el tema. Para ello quizá sea preciso ir un poco más allá del *Fragmento*. Así, por ejemplo, en oportunidad del “Certamen poético” (Montevideo, 25 de mayo de 1941)⁵⁴, después de recordar “las tentativas de enseñanza filosófica de Lafinur y Agüero entre los años 19 y 23” (*sic*), tangencialmente, hace mención de “los grandes metafísicos”, que “han distinguido la lógica natural de la lógica artificial”⁵⁵. Y es, precisamente, Fernández de Agüero quien expone la llamada *lógica artificial*⁵⁶.

No obstante, en este artículo Alberdi arrasa con métodos y reglas. Es verdad que está hablando de arte y literatura, pero no se ruboriza al decir que “Descartes no tuvo necesidad de su método para descubrir su método. Confiemos en este poder de espontaneidad que es inherente al genio”. El ejemplo de un filósofo le es útil para avalar sus ideas literarias.

Su cita filosófica es más un recurso retórico que un argumento especulativo. Ello, sin embargo, no le privó de las citas alambicadas a veces, que atesoran recuerdos de sus estudios filosóficos. En *Veinte días en Génova* (1845) se confiesa: “Y ciertamente no me ocurre lo que hubieran podido hacer Dumas, Lamartine, etc., si se les hubiese exigido que expusiesen sus impresiones de viaje según el método ideológico enseñado por el abate Condillac. Es probable que el uno habría dicho: la razón lógica que tengo para hablar de Aix y de Chambéry, en mis viajes a Italia, es que ellos son los dos pueblos que siguen de Ginebra, procediendo por este itinerario, que es el más frecuentado de los viajeros franceses. El otro habría observado que hablaba de este punto primero que aquel otro, en las costas del Mediterráneo, a causa de una variación en el derrotero, ocasio nada por un cambio de viento; y que un día escribía en el estilo de la elegía, y otro en el de la canción, porque la tristeza y la alegría se sucedían alternativamente en su alma, sin que la dialéctica interviniese para nada en el orden de estas impresiones”⁵⁷. Obsérvese la habilidad de que hace gala para hablarnos del método ideológico, de la razón lógica y de la dialéctica, en un contexto que, aparentemente, no tiene relación alguna con todo ello. Lo revelador, sí, es siempre su preocupación metódica. ¿Acaso no dice que le será imposible establecer en sus artículos “el método de los tratados de la geometría”⁵⁸.

En otro trabajo —contestación a la expresión de agravios, en la *Defensa de José León*⁵⁹— en su carácter de abogado, hace afirmaciones contundentes: la sentencia es “el resultado lógico” de la declaración del jurado; “el método no es insignificante”; “yo debo defender el método de que me he valido, en cuyo cuadro sinóptico parece que no se hubiese visto, por parte de la acusación, otra cosa que un juego de espíritu”⁶⁰. Y, en efecto, Alberdi hace un apretado y clarísimo cuadro sinóptico de la causa⁶¹, que, según lo explica, es un “modo de presentar en un corto espacio de tiempo y de un modo sensible a los ojos, la multitud de puntos de que se compone un largo trabajo mental, es una adquisición que las ciencias morales deben a las ciencias exactas, sobre cuyos métodos han procurado modelar los suyos, en estos últimos tiempos”⁶². ¡Qué afirmación epistemológica notable en un alegato de un abogado! No hay duda que este profesional no es un abogado del montón; es un polemista inteligente, que saca todo el provecho posible de las nociones de todo tipo —en este caso filosóficas— que ha aprehendido en la universidad. No falta jamás la ironía: se burla del abogado contrario que hace inventario de los párrafos y olvida “metodizar los pensamientos”⁶³.

En otro caso, en la defensa que hizo de José Pastor de la Peña ante la Corte Suprema, en Chile (1845), enmarca el proceso “con la realidad de los hechos”, por una parte, y la “fuerza del raciocinio”, por la otra. Los hechos le permiten efectuar una “inducción lógica”⁶⁴. Dirá que “el proceso y la inducción” son sus “dos instrumentos lógicos”⁶⁵ y, más adelante, tratará de demostrar que la inducción le permite saber cómo han ocurrido los hechos⁶⁶. Una y otra vez recalca que los hechos y las inducciones que se siguen de ellos, van de la mano, como cuando dice: “Los autos corroboran estos hechos que sustentan la natural inducción de que no pudo herir de improviso y por sorpresa”⁶⁷ o “indúcenos esto de paso, en la convicción de la verdad del aserto del acusado”⁶⁸ o “infiere la acusación”⁶⁹.

Este abogado, joven aún (sólo tiene 35 años) ha asimilado las lecciones de sus estudios universitarios. Sabe que los hechos probados en el proceso y la fuerza de la razón pueden llevar a la verdad. La lógica es una palanca poderosa. *Induce* e *infiere*, con rigor, constantemente. Ha aprendido que los hechos son lo primero. A partir de ahí es posible sacar conclusiones. La inducción, conforme le han mostrado sus maestros, es más rica que la deducción. Poco o nada habla de ésta. No hay duda que Bacon y Locke están más cerca de él que Descartes y Aristóteles.

Ya en 1850 escribe una carta “Sobre los estudios convenientes para formar un abogado con arreglo a las necesidades de la sociedad actual en Sud-América”⁷⁰. Aparte de proclamar la absoluta

necesidad de los estudios de “matemáticas y otras ciencias exactas”, asevera que “casi toda su actividad está reducida a alegar, esto es, a *razonar* y a *probar*, por lo que con razón se ha dicho que la jurisprudencia es la lógica misma considerada bajo cierto aspecto”⁷¹. Las matemáticas son el mejor medio de educarnos “en las prácticas del método, de la lógica, del orden”. A su vez, el *razonamiento* es el instrumento esencial que sirve para ligar unas pruebas a las otras⁷². Como se ve, los estudios de las ciencias exactas y de la lógica son considerados fundamentales para razonar correctamente y abrimos camino en la maraña de las *ciencias prácticas*⁷³. La Lógica es preferida porque disciplina a la razón; la filosofía... bueno, la filosofía ya es diferente. A veces, Alberdi pareciera burlarse de ella cuando enfáticamente afirma que prefiere a un europeo porque “nos trae más civilización en sus hábitos... que el mejor libro de filosofía”⁷⁴.

Finalmente, ya en las *Bases* (1852) hace una crítica a Rivadavia porque, en la instrucción secundaria, prefería “las ciencias morales y filosóficas” a “las ciencias prácticas y de aplicación”. Según él, el “Colegio de Ciencias Morales” debió llamarse “Colegio de Ciencias Exactas y de artes aplicadas a la industria”⁷⁵.

Todo ello implicaba preparar al hombre argentino para la acción. Y era, en el caso de Alberdi, pensar para la acción.

3. Los comentaristas

En el trabajo titulado “Alberdi filósofo”, que se publica en *Alberdi*⁷⁶, la autora, Lucía Piossek de Zucchi, asevera que se propone “abordar el pensamiento filosófico argentino” comenzando “por entender a un pensador o algunos de sus textos desde dentro” y “sólo con un segundo paso”, “establecer las posibles influencias”⁷⁷. Encuentra de inmediato la autora que Alberdi “es el más claro vocero de esta filosofía de la historia”. Se refiere a una filosofía de la historia americana, a una filosofía “con el objeto preciso de esclarecer la marcha y el sentido de la historia americana”⁷⁸.

Confesamos que hemos seguido el camino inverso. Estudiamos las influencias europeas y la génesis del pensamiento ideológico siguiendo una filogénesis de las ideas —con palabras que tomamos prestadas a la biología—, para luego introducimos en el estudio de las ideas del pensador, en el propio Alberdi, ontogenéticamente, conforme ellas se iban desarrollando. En el punto final, llegamos a la misma conclusión que la profesora Piossek de Zucchi. Quizá somos más drásticos y cortantes al decir que Alberdi *reduce* la filosofía a una filosofía de la historia.

No creemos que Alberdi haya pensado él mismo, haya meditado una filosofía especulativa o se haya propuesto —en los años del *Fragmento*— una tarea semejante. Halla que Europa —¿dónde, por otra parte, habría podido inspirarse?— al salir del proceloso maremágnun de la Revolución francesa, y de los vientos que ésta esparce por doquier, trata de construir sobre bases nuevas, pero sin desdeñar sus raíces, una *nueva filosofía* y esta filosofía es casi toda ella —en la medida en que él la conoce— una filosofía de la historia.

Sabe también —y lo sabe como nadie— que la tarea americana se da desde América. Esa filosofía europea de la hora de Royer-Collard, Guizot, Cousin, Jouffroy, Leroux y otros, es una buena base para nosotros, los americanos. Nos queda sólo el escribir desde el *ahora* y el *aquí*, es decir, poner en acción las ideas para encolumnarnos con nuestros pueblos en las huestes que forjan la marcha de la humanidad, según las circunstancias de cada tiempo y de cada lugar. Y la tarea urge. No caben, no cabían grandes especulaciones teóricas.

Sí, es cierto. A la filosofía debemos preguntarle el *porqué* y el *para qué*; y debemos interrogarla por el *destino* del pueblo y tener presente que la vertiente moral del pensamiento priva sobre la acción material. Esto Alberdi lo piensa así. Pero esto es Jouffroy.

Y que el destino se cumplirá inexorablemente de manera necesaria bajo la dirección de la Providencia. Sí, pero esto es también Guizot.

Y que se progresará de manera indefinida y que esta idea es optimista. Pues, esto es Condorcet y también Jouffroy. Y, antes, también así lo dijo Herder y el movimiento historicista.

Y que ese progreso es una perfectibilidad indefinida. Sí, esto es Pierre Leroux. Después será también Tocqueville. La ley de la humanidad alcanza —quíerese o no— a cada pueblo. Y nos queda la sensación de que con América se cumple el progreso definitivo y total. El individuo, *ahora* y *aquí*, recorre las etapas de la ley universal del desarrollo de la humanidad. El individuo representa a cada pueblo. Y la humanidad, toda ella, es perfectible, en todas sus actividades morales y materiales para cumplir su destino.

Pero este programa filosófico no es nada más que la reducción de la filosofía a la filosofía de la historia, cuyos grandes lineamientos la Europa ya ha forjado. Nosotros —a lo sumo— desde esta América, escribiremos las páginas finales.

Que hay por aquí, como lo hace notar L. Piossek de Zucchi, algunas expresiones como aquella de “gastar el verbo ser...”. Sí, es verdad, pero no vemos en ello nada más que los recursos retóricos de que hace frecuente gala un brillante polemista. La conquista de las empinadas alturas filosóficas —a través de sus escritos— tiene un programa y ese programa está en las *Bases*.

La dimensión de la tarea de la filosofía es hallar, conscientemente, el *ahora* y el *aquí*, y vertebrarlo, también fundada y conscientemente, en el mundo total, allí donde marcha la columna troncal de la humanidad.

Discutir si el papel de la filosofía en Alberdi es puramente un instrumento o no, es tarea vana. El se reiría del planteo. Está más allá de las pequeñeces. La misión es poner en acción las ideas y esta tarea es demasiado grande para perder energías en especulaciones secundarias. Sería como discutir ahora si la ley universal de la evolución de la humanidad tiene *corsi e ricorsi* y si tiene estos últimos cuántos han sido en Europa y qué modalidades han tenido.

Por el contrario, Alberdi siente que debe pensar, reflexionar, apremiado cada vez más por los hechos, por la realidad; la especulación alberdiana hierve al filo de la acción y sus límites tienden cada vez más a confundirse.

No podemos evitar referirnos ahora a algunos juicios sobre lo que se ha llamado la filosofía de Alberdi. Ya tenemos dicho que “en Alberdi no hay un sistema filosófico, aunque se adhiera a determinadas ideas sobre las cuales se puede construir uno. Menos es un metafísico. Ni es Alberdi un metafísico, ni tan siquiera un filósofo a secas. Que será un filósofo del derecho, esto sí es admisible”⁷⁹. Estas afirmaciones fueron formuladas a raíz de la conferencia de Coriolano Alberini titulada “La Metafísica de Alberdi”, título que es más bien espectacular y que no tiene mucho que ver con la verdad. Alberdi no fue un creador de ideas en el orden filosófico; fue muy hábil para adaptar ideas filosóficas congruentes y afirmarlas como pilares de sus concepciones prácticas.

Por su parte, Alejandro Korn expresa que existe en el *Fragmento* una “ráfaga del pensamiento de Hegel”⁸⁰. Evidentemente, ésta es una expresión retórica. Hegel es cierto que es citado por Alberdi. Señala L. Piossek de Zucchi que lo hace tres veces⁸¹. Por nuestra parte, hemos encontrado que lo nombra, sólo en el *Fragmento*, cinco veces. La primera, en el Prefacio, en aquella página que contiene un aluvión de nombres propios⁸², donde nos dice que “de este modo la ciencia histórica del derecho ha sido regenerada desde los cimientos. No ha sido más desatendida la jurisprudencia filosófica que ya cuenta en Europa con varias escuelas jóvenes, pero vigorosas, cuyos representantes más célebres son, en Alemania, Hegel, muerto hace poco, en la especulación; y en lo positivo, Gans; en Francia, Jouffroy y Lerminier; en Inglaterra, Bentham, muerto no hace mucho”.

La cita de Hegel parece casi intrascendente. No obstante, sirve para mostrarnos cómo funciona la mente de Alberdi. Hegel se ha ocupado —según él— de la jurisprudencia filosófica —diríamos de la filosofía del derecho— desde el punto de vista especulativo. Es un pensador que muere en la *especulación*. No se asemeja a Gans. Realiza una labor —en consecuencia— que no es la que específicamente necesitamos hacer aquí en el Plata. No hay ni un atisbo del sistema filosófico de

Hegel en la cita. Y es lógico porque lo conoce a través de Lerminier, para quien lo más interesante de Hegel es la *Filosofía del Derecho*⁸³.

La segunda vez que Hegel es nombrado por Alberdi es en la segunda parte del *Fragmento*, cuando trata de la Teoría del Derecho Positivo (cap. I, Caracteres generales del Derecho Positivo). La tesis que sustenta el joven argentino es que el derecho natural, realizado por cada pueblo, se constituye en derecho positivo. Este es el *ahora* y el *aquí* del derecho natural, en la circunstancia histórica de cada lugar y de cada tiempo. En consecuencia, es “adherente, privativo, peculiar de cada pueblo, de cada momento”. De ahí que su primera característica sea el ser tan “individual, tan temporal, tan circunscripto, como eterno y universal es el derecho natural”⁸⁴. Pero estas ideas han sido extraídas de la obra *Cours de Droit Naturel* de Th. Jouffroy. Luego viene la cita de Hegel: “Un filósofo alemán Egel (*sic*), ha creado un sistema filosófico de una perspectiva científica la más imponente, de una economía dialéctica maravillosa, para probar que esta proposición no es cierta: —Ni todo lo real es racional, ni todo hecho es justo (*sic*). Sin embargo, si todas las verdades fuesen tan simples la dialéctica sería excusada”.

La cita también es bastante circunstancial. Y, si bien no es retórica, está injertada de manera muy violenta en el texto. Si quitamos el párrafo nada cambia en las explicaciones que nos da Alberdi sobre los caracteres del derecho positivo ni en su sustancialidad, ni en su formalidad, ni en su inteligibilidad. Es una interjección que estalla de repente. Hay un sistema filosófico del derecho que es imponente, de una economía dialéctica maravillosa, nos dice Alberdi, pero cuando Hegel condesciende a probar su proposición, el joven argentino —que no puede con el genio— le sale al encuentro para decirle admonitoriamente: “Sin embargo, si todas las verdades fueran tan simples la dialéctica sería excusada”.

Notemos, además, que Alberdi, luego de haber enunciado los caracteres del derecho positivo en el párrafo anterior, coloca la nota 3, que va al final, en la página 252, donde nos habla de la humanidad, de la perfectibilidad indefinida de nuestra naturaleza, cosa que remite a Pierre Leroux, aunque no le menciona de manera expresa.

Y, en tercer lugar, en las notas del *Fragmento* (en la nota 2, que va al final, pero que corresponde a la primera parte, esto es, a la Teoría del Derecho Natural), escribe el nombre de Hegel tres veces. Estos son párrafos señeros, pero que no son nada más que un resumen de lo que trae Pierre Leroux en la *Refutación del eclecticismo*⁸⁵. Dice Alberdi: “Cousin principia comentando la escuela escocesa, cuya explotación le había legado Royer-Collard. Pasa a la Alemania, abraza la filosofía moral de Kant, y se hace kanquista. Entre 1819 y 1820 sirve con calor al espíritu renovador: prepara la juventud a las luchas de la oposición política. El poder contra revolucionario cierra su cátedra, y desciende a la oscuridad del gabinete. ¿Qué hará el profesor para restaurar la luz? Cede al espíritu de la época, hacerse ecléctico, esto es, combinar elementos contrarios, aceptar todo, absolver (¿absorber?) todo, no rechazar nada. Por fortuna Cousin, al idealismo sistemático de Kant y Fichte, había sucedido el realismo ecléctico de Schelling (*sic*) y Hegel, parto también de la sociedad democrática. Hegel había profesado la identidad idealista de la razón abstracta, que constituye a Dios, el mundo y la historia. Había concluido de ella que por todas partes está la razón, como la necesidad divina para Espinosa; había legitimado todos los hechos: había elevado la historia al sagrado carácter de una pura manifestación de lo absoluto, y establecido este axioma: «Todo lo que es racional es real, y todo lo que es real es racional». En 1828, ya buen ecléctico Cousin sube a la cátedra y profesa también, como doctrina propia, la legitimidad de un optimismo universal: pronunciando, a nombre de la filosofía, la absolución de la historia. Hegel había cumplimentado esta importación anónima con una indulgencia satírica. No más temor al despotismo; la cátedra de Cousin será solidaria al trono de Carlos X, y no caerán sino juntos”⁸⁶.

Lo que trata de hacer Alberdi siempre de la mano de Pierre Leroux y Lerminier es ubicar a Cousin después de haberlo hecho con Royer-Collard. Para ello mezcla lo político (y lo biográfico) con lo filosófico. Califica a Hegel como realista ecléctico junto con Schelling, parto —expresión

que le encanta pues la repite— de la sociedad democrática. El resto del párrafo es descriptivo. Vuelve luego a Cousin, ya “buen eclético” (en el año 1828) y le asocia con Hegel.

Y aquí terminan las citas de Hegel en el *Fragmento*. Vale la pena hacer algunas reflexiones todavía. Las nociones que expone sobre Hegel —no se lo debe perder de vista y debe insistirse sobre ello— surgen a propósito de un estudio crítico a la filosofía y a la actitud política de Cousin que hacen Lerminier y Pierre Leroux. Alberdi no ha hecho una lectura directa de Hegel y no hay indicios por ninguna parte de ello. Hegel llega a Alberdi por conducto de las exposiciones de Lerminier y Pierre Leroux. Lerminier —insistimos— se refiere a él, un poco al pasar, en las *Cartas berlinesas* y en el capítulo XVIII de la *Introduction Générale à l'Histoire du Droit* (París, 2ª edición, 1835), al estudiar la nueva escuela filosófica donde explica a Gans y hace un esbozo del sistema de Hegel (págs. 289/302) en lo que atañe a la Filosofía del Derecho del autor alemán. Cousin, por su parte, había expuesto en términos generales unas nociones en su *Cours de philosophie*, que Alberdi cita en la nota 2 de la misma página 243 de las *Obras completas* (pertenecen al *Fragmento*).

Por lo demás, la explicación del famoso apotegma (axioma lo denomina Alberdi) “todo lo que es racional es real, y todo lo que es real es racional”, no se da en Alberdi. Pero la cita es inducida en el entrevero polémico de Cousin, Pierre Leroux y Lerminier. Conviene tratar, no obstante, de penetrarla a riesgo de repetir algunos párrafos. Al enunciar el sistema de Hegel en cuatro o cinco renglones, los principales al respecto, dice Alberdi: “Hegel había profesado la identidad idealista de la razón abstracta, que constituye a Dios, el mundo y la historia. Había concluido de ello (de la identidad idealista de la razón abstracta) que por todas partes está la razón, como la necesidad divina para Espinosa; había legitimado todos los hechos: había elevado la historia al sagrado carácter de una manifestación de lo absoluto...”. Estas palabras, aparte de ser resumen de sus maestros franceses, ni son laudatorias ni comportan una adhesión al sistema hegeliano, en el supuesto que Alberdi hubiese podido comprenderlo bien. No es que dude de la capacidad y la inteligencia del joven argentino. Recibir a Hegel de segunda y tercera mano, y en prietos párrafos, no es una buena ayuda para captar un sistema de elevada dimensión filosófica. Por lo demás, no es éste el sistema que podía mostrar al derecho “como un fenómeno vivo”, que él reclama en el Prefacio.

Por otra parte, la “identidad idealista de la razón abstracta” y la historia como “la pura manifestación de lo absoluto”, no son caracteres que le subyuguen a él, que boga por una ciencia del derecho que, “como la física, debía volverse experimental”⁸⁷, para lograr el estudio de la ley del desarrollo de la vida de los pueblos, cuya ciencia debe darnos un “desenvolvimiento perfectamente armónico con el del sistema general de los otros elementos de la vida social”⁸⁸. Quien trata de “considerar el derecho de una manera nueva y fecunda: como un elemento vivo y continuamente progresivo de la vida social; y de estudiarlo en el *ejercicio* mismo de esa vida social”⁸⁹ está con Lerminier y no con Hegel.

Pero hay otras señales además. Hegel fue calificado por Alberdi (repitiendo a Lerminier) como “eclético” y sabemos positivamente que denostaba todo eclecticismo. Por ello, impulsado por Pierre Leroux y el mismo Lerminier, reconvenía a Cousin. Por ello, no admite la Carta de Cousin — Carta que acerca a éste a su maestro Hegel— como cuando dice: “No es la Carta para Cousin un instrumento parlamentario, un salvo conducto efímero: es un monumento indestructible, de absoluta y racional perfección, que abraza *todos los elementos de la historia, del pensamiento y de las cosas*, y cuyo espíritu es un verdadero eclecticismo” (*sic*)⁹⁰. Si Alberdi es el mayor enemigo de todo eclecticismo, como lo expresa en esa importantísima página 243; también lo es del “infinito, abstracto”. Lo asevera dos páginas después, al hablar de la perfección del arte, cuando escribe: “el infinito es la altura en que el arte debe mantenerse, para el completo desempeño de su misión: pero no el infinito absoluto, abstracto, sino del infinito vivo, del infinito traducido por el finito”⁹¹.

Alberdi es *realista* en el sentido de que su punto de partida es la realidad cotidiana, la experiencia de la vida. Lo confirma cuando expresa que “el arte, pues, como todos los elementos

sociales, tiene por fin el desarrollo continuo del espíritu humano, que constituye la vida. La vida infinita, la vida universal, la vida humanitaria, es lo que el arte está destinado a estimular con agentes poderosos y enérgicos”⁹².

Como asestando un golpe sobre la mesa concluye: “¡Por Dios! La llave del porvenir, en arte, en filosofía, en política, está en la *acción poderosa*, infatigable de nuestros esfuerzos en favor de la emancipación de la humanidad, por el desarrollo de la libertad, de la igualdad, de la razón, de la fuerza humana”⁹³.

No. Alberdi no es un ecléctico por naturaleza. Todo lo contrario. Véase: “Así pues, si nosotros escuchando a Dupin siguiésemos la ciencia ecléctica de la restauración, caeríamos en un doble escollo: porque el eclecticismo (*sic*) no sólo es un sistema pasado, efímero, de circunstancias, sino que para nosotros sería doblemente exótico, porque tomaríamos a la Francia, lo que ella tomó a la Alemania. Y plagiando un plagio, faltaríamos dos veces a la ley de subordinación de la ciencia, a las condiciones del espacio. Como faltaríamos a la ley de la armonía con el tiempo abrazando un sistema que el siglo abandonó después de *Julio*. Desde esa época, la Francia ha vuelto a su carácter propio, ha renunciado a la manía del germanismo”⁹⁴.

Es cierto que Alberdi acepta la abstracción, lo universal, pero sólo para saber cuál es la ley del desarrollo de la humanidad, cuál es el destino del hombre. De ahí que la historia deba ser concebida como *filosofía social*, como cuando dice que “la historia es imposible donde no hay filosofía; porque la historia no es sino la filosofía social”⁹⁵.

La Prof. Lucía Piossek de Zucchi hace relación aun de otra cita de Hegel, no ya del *Fragmento*, sino de su trabajo “Ideas para presidir la confección de un curso de filosofía contemporánea”⁹⁶. No tiene, en verdad, ninguna importancia, sino como enumeración de sistemas filosóficos, al ser citado Hegel con Kant, Stewart, Cousin y Jouffroy.

Alberdi gusta de la cita frondosa de autores. Recordamos que cuando vimos citado el nombre de Klopstock nos preguntábamos impacientes quién había sido. Según parece tuvo cierto renombre por aquellas épocas, pero hoy ya nadie —salvo los especialistas— lo recuerda. ¿Dónde recogió Alberdi ese nombre? En Lerminier, en su *Introduction Générale à l'Histoire du Droit*. Y ya que mencionamos esta obra —que indudablemente leyó Alberdi— queremos ser algo más precisos con relación a las menciones que Lerminier hace aquí de Hegel. En efecto, lo trata en su capítulo XVIII bajo el título de “Esquisse du système de M. Hegel”, precedido por un capítulo sobre la escuela histórica. Ese esbozo explica, en pocas palabras —no todo el sistema Hegel— sino cuál es el panorama de la filosofía del derecho, en el momento en que reina Schelling y le sucede Hegel. Las palabras dedicadas a la *Enciclopedia* del autor alemán (Lerminier cita la segunda edición de Heidelberg de 1827) son hartamente breves. Dijimos palabras ex profeso, pues no pasan de media página. Son más bien el extracto de un índice. Ello sirve para preparar al lector, ya que al final del mismo párrafo le da la noticia de que Hegel publicó su *Filosofía del Derecho* en 1821. Y, a esta obra, le dedica una escasa docena de páginas. Aquí se ocupa también de Gans. Es probable que Alberdi no haya leído mucho más que esto sobre Hegel, al menos por parte de un autor que se haya propuesto explicar su sistema. Lo demás, ya se dijo: Cousin, Lerminier y Pierre Leroux. Pero estos últimos no explican Hegel. Lo mencionan en el medio de la polvareda de una polémica.

Théodore Jouffroy, otra “fuente francesa”, no explica Hegel. Ni su *Cours de Droit Naturel* (citado expresamente por Alberdi y, por muchos indicios y razones, ciertamente leído), que termina con su volumen II en Kant, no llega a Hegel, como tampoco los artículos que dan lugar a sus *Mélanges* se ocupan de explicar tal sistema. Por lo demás, nada más distinto a Hegel que Jouffroy. Si hay ideas compartidas son las de la época.

Nos quedaría Cousin. Que Alberdi leyó algo de Cousin es seguro. Cousin había abrevado en Escocia. Y luego también en Alemania. Fue una bisagra, después de haberse sacado de encima el panteísmo y haberse hecho ecléctico. Pero Cousin es Cousin. Su estilo oratorio y grandilocuente pone su especial impronta en todo lo que explica y nada vuelve a ser como el original.

Todo Buenos Aires culto había leído a Cousin, en su famoso curso de 1828. Recuérdese que en 1834 se tradujo la primera clase al español en Buenos Aires por parte de Guido y Bellemare que Diego Pró, en Mendoza, reeditara en 1987. La difundida *Introduction à l'histoire de la Philosophie* tuvo así sus lectores, al menos en parte⁹⁷. En esa obra existen nociones extraídas de la filosofía hegeliana. Ahí es donde se dice, en ese furioso eclecticismo, que no se debe “desechar nada, aceptar, abrazar todo”, esto es “lo que conviene a nuestro tiempo”, pero eso también es lo que Alberdi, con Leroux, le reprocha a Cousin.

Podríamos decir que tenemos una prueba fehaciente de la lectura de la segunda clase de Cousin, porque en ella relata con su sonoro lenguaje que sabe el día y la hora en que nació la filosofía moderna, pues sabe el día y la hora en que nació Descartes. Pero después de leer a Leroux ya no queda uno muy seguro, pues éste la repite.

En suma, es nuestra convicción que Alberdi no leyó lo suficiente de Hegel como para entenderlo (nos referimos a su sistema), ni para explicarlo con solvencia, ya sea su lectura indirecta de segunda o tercera mano.

Finalmente, queda aun una cita de Hegel, que ya hemos mencionado más arriba, al tratar de la filosofía de Alberdi. Ella se da en el *Discurso* (Salón literario, 1837). Ahí analiza la filosofía francesa y distingue diversos períodos. Califica como filosofía ecléctica la de la Restauración, eclecticismo que surge de asociar a Platón, Kant y Hegel, por un lado, a Condillac, por otro, por obra de Royer-Collard y Cousin. Luego, surge la *nueva filosofía*, después de la revolución de Julio, uno de cuyos exponentes es Leroux⁹⁸.

Es evidente que Hegel no representa a la nueva filosofía en el ánimo de Alberdi. Esa actitud es una reafirmación y ratificación de las ideas expresadas en los párrafos finales del *Fragmento* (en las notas) cuando asevera que en la Francia, en la concepción del hombre, hubo dos manías, que representan dos extremos: a) el hombre materialista (último siglo); y b) el hombre espiritualista, de la Restauración. Y ahí, frente a ello, Alberdi se inclina por el punto medio: el hombre es un compuesto unitario, una unidad “espíritu-cuerpo”, que es la postura católica de Pierre Leroux⁹⁹.

Será obvio para cualquiera, después de leer las páginas que preceden, que no podemos compartir el entusiasmo de Bernardo Canal-Feijóo¹⁰⁰ en su interpretación hegeliana de Alberdi. Sin embargo, estimamos que algunos juicios sobre otros aspectos son acertados. Por ejemplo, creemos que hace una buena valoración de la generación del 38 y de sus propósitos. También creemos que hace una buena síntesis de la “filosofía de Alberdi”, en cuanto la traduce así: “En sus líneas generales, la filosofía de Alberdi —que algunos profesores denominan su metafísica, y Alberdi prefería llamar “mi sistema”, recomendándola así por sus intenciones principalmente metódicas— enseñaba lo siguiente: a) que en el mundo moderno no puede haber un ideal y plan constitucional (o sea nacional) que no se deba a una concepción general del mundo; b) que esta concepción del mundo debe comprender: la plena conciencia de cada comunidad local de encontrarse inserta en el cuadro general del mundo, y plena conciencia de que las condiciones de localización en tiempo histórico y espacio geográfico en que se desenvuelve toda comunidad humana, imponen a cada una una relatividad determinada, que obliga a comportamientos metódicos según circunstancias de edad y de medio; c) que en esta situación, el ideal político máximo, que es el estado constitucional, debe traducir el anhelo —la necesidad— de empujar el orden local y relativo a las perfecciones del orden universal y absoluto; de este modo el ideal político “no tiene fin pero tiene programa”; d) que el programa metódico debe conjugar objetivismo, voluntad de síntesis, progresismo”¹⁰¹. Pero pensamos que Alberdi no pasa de un “iluminado idealismo” a un “rotundo materialismo”, a raíz de su primer viaje a Europa¹⁰². El ingrediente económico, muy importante es cierto en Alberdi, a partir de su mayor contacto con la vida y el mundo, no autoriza en manera alguna a motejarlo de materialista. Los encasillamientos apresurados son peligrosos y, a menudo, son incorrectos.

Estimamos también, en líneas generales, acertado el juicio acerca del *Fragmento*, aunque es superficial y esquemático¹⁰³. Pero no creemos que hablar —y pasar— del aristotelismo al hegelianismo sea correcto. Es probable que Canal-Feijóo no haya prestado de masiada atención a las fuentes, especialmente a Pierre Leroux; de lo contrario no podría decir que “nunca pasó efectivamente de simples lecturas, generalmente ocasionales y apresuradas”, las que realizaba Alberdi¹⁰⁴, ni tampoco que “no hay lectura a la que pueda remitirse totalmente su doctrina, nada simple no obstante sus apariencias esquemáticas o lineales”.

Por otra parte, Canal-Feijóo hace un buen resumen, también en líneas generales, de las ideas filosóficas que expone Alberdi, cuando trata en su Cap. II, “la filosofía constitucional”¹⁰⁵. Es verdad también que se le otorga a Pierre Leroux el primer lugar en la lista de las fuentes. Y también es verdad que expresa “la idea de la filosofía como *ciencia de la vida*”, cuyas verdades están supeditadas a las leyes del desarrollo progresivo de la humanidad y sujetas a un destino de localización en tiempo y espacio”. Pero hay que tener en cuenta que las ideas filosóficas de Leroux se basaban, además, en una metafísica. Para explicarlas no hace falta acudir a Hegel¹⁰⁶. Esa metafísica era de raíz católica y está plenamente desarrollada en sus escritos. No hay —según nuestra opinión— ningún vestigio común con el sistema de Hegel. Es probable que Canal-Feijóo haya tenido sólo una visión parcial de la filosofía de Leroux. Encontramos en éste no sólo una metafísica sino una teología, punto de vista que Alberdi comparte, y así concluye, como ya lo hicimos resaltar, la última nota del *Fragmento*: “los altos destinos de la filosofía y la religión vienen a ser solidarios y paralelos”¹⁰⁷.

Dos ideas claves de Pierre Leroux: la de la *solidaridad* en el orden social y la de *creación continuada* y de *progreso continuo*¹⁰⁸, se hallan profundamente arraigadas en Alberdi. Pero estas ideas son de origen cristiano y no deben nada a la filosofía hegeliana. Y no se trata de que deseemos traer a la palestra una actitud confesional. El tema está en Leroux, y Alberdi, a su manera, lo adopta y lo adapta de manera absolutamente indubitable. De lo contrario no hubiera terminado su obra con pensamientos que comparte con el filósofo francés¹⁰⁹.

Y Canal-Feijóo machaca el fantasma de Hegel. En un apartado que denomina “aproximación hegeliana” vierte argumentos que no alcanzan a demostrar las *ráfagas* hegelianas de las que hablaba Korn. Concederíamos —y nos parece hartamente generoso— una débil brisa indirecta que no logra producir ninguna turbulencia en las ideas. Pero Canal-Feijóo es incisivo. Alega que “no cuesta mucho descubrir los elementos genuinamente hegelianos envueltos” en la filosofía de Alberdi¹¹⁰, mas luego añade que “no entra propiamente al sistema hegeliano”. Lo de la envoltura de los elementos no aparece claro; al menos no queda bien explicado. En cuanto a lo demás —que Alberdi no entra al sistema hegeliano— estamos totalmente de acuerdo. Y no entra porque no lo conoce. Para remediar el entuerto Canal agrega que “lo usa (al sistema), en lo que entrevé de propicio, a través de la entusiasta transmisión francesa”. ¿Cuál será la entusiasta transmisión francesa? No lo dice. No la de Lerminier, como ya se dijo en esta obra. No la de Jouffroy, que no existe. No la de Leroux, que no le es devoto. Queda sólo el grandilocuente Cousin. Pero, ¿qué obra de Cousin? No se dice. Quedan los indicios. El primero que Canal analiza es el del apotegma “todo lo que es racional, es real; todo lo que es real es racional”. Mas no creemos que Alberdi haya llegado a entenderlo nunca, porque, simplemente no conoció el sistema de Hegel. No ha leído ni estudiado lo suficiente acerca del tema como para aprehenderlo de manera satisfactoria. Canal es un autor muy honesto. Nos dice que los franceses habían protestado por los vocablos empleados y agrega: “¿Sabía Alberdi que al hacer sus reparos los franceses no usaban las palabras real y racional en el mismo sentido de la terminología sistemática de Hegel?”¹¹¹. Somos de opinión que Alberdi jamás conoció el sentido de los vocablos, tal como los expresara Hegel. No tenía elementos para ello. Sin embargo, Canal saca luego una conclusión apresurada y acepta que “no era otra la concepción claramente postulada en «la metafísica»” del *Fragmento* preliminar y en el bosquejo montevidiano,

es decir, Alberdi expone y adopta la filosofía hegeliana. Ante esto, sólo nos cabe decir que si Canal fuera juez podríamos impugnar su sentencia fácilmente, pues carecería de motivación; no ha fundado su afirmación en manera alguna. Canal prosigue hablándonos de la Idea y del Espíritu (según el sentido hegeliano), como si Alberdi hubiera utilizado tales expresiones y conceptos en el mismo sentido. No hay tal cosa. Todo lo que Alberdi relata (en este caso el hecho histórico de Rosas) puede ser explicado con la concepción de filosofía que le legó P. Leroux y con las influencias recibidas de sus maestros. Si cada vez que Alberdi utiliza las palabras “real” y “racional”, pensamos en Hegel, el problema es nuestro; no es de Alberdi.

Pasa luego Canal al “sentido de la marcha del destino humano”. Creemos haber demostrado muy claramente que esas teorías están en Jouffroy y P. Leroux (en este caso, doctrina de la perfectibilidad indefinida y del progreso continuo). Y lo que no está en ellos, está en Pascal y Lermínier. No hace falta complicarse con la fantasía de una influencia apabullante de Hegel. Más, si ha admitido que no poseyó ni siquiera la comprensión de su léxico fundamental.

No vemos por ninguna parte “las coincidencias literales”¹¹² de que habla Canal. Por lo menos, no se preocupa por demostrarlas. Y, cuando vuelve al hecho de la existencia histórica del fenómeno Rosas, nos quiere convencer que Alberdi lo explica hegelianamente. Tampoco advertimos elementos para ello. No olvidemos, por lo demás, que en un primer momento Alberdi está bastante cerca de Rosas (*Discurso del Salón*, 1837). Luego mudará su opinión. ¿También esto se explica hegelianamente?

Canal, con este entusiasmo que le caracteriza, quiere igualmente explicar el apartamiento de Alberdi del historicismo. Si hubiera algo de verdad en esto de mudar el historicismo por el hegelianismo, no se nos dice por qué razón Alberdi insiste en hablarnos de la “vida colectiva”, con lenguaje calcado de Pierre Leroux.

Ya hemos dicho que en Pierre Leroux “todo se mueve”, como Alberdi repetirá muchas veces, pensamiento que no es estrictamente hegeliano. Y si aun coincidieran las palabras, habría que demostrar todavía qué entienden por “todo” y por “se mueve” cada uno de ellos.

Con respeto a la concepción hegeliana del Estado no he de incursionar aquí, porque Canal se aleja muchos años del *Fragmento* (1837) y recalca en su conferencia acerca de la *Omnipotencia del Estado* (1880). De paso sólo diremos que los conceptos de Alberdi de ese período y sus comparaciones, están inspirados en Fustel de Coulanges y su obra *La ciudad antigua*, que, por ese entonces, le apasionaba¹¹³.

Para finalizar con Canal diremos algo más. No hay en Alberdi el *animus* de apoyarse en Hegel. Los argumentos que sostengan la tesis contraria versarán siempre sobre lo opinable, pero carecerán de la contundencia de lo demostrable.

La brisa hegeliana estaba en la Francia de la época del *Fragmento*. Si algo de ella pasó a Alberdi, pasó muy con las ideas francesas o afrancesadas de ese entonces, en transfusiones que no fueron decididamente hegelianas. Y ese aire que el mismo Hegel vivió fue compartido por un Herder y algunos de sus seguidores, entre otros. Pero pensar en una “aproximación” como la intentada por Canal es algo muy aventurado. Todo depende del sentido del vocablo “aproximación”. Diríamos, más bien, en nuestro sentir, que la aproximación lo deja a Alberdi a muchas leguas de Hegel, oteando el horizonte a través del Plata y con un océano de por medio.

Por lo demás, si el *animus* de Alberdi estaba en adoptar y adaptar a Pierre Leroux, como nos dice en sus citas, en sus numerosos textos, y, si con ello podemos explicarnos el todo Alberdi, ¿por qué ir por el camino más improbable y complejo para mostrarlo hermano sudamericano de Hegel en sus ideas? No hay mengua en el mérito intelectual de Alberdi si aceptamos la tesis más evidente, probable y demostrable, esto es, que prefirió a Leroux y no a Hegel.

Hemos dejado para el final —sin el ánimo de hacer una revista exhaustiva de todos los comentarios efectuados a la filosofía de Alberdi— los juicios formulados por Raúl A. Orgaz. Tenemos presente que éste se ubica en la perspectiva de la historia de las ideas sociales. Tiene éste algunos juicios serenos, sensatos, que no pueden dejar de mencionarse cuando se transita el tema alberdiano. En primer lugar, de manera general, asevera que nuestros jóvenes nacidos alrededor del año diez “estuvieron subyugados por Pedro Leroux y por Lerminier amén de admirar a Tocqueville, Guizot y Lamennais”¹¹⁴. En segundo lugar, recuerda que fue el propio Alberdi en el artículo necrológico que dedicó a Echeverría, quien “hizo conocer en Buenos Aires la *Revista Enciclopédica*, publicada por Leroux y Carnot, es decir, el espíritu social de la revolución de Julio”¹¹⁵.

Tenemos, pues, que, según Orgaz, existen fuertes argumentos para apoyar la evidente influencia de Leroux a través de la señalada revista. Más todavía, si se tiene presente que Leroux creó los vocablos *solidaridad* y *socialismo*, en el sentido sociológico que Orgaz les asigna, no es de extrañar que, además, le reconozca el mérito de haber “trabajado en la solución de los más serios problemas de la organización colectiva”¹¹⁶. Estas voces —solidaridad y socialismo— asoman en el *Fragmento* de Alberdi en consonancia con aquella otra idea de Leroux de que la filosofía es vida en todas sus manifestaciones. Ese espíritu se expresa en el creíble testimonio alberdiano cuando se jacta de haber hecho admitir, en parte, a Echeverría y a Gutiérrez, “las doctrinas de la *Revista Enciclopédica*, en lo que más tarde llamaron *Dogma socialista*”¹¹⁷, cuyas tesis fundamentales acogen la ley del progreso y la solidaridad, entre otras. Echeverría, principalmente, “adopta el adjetivo *socialista* para su Dogma, siguiendo a Leroux, para significar simplemente lo contrario de «individualista»”¹¹⁸.

Pero lo que queremos acentuar aquí es la importancia que tiene la cultura francesa para Alberdi y, especialmente, *el espíritu de la revolución de julio* (1830). También Orgaz patentiza el hecho diciendo que “la moda doctrinaria era, en 1837, ser un creyente en la religión de la humanidad, seguir a Leroux y a Lerminier, leer la *Revista de Ambos Mundos* y la *Revista Enciclopédica*”¹¹⁹. Y el tono con que deben interpretarse algunos nombres de ilustres pensadores citados por nuestros jóvenes intelectuales queda patentizado con este juicio: “En páginas más o menos confidenciales, más o menos sinceras, algunos de los mejores de ellos nos han transmitido la nómina de sus autores favoritos, haciendo posible la confrontación de las ideas y de las doctrinas. A veces, tal o cual nombre, añadido a la lista retrospectiva, casa mal con el resto, y su inclusión acaso se explica por el abrumador prestigio del incluido, o por real rezagada admiración. ¿No es así, por ejemplo, como hemos de comprender la inclusión del nombre de Kant en el inventario de los influjos que recibió —según propio testimonio— el talento impresionable de Alberdi?”¹²⁰.

De ahí que sea mucho más preocupante para un Alberdi, en el *tiempo* del *Fragmento*, el tema del “espíritu social de la revolución de julio de 1830”, que los grandes sistemas doctrinarios de elevada abstracción¹²¹. Leroux y Lerminier formaron la dupla que influyó en el Alberdi del *Fragmento* por el “momento histórico” que vivió Francia después de Julio porque encarnó ideales que compartieron. Leroux fue la antorcha en lo filosófico y Lerminier acopló la idea a la acción para constituir y organizar la sociedad mediante la legislación. Esto último también lo recuerda Orgaz cuando dice que Lerminier, después de Julio, obtuvo la creada cátedra del Colegio de Francia de “Historia General de las legislaciones comparadas”. Estaba convencido de que “la legislación no es otra cosa que la filosofía en acción” y de que “toda historia de las legislaciones debe ser precedida por una filosofía del derecho”; en el semestre de verano de 1831 desarrolló en su curso esta parte preliminar, la que forma los dos volúmenes de la *Filosofía del Derecho*, publicada el mismo año. Esta obra, la “Introducción”, y un tercer libro, *La influencia de la filosofía del Siglo XVIII sobre la legislación y la sociabilidad del XIX*, aparecido dos años después y elogiado por

Sarmiento en 1842, son los elementos esenciales para definir el rostro doctrinario de Gans y Savigny¹²².

Por otra parte, la nueva filosofía acentuaba la necesidad de afirmar la conciencia nacional y, por ende, para ser legítima no podía aceptar sin más en Francia las ideas de Kant y Hegel¹²³. Así se explica la tarea que Alberdi se propusiera, en estrecha concordancia, en nuestro país, en su programa del *Fragmento*.

Cuando Orgaz analiza los reflejos del romanticismo social de Leroux, y algunas otras influencias, menciona también el “idealismo histórico de Hegel”¹²⁴. Sin embargo, no condesciende a decirnos en qué puntos halla ese “algo” ni de qué nociones hegelianas se habría tratado, salvo que se refiera a los conceptos rectores y a las nociones genéricas del siglo. Es posible que Alberdi haya leído la *Filosofía del Derecho* de Lerminier, relacionadas con Hegel, pero no se transcriben párrafos especiales en el *Fragmento*. Y cuando incursiona en el apotegma de la racionalidad de lo real, halla que Lerminier falsea el verdadero pensamiento del filósofo¹²⁵. Sea lo que fuere, Alberdi no habría aceptado —si lo hubiera comprendido cabalmente— el principio hegeliano, juicio que emite Orgaz, basándose en consideraciones que mencionara anteriormente¹²⁶.

En definitiva, el propio Orgaz parece querer decir que la brisa hegeliana que llega a Alberdi, estaría envuelta en el romanticismo, según razona al expresar que “son notorias las vinculaciones entre el romanticismo y Hegel, por un lado, y entre Hegel y la filosofía evolucionista de Spencer, por el otro”¹²⁷. Pero de lo que nunca duda Orgaz es de la influencia ejercida por Pierre Leroux a través de sus artículos de la *Revista Enciclopédica*. Así afirma enfáticamente: “Es incuestionable que dos trabajos de Leroux influyeron en el *Fragmento preliminar*: el uno, acerca de la ley de continuidad, que une el siglo XVIII al XVII”; el otro artículo de Leroux versa sobre “la filosofía ecléctica enseñada por el señor Jouffroy”¹²⁸.

Como se ve, aun desde la vereda sociológica, un profundo pensador y no menos puntilloso investigador, como fue Raúl Orgaz, no duda en otorgar una *incuestionable* y fundamental influencia de P. Leroux, en las páginas del *Fragmento*.

A manera de epílogo pareciera una obligación recordar algún juicio de Martín García Merou. Su ensayo crítico, si bien panorámico y general, contiene aseveraciones que no deben desdeñarse si se quiere comprender el espíritu con que Alberdi apreciaba los enfoques teóricos y abstractos y si se quiere juzgar su obra desde el punto de vista filosófico.

Así, García Merou, sostiene que Alberdi era más bien un expositor de doctrinas nuevas y no creador de ideas filosóficas. “El no era —dice— sino un expositor de doctrinas nuevas, y la rapidez de su comprensión y el entusiasmo con que las conquista y se posesiona de ellas, constituye su mayor elogio y la mejor prueba de su inteligencia”¹²⁹.

También se le sabe propenso a no introducirse en debates demasiado teóricos acerca de doctrinas y principios. Toma prestadas aquellas fórmulas, opiniones y puntos básicos que le sirven para sostener sus ideas y creencias y las que cree adecuadas para su país y su época. Prefería la solución rápida para una acción pronta y eficaz¹³⁰.

ANEXO II

PIERRE LEROUX

De la doctrine de la perfectibilité.

- [1] “Galilée, condamné par l’inquisition et frappant du pied la terre en disant: *E pure si muove*, est le magnifique symbole de l’ère moderne combattant contre le passé.” (pág. 26).

-
- [2] “Descartes est donc, si l’on veut, l’auteur, le père du Rationalisme. Mais Descartes n’est pas pour cela l’auteur de l’ère philosophique, le père de la Philosophie moderne. Le Rationalisme n’est pas la Philosophie.” (pág. 27)

“Le Rationalisme, nous le répétons, n’est pas la Philosophie. L’absolu de Descartes n’est pas plus la Philosophie, que l’idéologie de Condillac, ou la psychologie expérimentale de l’École Écossaise. Tout cela ne nous apprend rien et ne veut rien nous apprendre du principe, de la loi, et de la destination de l’homme, de l’humanité, de l’univers. Donc tout cela n’est pas la Philosophie.” (pág. 29).

-
- [3] “Bacon et Descartes ont donc plutôt donné les *instruments* à la Philosophie pour marcher et agir qu’ils n’ont créé la Philosophie; car ni l’un ni l’autre n’en ont donné la formule.”
“Et si Descartes, pour ainsi dire, a donné une main à la science, Bacon a donné l’autre.”

JUAN BAUTISTA ALBERDI

Fragmento... (3ª parte, cap. II, art. 1, Filosofía del Derecho)

[1] “Cuando Galileo, después de haber abjurado a los pies de la Inquisición, el error herético del movimiento de la tierra, dando una patada en el suelo, dijo, en voz baja: —*E pure si muove!* (y entre tanto se mueve) dijo una verdad filosófica y una parábola grandiosa. Era una revelación del sentimiento de la filosofía moderna, porque en efecto la idea del movimiento encierra toda la filosofía.” (pág. 229)

[2] “Pero ni Descartes, ni Bacon crearon la filosofía moderna, como se ha dicho, pues que la filosofía no es ni el racionalismo sistemado por Descartes, ni el espermentalismo organizado por Bacon, como no lo es tampoco, la ideología de Condillac, ni la psicología espermental de Reid o Stewart (5).” (pág. 227)

“(5) ...la filosofía... no es la ideología de Condillac, ni la psicología espermental de Reid o Stewart.” (pág. 255)

[3] “En cuanto a la filosofía en sí misma, es menester no confundirla, como hasta hoy, con sus medios de proceder. Estos medios son los modos sistemados de dirigir las fuentes de nuestros conocimientos. Estas fuentes son dos: la observación o esperiencia que muestra una parte de la verdad, que ve el fenómeno, que ve lo

“C’est en combinant l’art de Bacon (l’expérimentation) et l’art de Descartes (l’analyse), que les sciences ont fait tous leurs progrès. Newton procède à la fois de Bacon et de Descartes; il réunit les deux arts. A partir de lui, l’usage simultané de l’expérimentation et de l’analyse devient l’instrument complexe et universellement employé de la science.”

“L’art de Bacon (l’expérimentation) et l’art de Descartes (la méthode géométrique) doivent donc être mis sur le même plan dans la question qui nous occupe. L’un de ces arts n’a pas plus servi l’Humanité que l’autre; l’un n’est pas un élément plus constitutif de l’ère philosophique que l’autre.”

“Mais ce qu’il faut bien distinguer de ces deux méthodes d’investigation et de certitude, c’est l’abus qu’on en a fait en voulant les ériger en philosophie sous le nom de Rationalisme.” (págs. 28 y 29)

-
- [4] “Qu’est-ce en effet que la Philosophie? Tout le monde a le sentiment d’une science dont toutes les autres sciences ne sont que les instruments, d’une conception générale qui domine toutes les sciences et tous les arts. La meilleure définition et presque la seule qu’on en ait donnée et qu’on puisse en donner, c’est celle que tout le monde en donne sans y trop penser, c’est celle de Virgile: *Rerum cognoscere causas*, à quoi le poète ajoute aussitôt: *Subjicere pedibus strepitum Acherontis avari*. Toujours en effet la philosophie a eu le même objet que la religion ou les religions diverses qui se sont seccédés sur la terre.” (pág. 29)

“Philosopher, c’est donner la raison des choses ou du moins la chercher; car tant qu’on se borne à voir et à rapporter ce qu’on voit, on est historien; quand on calcule et mesure les proportions des choses, leurs grandeurs, leurs valeurs, on est mathématicien. Mais celui qui s’arrête à découvrir la raison qui fait que les choses sont, et qu’elles sont plutôt ainsi que d’une autre manière, c’est le philosophe proprement dit (1).”

que es; y la razón o la análisis que concibe la verdad toda entera, la verdad absoluta, lo que no puede no ser, esto es, lo que debe ser. Bacon organizó el ejercicio de la observación y dio a luz el método experimental, que lleva su nombre. Descartes regló el ejercicio de la razón y creó el método racional o analítico, que también lleva su nombre.” (pág. 227)

[4] “Estos métodos no son otra cosa, que los órganos indispensables de que la filosofía se sirve *para indagar y explicar el origen, la ley, y el fin, es decir, la naturaleza, el ser de todas las cosas*. Así pues, la filosofía es la ciencia de la vida, del ser de todas las cosas. Explicar o dar razón de las cosas, es filosofar. La filosofía es pues lo que todo el mundo entiende por tal desde que Virgilio la definió: *rerum cognocere causas*.” (pág. 228)

“La filosofía, iluminada por los avisos de la historia social, de las ciencias naturales, de la geología, de la astronomía, se ha elevado a la concepción de esta fórmula en que toda ella parece resumirse: —el progreso continuo es la ley de la vida del universo. Explicar una cosa es pues dar la ley de su desarrollo. Y conocer esta ley, es conocer su vida.”

“Pero como la vida, el desarrollo tiene tres términos, el principio, la ley, el fin, o bien, un pasado, un presente, un porvenir, también la filosofía quiere una periodicidad análoga de existen-

“La Philosophie consiste donc essentiellement dans les idées de *relation* et de *succession*. Peu importe quels sont les arts ou instruments que la Philosophie emploie: que ce soit l’expérimentation par les sens, l’expérimentation par le sentiment, ou la logique, ou tous ensemble, peu importe: la Philosophie est la science du tout, la science de la vie; la Philosophie doit me dire ou chercher à me dire le principe, la loi et la destination de l’homme, de l’humanité, et de l’univers. Passé, présent, avenir, voilà ses dimensions nécessaires, comme l’étendue a les siennes.”

“Donc, sous le rapport de *relation*, vouloir constituer la Philosophie sur la raison individuelle, *indépendamment de la vie collective de l’Humanité*, est la négation même de la Philosophie.”

“Et, sous le rapport de *succession*, vouloir constituer la Philosophie *indépendamment de la succession et du développement soit du monde extérieur à l’Humanité, soit de l’Humanité elle-même*, est encore la négation de la Philosophie.”

“Donc le problème posé par le Rationalisme n’était pas bien posé. Le problème de la Philosophie n’était pas de *constituer la raison individuelle de chaque homme, indépendamment de toute condition de temps et d’époque, et dans une ère absolue*; mais de constituer et d’organiser *la raison collective de l’Humanité vivante*.” (págs. 29 y 30)

“Enfin une formule encore supérieure à notre avis, et qui dérive de la précédente, c’est celle que nous avons prise pour base de notre croyance religieuse, c’est celle du *progrès continu*, ou pour employer des termes qui rallient l’Humanité à l’Univers, de la *création continue*.” (pág. 31)

[5] “(1) Nous avons dû insister sur cette distinction du Rationalisme et de la Philosophie, parce qu’elle nous paraît fondamentale. Nous y reviendrons encore, et nous croirons avoir été vraiment utiles si nous mettons hors de doute, en la démontrant par le raisonnement et par l’histoire, cette proposition, que *la PHILOSOPHIE, c’est la Doctrine de la Perfectibilité*. Voilà la proposition que nous

cias: quiere un pasado, un presente, un porvenir. Luego exige una tradición, como condición de una vida completa. Luego quiere organizarse sobre un fundamento humano y constante, y no sobre la base aislada y efímera de la razón individual.”

“Pero la organización de la *razón colectiva de la humanidad*, impone una doble ley de *relación y sucesión*, sobre la cual descansa; relación que no se puede cortar, para elevar la filosofía sobre el testimonio de la razón individual, sin mutilar la filosofía: sucesión que no es posible interrumpir, para organizar la filosofía independiente del desarrollo continuo del mundo y de la humanidad, sin cortar el hilo tradicional de la vida de la filosofía.”

“Tal ha sido la doble falta del racionalismo y experimentalismo de Descartes y Bacon.”

“*Constituir y organizar, pues, la razón colectiva de la humanidad viva*: tal es el problema que *la filosofía* acaba de resolver *por la doctrina de la perfectibilidad indefinida. Progreso continuo*: es la divisa de la filosofía moderna: y por tanto, la persecución infatigable del desarrollo indefinido del género humano, es la misión, el dogma de la filosofía. Política, arte, economía, sociedad, religión, ciencia, todo lo que constituye el ser humano, pide un desenvolvimiento sin término, armónico con el desenvolvimiento eterno del universo; porque todo es imperfecto, todo inacabado bajo el sol, y quiere perfeccionarse eternamente, hasta que la voluntad divina sea por fin satisfecha, y mande al mundo que detenga su voraz actividad, porque está consumado su fin. Entre tanto, nada hay erróneo, ni malo, sino lo que estorba el desarrollo progresivo de los designios de Dios, que son: — porque nada esté quieto en el universo, pues la obra está inacabada y quiere proseguir interminablemente.” (págs. 228 y 229)

[5] “Tal es el espíritu de la filosofía moderna; y aunque Descartes lo percibió vagamente, no es él quien le formuló. De modo que, cuando Cousin dice que sabe el día y la hora en que nació la filosofía moderna, pues que sabe el día y la hora en que nació Descartes, comete una travesura pueril de espíritu indigna de la veracidad de un filósofo. Descartes restauró la autoridad de la razón

mettons en avant, et, pleins de foi dans sa vérité, nous appelons et défions avec elle tous les arguments des défenseurs du passé, qui jusqu'ici ont eu trop beau jeu en s'attaquant à la Philosophie. Nous leur déclarons que la Philosophie a sa formule et sa tradition, et nous citons nos autorités. Qu'ils attaquent donc la doctrine du progrès; autrement toutes leurs déclamations contre le Dix-Huitième Siècle resteront désormais sans valeur, puisque nous pouvons démontrer que tous les travaux rationalistes et fragmentaires du Dix-Huitième Siècle ont eu à la fois pour origine et pour but la *Doctrine de la Perfectibilité*."

"Mais, en outre, il y avait une raison pour que nous nous attachions à bien distinguer de l'influence de Descartes l'idée même de la Philosophie. On sait que, dans ces dernières années, M. Victor Cousin a mis en avant la confusion de l'idée de la Philosophie avec la méthode Cartésienne. Il a dit, entre autres choses à ce sujet, qu'il fallait sauter de Socrate à Descartes pour trouver un philosophe; que Descartes était le père de la Philosophie dans les temps modernes; que l'idée même de la Philosophie, c'était la *méthode* de Descartes; que Descartes n'avait fait tous ses autres ouvrages que pour sa méthode (comme si, à l'époque de Descartes, tous les philosophes ne faisaient pas leurs méthodes de raisonner, et comme si plusieurs de ces méthodes ne nous étaient pas restées); enfin que lui, M. Cousin, savait le jour et l'heure où la Philosophie était née, que c'était le jour et l'heure où Descartes naquit. C'est un des quinze ou vingt paradoxes légers et tranchants qui ont marqué la carrière philosophique de M. Cousin. Mais ce paradoxe lui a été funeste, et il tient plus profondément qu'on ne le croirait d'abord au vice même de ses principes philosophiques. C'est pour avoir mis la Philosophie dans l'exercice de l'abstraction *réflexion*, c'est pour avoir fait de la Philosophie une méthode de raisonner, c'est enfin pour n'avoir pu comprendre, faute peut-être de sympathie pour le peuple, l'idée même de la Philosophie, que M. Cousin, doué d'un génie métaphysique remarquable, est, après diverses oscillations en sens contraires, tombé dans l'impuissance, a passé sans former un disciple, et, se trouvant sans *but* et sans *tradition*, s'est misérablement affilié à des intérêts rétrogrades, et a fini par quitter la Philosophie pour des hochets." (pág. 32)

*

individual, sobre la autoridad tradicional, y en ella fundó su método de razonar. Este preliminar era indispensable para la apertura de la era moderna. Dígase entonces que Descartes dio un inmenso paso en la era filosófica moderna, pero no que creó la filosofía, porque la filosofía no es la análisis racional.”

“Descartes batió y pulverizó la filosofía escolástica y peripatética, y aquí está su inmensa gloria: porque en efecto, este triunfo es el del espíritu nuevo sobre el espíritu viejo, de la *modernidad*, sobre la antigüedad, de la razón sobre la tradición.”

“Descartes y Bacon son los ojos de la filosofía moderna. *La doctrina de la perfectibilidad es la conciencia de la filosofía* Pero antes que vista y conciencia tuvo instintos.” (pág. 229)

*

LERMINIER

Lettres philosophiques adressées à un Berlinois
(reproducidas por P. Leroux, ed. cit., págs. 337/341).

- [6] “Quand M. Cousin monta dans la chaire de M. Royer-Collard, il y parut sans autre dessein que de développer l’histoire des systèmes philosophiques. Esprit littéraire, il se tourna vers la littérature de la philosophie; imagination mobile, il quittait facilement une belle théorie pour une autre qu’il trouvait plus belle encore; parole ardente, il faisait couler dans les âmes l’intelligence et l’enthousiasme de la science. Tel a été M. Cousin: c’est son caractère de n’avoir jamais pu trouver et sentir la réalité philosophique lui-même; il la lui faut traduire, découverte, systématisée; alors il la comprend, l’emprunte et l’expose.

“Le jeune professeur commença sa carrière par commenter avec verve l’école Écossaise, dont M. Royer-Collard lui avait légué l’exploitation, Reid, Smith, Hutcheson, Fergusson, Dugald Stewart; ensuite il passa à l’Allemagne, saisit rapidement les principaux traits de la philosophie morale de Kant, et se fit Kantiste: ce furent alors d’éloquents développements sur le stoïcisme, le devoir et la liberté. Pendant l’année 1819 à 1820, l’enseignement de M. Cousin rallia la jeunesse, et semblait vouloir la préparer aux luttes de l’opposition politique: aussi la contre-révolution, en arrivant au pouvoir, ferma sa chaire, et relégua le professeur dans la solitude de son cabinet. Alors il se tourna vers l’érudition, et se prit d’enthousiasme pour l’école d’Alexandrie, qu’il personnifia tout entière dans un homme, dans Proclus. Cette secte philosophique, qui avait entrepris de lutter contre le Christianisme et de le faire reculer, sembla à M. Cousin un glorieux symbole de philosophie et de liberté.” (...)

“Après avoir adhéré exclusivement au rationalisme de Kant, après avoir effleuré l’idéalisme de Fichte, M. Cousin ne fut pas long-temps sans soupçonner et sans reconnaître que ces deux philosophes avaient fait place à deux systèmes nouveaux, dont les auteurs étaient MM. Schelling et Hegel; de loin, soit par des correspondances, soit par des visites de voyageurs, il lui en arrivait quelque chose. En 1824, il entreprit un voyage en Allemagne, pendant lequel il fut enlevé à Dresde par la police Prussienne et

ALBERDI

“Cousin principia comentando la escuela escocesa, cuya explotación le había legado Royer-Collard. Pasa a la Alemania, abraza la filosofía moral de Kant, y se hace kanquista. Entre 1819 y 1820 sirve con calor al espíritu renovador: prepara la juventud a las luchas de la oposición política. El poder contra revolucionario cierra su cátedra, y desciende a la oscuridad del gabinete. ¿Qué hará el profesor para restaurar la luz? Ceder al espíritu de la época, hacerse ecléctico, esto es, combinar elementos contrarios, aceptar todo, absolver todo, no rechazar nada (3). Por fortuna de Cousin, al idealismo sistemático de Kant y Fichte, había sucedido el realismo ecléctico de Schelling y Hegel, parto también de la sociedad democrática. Hegel había profesado la identidad idealista de la razón abstracta, que constituye a Dios, el mundo y la historia. Había concluido de ella que por todas partes está la razón, como la necesidad divina para Espinosa; había legitimado todos los hechos: había elevado la historia al sagrado carácter de una pura manifestación de lo absoluto, y establecido este axioma: «Todo lo que es racional es real, y todo lo que es real es racional».

“En 1828, ya buen ecléctico Cousin, sube a la cátedra y profesa también, como doctrina propia, la legitimidad de un optimismo universal: pronunciando, a nombre de la filosofía, la absolución de la historia. Hegel había cumplimentado esta importación anónima con una indulgencia satírica. No más temor al despotismo; la cátedra de Cousin será solidaria del trono de Carlos X, y no caerán sino juntos.

“No es la Carta para Cousin un instrumento parlamentario, un salvo conducto efímero: es un monumento indestructible, de absoluta y racional perfección, que abraza *todos los elementos de la historia, del pensamiento y de las cosas*, y cuyo espíritu *es un verdadero eclecticismo*.”

conduit à Berlin: on l'avait soupçonné d'être *carbonaro* et révolutionnaire. Dans la capitale de la Prusse, vous le savez, Monsieur, vos compatriotes environnèrent M. Cousin des témoignages du plus noble intérêt; on s'entremet pour sa délivrance; tant qu'il fut captif, on le visita dans sa prison tous les jours. Par un heureux hasard, notre voyageur put utiliser sa captivité; car il entra dans un commerce journalier avec l'école de M. Hegel; M. Gans et M. Michelet de Berlin lui développaient, dans de longues conversations, le système de leur maître; ils effaçaient de son esprit le Kantisme et quelques errements de Fichte, pour y substituer les principes et les conséquences d'un réalisme éclectique, optimiste, qui se targuait de tout expliquer, de tout comprendre, et de tout accepter. M. Cousin sut tourner à cette philosophie avec sa promptitude ordinaire; il saisit sur-le-champ combien le changement était capital: il ne sera plus un philosophe opposant, révolutionnaire, inquiétant pour les puissances, mais un sage dominant tous les partis, tous les systèmes, et, par son inépuisable impartialité, donnant des garanties au pouvoir le plus ombrageux." (...)

"Enfin, en 1828, M. Cousin, rendu à sa chaire, put s'y déployer à l'aise, et il eut le plaisir d'y exciter la surprise et l'admiration. Dans une introduction éloquent de treize leçons, il développa, avec son imagination d'artiste et son talent d'orateur, quelques principes du système de Hegel, qui semblaient sortir de sa tête et lui appartenir. Du haut d'un dogmatisme dont seul alors il avait le secret, il inspecta l'histoire, les philosophes, les grands hommes, la guerre et ses lois, la Providence et ses décrets. Il professa la légitimité d'un optimisme universel, et prononça, au nom de la philosophie, l'absolution de l'histoire. Je sais, Monsieur, qu'à Berlin vous ne partagiez pas l'enthousiasme avec lequel nous avons accueilli ces leçons; vous ne pouviez concevoir comment on importait ainsi une doctrine sans en nommer l'auteur. M. Hegel plaisanta de ce procédé avec une indulgence un peu satirique; et vous-même, Monsieur, vous avez prononcé à ce sujet un mot fort dur, que j'ai peine à écrire, le mot de *plagiat*. Je ne pense pas, Monsieur, que sciemment M. Cousin ait voulu se parer de ce qui ne lui appartenait pas; mais, emporté par son imagination, il a cru avoir conçu lui-même ce qu'on lui avait appris. Dans ses improvisations, il oubliait ses emprunts; et c'est de la meilleure foi du monde qu'en amalgamant Kant et Hegel, il se persuada avoir créé

“Se levanta en 1830 un filósofo antagonista de Cousin, y prueba la fragilidad de la Carta y del eclecticismo, de un modo que no admite réplica, lo practica. Este filósofo es la revolución de Julio, que pone al eclecticismo tan incurable como a la Carta.” (págs. 243/4)

*

quelque chose. Cependant le vol métaphysique de M. Cousin, je veux dire son ascension, ne fut qu'un phénomène passager: il redescendit vite sur la terre; et, soit qu'il eût épuisé en peu de temps son dogmatisme, soit qu'il craignît de n'être plus suivi dans ses excursions exotiques, il revint à l'histoire, déclara que la philosophie n'était plus à faire, mais était faite; qu'il ne s'agissait que de la rassembler; qu'elle se partageait en quatre systèmes principaux: le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme, et le mysticisme, et qu'en dégagant ce qu'il y avait de vrai dans chacune de ces formes exclusives de la réalité, on retrouvait la réalité pure et complète. Voilà cette fois un éclectisme bien constitué. Ainsi vous voyez, Monsieur, que M. Cousin a été tour à tour Écossais, Kantiste, Alexandrin, Hégélien, Éclectique: il nous reste à chercher s'il a jamais été et s'il est philosophe.»

*

Haré aquí sólo algunas breves acotaciones a los extractos.

En general, puede decirse que Alberdi *elabora* nuevos juicios con los materiales que encuentra y con las ideas que abreva en Leroux y Lermínier. La mayoría de las veces no toma simplemente las frases y las adopta sino que las asimila primero. Otras, sin embargo, se queda en la traducción literal.

En el texto señalado con el número uno, vemos, en cierto sentido una traducción literal, pero luego saca partido del dicho de Galileo y lo aplica a la filosofía moderna.

En el número dos desarrolla la misma idea que Leroux. Reemplaza Escuela Escocesa por los nombres propios de Reid o Stewart. Leroux está tratando de decirnos qué es la filosofía. Es el mismo camino que lleva Alberdi.

En el texto número tres, resume Alberdi las ideas de Leroux sobre el papel que han tenido el método experimental de Bacon y el analítico de Descartes.

Y, por fin, en los textos señalados con el número cinco, Leroux accede a definir qué es la filosofía. Utiliza la definición que repite Virgilio y lo dice en latín. Alberdi sigue sus pasos muy de cerca. Abrevia las citas, pero se aferra al maestro. Y la solución es idéntica y literal. El problema de la filosofía es el de “constituir y organizar, pues, la razón colectiva de la humanidad viva”. Se ha sacudido el introito de Leroux y afronta directamente la conclusión. Y tiene la habilidad de hacerlo todo en una sola frase porque la fórmula está a la vista: perfectibilidad indefinida; y *la* divisa flamea: progreso continuo. Después de esto creo que nadie podrá dudar que Alberdi abrazó las opiniones de Pierre Leroux en materia filosófica.

Hemos querido aun mostrar cómo Alberdi leía las notas de los autores. Con ello queremos señalar que los leía atentamente. Y el asunto viene al caso porque aquello del día y la hora en que nació la filosofía moderna, dicho por Cousin, y que recuerda Leroux, tiene ahí su relato, lo que estimula a Alberdi para achacarle al primero “una travesura pueril”. La lectura muestra un detalle más: no vacila Alberdi en la crítica acerba, a un filósofo que estima como muy importante como fue Descartes, cuando se siente apoyado por alguien. Y este alguien (Pierre Leroux) debe merecerle mucho respeto y aprobación para lanzarse en tales afirmaciones.

A modo de colofón, con el número seis, se transcriben los textos de Lermínier, que son bastante extensos. Alberdi resume, pero sigue paso a paso la crítica a Cousin. Tanto es así que cuando Lermínier dice que Cousin se hace *kantiste*, Alberdi cambia una letra y dice que se hace *kanquista*.

Pero lo que queremos acentuar es que este párrafo del *Fragmento*, que acumula por tres veces el nombre de Hegel, no debe ser interpretado en el sentido de seguimiento del pensador alemán. Si se tiene la constancia de leer a Lermínier, se verá que éste no le menciona menos veces y nadie tiene el menor asomo de duda: las citas están enfundadas en la crítica a Cousin. Alberdi no hacía sino repetir con frases más compactas y menos detalle, la crítica de Lermínier a Cousin. Hasta las fechas son tomadas de Lermínier: 1819 y 1820, y 1828, después.

En fin, el tema es tan claro que no merece más consideraciones.

CAPÍTULO TERCERO

LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN ALBERDI

1. La ley de la evolución de la humanidad. Vico.

Algunas veces nos hemos preguntado si es posible para un estadista o para un pensador del orden político, que tenga la capacidad suficiente como para construir los cimientos de una nación, dejar de comprender en su raíz el nacimiento de los pueblos que conforman los infinitos arroyuelos que confluyen hacia el gran río de la humanidad. Y no sólo eso, sino también penetrar la fina trama que descubren las leyes que rigen su desarrollo, su desenvolvimiento, a veces lento, a veces violento. En todo caso, siempre cambiante.

La conclusión en todo momento ha sido la misma. Quien no tenga en sí aprehendidos, así sea en forma inconsciente, de manera plena, los principios que constituyen los pilares fundamentales de una filosofía de la historia, será absolutamente incapaz de crear, de fundar, de dar razón del nacimiento de un pueblo como nación constituida. Poco importa si el sistema filosófico es propio o ajeno. Lo único que se requiere es que sea sólido, fértil y adecuado al lugar y la hora.

Pues bien, en el prefacio del *Fragmento preliminar al estudio del derecho*¹, Alberdi enuncia la adhesión a una filosofía de la historia. Esta es la columna vertebral del fundamento de su actitud como actitud científica. Piensa que no hay posibilidad de exponer un plan elemental para la legislación civil si no se emprende la tarea de esbozar “una concepción neta de la naturaleza filosófica del derecho, de los hechos morales que debían sostenerle, de su constitución positiva y científica”.

Según lo explica Alberdi, Lerminier, autor de la *Introducción general a la historia del derecho*² indujo ese alumbramiento. El derecho se inserta en la vida de los pueblos y, para interpretar el fenómeno jurídico, es preciso estudiar previamente la ley que rige el desarrollo de los pueblos y, con ello, de la humanidad.

En esta tesitura, para comprender qué es el derecho hay que dejar de verle “como una colección de leyes escritas”³, hay que dejar de estudiarlo sólo en “los textos escritos” o en las “doctrinas abstractas”⁴. Estudiar el derecho como un fenómeno vivo en la sociedad requiere fundar las bases de la ciencia del derecho que debiera ser tan experimental como la ciencia de la naturaleza.

Todo esto entraña estudiar “la ley que sigue en su desarrollo, es decir, la teoría de la vida de un pueblo: lo que constituye la filosofía de la historia”⁵.

De manera, pues, que esta ciencia es previa al estudio del derecho. Cabe bucear primero en el estudio del desenvolvimiento del sistema general de la vida social. Todos los elementos de ésta se desarrollan paralelamente: el derecho, la economía, la religión, las artes, la filosofía. Cada pueblo teje los acordes de la sinfonía, sinfonía que hay que poner de relieve, desentrañar, mostrar su estado, su nivel, su desarrollo, sus posibilidades.

Sin esta tarea previa nadie puede trazar un plan de legislación con perspectivas de éxito. El desarrollo armónico de los seres sociales cumple sus etapas según leyes que es menester palpar, profundizar, comprender, y, además, conocer su estado, su origen y sus fines.

Por cierto, Alberdi no forjó él mismo una filosofía de la historia. Otros ya lo habían hecho antes. Abrevó, en primer, lugar, en una fuente casi local. Lo digo así porque el napolitano Pedro de Angelis, traído al Plata por Rivadavia, no dejó de ocuparse de enseñar el pensamiento de su compatriota Giambattista Vico. El propio Alberdi lo admite en una nota de pie de página del *Fragmento* en la que apunta: “Sabemos que el señor De Angelis, trata de hacernos conocer a Vico. Haría un grande servicio a nuestra patria. Vico es uno de los que han enseñado a la Europa, la

filosofía de la historia. Sea cual fuere el valor actual de sus doctrinas, él tiene el gran mérito de haber aplicado la filosofía a la historia, y su obra es todavía una mina de vistas nuevas y fecundas, una *Ciencia Nueva*, en todo el sentido de la palabra”⁶.

El párrafo trasluce el gran respeto que Alberdi profesa a Vico, la profunda necesidad de una filosofía de la historia y el gran mérito que le asigna al pensador napolitano, creador de la nueva ciencia, que se hace filosofía de la historia.

No debe creerse que ésta es la única cita de Vico que hallamos en el *Fragmento*. Alberdi, que no lo conocía con anterioridad, puesto que no lo había mencionado en sus escritos anteriores, ahora lo hace con persistente asiduidad. Dos páginas después lo recuerda como filósofo⁷ y antes de terminar el prefacio lo hace otra vez, al estudiar qué es la ley acompañando su nombre con el de Cicerón y el de Lerminier⁸ y, luego, todavía, al recordar a Gustavo Hugo⁹. Pero no se apaga ahí su permanente antena alerta a las definiciones viqueanas. Cuando, en la primera parte del *Fragmento*, explica la teoría del Derecho Natural, no vacila en apoyarse en las tesis del pensador itálico¹⁰, y, más adelante, al tratar del Derecho Positivo, y asumir el distingo entre ley y derecho, Vico le orienta otra vez¹¹. Por último, en las notas finales, Vico y Kant le auxilian para reivindicar el sentido común¹² y quiere que sea su testigo para afirmar con buenas compañías que todas las grandes cuestiones jurídicas merecen la consideración de la filosofía a cuyas profundas intimidades hay que acudir para hallar soluciones¹³.

Diríase que si la filosofía de la historia es el fundamento de toda actitud científica para estudiar el derecho, Vico es el *alma mater* de esa filosofía. Esas menciones, que desarrollaremos brevemente *infra*, demuestran que es más que probable que Alberdi se haya familiarizado bien con sus tesis fundamentales. Giambattista Vico (1668-1744) tuvo la mala fortuna de haber sido conocido bastante tarde, ya que sus ideas no tuvieron, en un comienzo gran difusión. Un autor de habla inglesa —para acentuar este aserto— como John B. Bury le estudia dentro de las corrientes post-revolucionarias del pensamiento francés, junto con Cousin, Jouffroy y Guizot, pues señala que “su pensamiento era un anacronismo dentro del siglo XVIII, porque pertenecía al siglo XIX”¹⁴. El historiador Michelet se encargó de hacerle conocer en Francia en sus *Principes de la Philosophie de l’histoire*, que publicó en 1827, libro que fue calificado como una adaptación muy libre de la *Ciencia Nueva*.

En verdad Vico se había propuesto reivindicar el estudio del mundo humano, las ciencias del hombre según diríamos hoy, ante el franco avance de la indagación de las ciencias de la naturaleza, que enfocaban exclusivamente el mundo natural. Para Vico el mundo ético y el de la política merecían una atención más cuidadosa, tema que ya había puesto de manifiesto en 1708 en su obra *De nostri temporis studiorum ratione*. Luego, en la *De antiquissima Italorum sapientia* (1710) expone su teoría del *verum factum* donde plantea problemas epistemológicos nuevos, afirmando que el hombre no conoce sino lo que hace¹⁵. Y, ¿qué hace el hombre? El hombre hace la historia. De manera que sólo ésta, fruto del obrar y el hacer humano es la que genuinamente entiende el hombre. Como se ve es una tesis que va en desmedro del conocimiento del mundo natural, tema éste que había sugestionado a Galileo. Y, dentro de esa postura viqueana, el estudio del derecho es imprescindible, pues el derecho es la institución humana más brillante, fruto espontáneo de la sociedad. Si bien el derecho de cada pueblo es distinto, todos los derechos conducen al estudio de lo justo, según revela la historia. De ahí los trabajos de Vico sobre el derecho natural y sobre Grocio.

La *Ciencia Nueva* nos dice que las instituciones (o las cosas humanas) son comprendidas en una perspectiva general y temporal, es decir, histórica, ya que ellas nos muestran las “modificaciones de nuestro propio espíritu humano”. Esto nos lleva al estudio de la naturaleza humana, que no es inmutable ni definitiva, sino que su conjunto de potencialidades se realiza en el devenir histórico. Vico nos habla, por una parte, de *una ley que rige el curso de la humanidad* y, por otra, de una historia eterna que siguen en el tiempo las historias particulares de todas las

naciones en su nacimiento, en su desarrollo, su madurez, su declinación y su ocaso. Este decurso es *necesario y universal*.

La sola mención de lo que va dicho y la lectura del *Fragmento* indican que Alberdi ha sido un partícipe de esas ideas genéricas que Vico había enunciado y que Pedro de Angelis se había encargado de divulgar.

Es cierto que Vico va mucho más allá de simples y fundamentales ideas generales, pues, fue, por sobre todo, un anticartesiano. Las ciencias del espíritu hallaban su genio tutelar setenta y cinco años después de la muerte del autor del *Discurso del Método*. En su *Autobiografía*¹⁶ nos dice él mismo que comenzó admirando a Platón y a Tácito y, más adelante, se dejó seducir por Francis Bacon para culminar en este proceso de filiación intelectual, con la obra de Hugo Grocio *De iure belli ac pacis*. De este último, advirtió la fortaleza doctrinaria de su formación jurídica aliada a “un sistema de derecho universal con toda la filosofía y toda la filología” y del primero le tomó por guía por su metafísica que le auxilió en su concepción de “un derecho ideal y eterno que se realizará en una ciudad universal con la idea o designio de la providencia y sobre esa idea fueron fundadas todas las repúblicas de todos los tiempos y de todas las naciones: que sería en definitiva aquella república ideal que como consecuencia de su metafísica pensaba Platón y que por la ignorancia del primer hombre caído nunca se pudo conseguir”¹⁷. Todo ello, naturalmente, subordinado a la religión cristiana.

El título completo de su obra fundamental que se conoce, en forma abreviada como *Ciencia Nueva*, es mucho más extenso. En el año 1725 salió a la luz como *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza de las naciones por las cuales se vienen a encontrar otros principios del derecho natural de las gentes*. Los *Principios* se dividen en dos partes, es decir, los relativos a las *ideas* y los relativos a las *lenguas*. “Con estos principios —dice el mismo Vico en su *Autobiografía*— tanto de ideas como de lenguas que es tanto como decir de filosofía del género humano, explica una historia ideal eterna sobre la idea de providencia, por la cual muestra ordenado a lo largo de la obra el derecho natural de gentes. Y sobre esta historia eterna discurren en el tiempo las historias particulares de las naciones en su origen, progresos, estados, decadencias y finales. Toma y utiliza de los egipcios, que decían de los griegos que no sabían de antigüedad que son: una, que todos los tiempos anteriores a ellos se dividían en tres épocas: primera, la edad de los dioses; segunda, la edad de los héroes, y la tercera, la edad de los hombres”¹⁸.

No lo cita Alberdi en lo que atañe a la división de la historia en tres períodos. Pareciera que esos detalles, aunque importantes, no le merecen ni siquiera un comentario, puesto que su pensamiento va en pos de la idea fundamental. No obstante, conoce que el antecedente de Vico en la concepción de la teoría es Bodin, a quien él menciona en las notas del *Fragmento*¹⁹ cuando se lamenta del estado de España. Es probable que Alberdi no haya conocido más de Bodin (o Bodino, como él lo escribe) que lo dicho por Lermínier y Vico; éste no hace sino polemizar con él. Pero esta misma polémica muestra, sin duda, la deuda que Vico tiene con Bodin. Si bien lo menciona en el libro IV de la *Ciencia Nueva*²⁰ para refutarle en cuanto al orden sucesorio de los estados por el que pasan las naciones, toma luego la importancia que le asigna al derecho y lo sigue en el *Methodus*²¹. Coinciden ambos en defender la monarquía. Bodin escribe *Les six livres de la République* diseñando una filosofía política orientada en una línea que va de Aristóteles a Santo Tomás y de Maquiavelo a Tomás Moro. En el fondo defendía la monarquía francesa, pero era un hombre abierto a nuevos vientos, ya que se planteaba un problema con la naturaleza del Estado y expuso una *teoría de la soberanía*, quizá su hallazgo más importante, puesto que ella da el ser a la República. Su tipología de los regímenes, en lo que no concuerda Vico, señala la siguiente secuencia: Estado popular, Estado aristocrático y Estado monárquico. Finalmente, se deja seducir por cierto relativismo y afirma una teoría de los climas que cultivarán después muchos pensadores franceses y, en cierta manera, nuestro Alberdi. Para Bodin no hay política independiente de los caracteres étnicos y de los datos geográficos. Con ello va perfilando la fundamentación de una

futura sociología política. Sea lo que fuere, Vico le tiene en alto concepto pues nos habla del valor de los principios de la doctrina política de J. Bodin.

La lectura de la obra de Vico por parte de Alberdi parece haber sido bastante atenta. Hay una serie de indicios que así lo revelan. Así, cuando señala que el estudio del espíritu universal de la humanidad es sumamente necesario para descubrir la génesis del derecho positivo de cada pueblo y ese espíritu se expresa mediante la razón, siente también la influencia de Vico. En las notas del *Fragmento* dice que los “jurisconsultos ... irán siempre en busca de la sustancia del derecho a las profundas intimidades de la filosofía”²². La tesis se encuentra en Vico y éste la expresa de diversas maneras, como cuando enseña que existe un estrecho parentesco entre la filosofía y la ley²³ o como cuando asevera con énfasis, al fundamentar su concepción del derecho natural, que “así es de cierto que el derecho natural de la razón humana, explicado por Grocio, Selden y Pufendorf, existió en todos los tiempos y en todas las naciones”²⁴.

El parentesco entre la filosofía y el derecho debe entenderse también en el sentido de la importancia, tantas veces repetida, que se le asigna al derecho en el génesis del filosofar. En el libro IV de la *Ciencia Nueva*²⁵ Vico afirma que “las leyes fueron lo primero y después (en el orden del tiempo) los filósofos”. Añade que Sócrates habría observado que los atenienses, para ordenar las leyes esbozaban géneros o universales abstractos mediante la inducción, es decir, a partir de una colección de cosas particulares uniformes. Comenta también una reflexión de Platón. Éste habría observado que en las asambleas públicas los hombres particulares se apasionaban cada uno por su propia utilidad y, al unirse en una idea desapasionada de utilidad, en común, anhelaban la justicia. Las ideas supremas inteligibles se hallan en las mentes creadas, pero separadas, no pueden estar sino en Dios.

Es imposible no dejar de observar el latido viqueano en una serie de párrafos de Alberdi, aparte de los ya citados. Se halla cerca de ello cuando expresa que el derecho es un “fenómeno vivo”, no importa que el concepto sea compartido por Lerminier y Savigny, pues nuestro pensador se halla insuflado de una filosofía de la historia que es “la teoría de la vida de un pueblo”, “la ley que sigue en su desarrollo”. Esas ideas no le abandonarán más en toda su vida, tan hondo ha sido su impacto. Preconiza la necesidad de familiarizarnos con esa ciencia nueva, ya que su desconocimiento es la “fuente de infinitos obstáculos” con que, desde la independencia, hemos tropezado en nuestro desarrollo político.

La posesión de la ciencia nueva, el descubrimiento de la ley que sigue en su desarrollo nuestro pueblo, inserto en el más amplio de la evolución de la humanidad, nos mostrará que “el derecho sigue un desenvolvimiento perfectamente armónico con el sistema general de los otros elementos de la vida social”²⁶.

Hay, repite con Vico, un paralelismo ajustado y coherente entre:

- el elemento jurídico,
- el elemento económico,
- el elemento religioso,
- el elemento artístico,
- y el elemento filosófico.

Y ese desarrollo se da fatalmente. Así avanzan, cambian y progresan los pueblos. Todo va a la par, porque el desajuste de un elemento significa el disloque de todos los demás. En prevención, la ciencia nueva nos indica si el elemento jurídico se halla acorde con el resto. De ahí que debamos conocerla y cultivarla. Y todo esto es siempre Vico²⁷.

También sigue a Vico cuando expresa en nota²⁸ que los primeros pueblos fueron incapaces de tener “ideas generales” porque la forma de las leyes más antiguas es de tal naturaleza que “parecen dirigirse a un solo hombre” y desde “un primer caso se extendían a los demás”. El punto de partida,

según esto, es lo singular y concreto. Con el progresivo desarrollo civilizador —conforme a la teoría— se alcanzan a adquirir las ideas abstractas, cuya propiedad esencial es la *universalidad*.

La opinión de Alberdi, a esta altura, ya ha madurado con rara profundidad. Todo código debe encerrar sólo unos pocos principios fundamentales. El derecho, en principio, es como la geometría; cabe al legislador rayar a gran altura en cuanto a la extensión de las grandes ideas fundamentales y generadoras. Lo demás, es tarea del jurista que se abre a la inteligencia de los principios. Estos deben ser los más amplios, generales, abstractos y compuestos. Las grandes y extensas ideas son pocas en número y deben abarcar, en lo posible, todos los casos. Y en cuanto éstos se multipliquen en su novedad y queden fuera, la idea deberá ensancharse (hacerse más general y extensa) y abarcarlos, en cuyo caso, si es preciso, la ley debe ser reformada. Las ideas fundamentales, pues, en la inteligencia de Alberdi, tienen un progreso indefinido y se caracterizan por la necesidad de una permanente movilidad. Había comprendido muy bien el mecanismo lógico de la codificación, de la modificación de los códigos, porque concebía el derecho en su función dinámica, en base a constantes mutaciones. Sabía, y era muy consciente, de la singularidad de nuestras acciones y de la medida universalidad de las normas codificadas.

Alberdi recuerda también a Vico cuando trata del origen de la escuela histórica alemana, cuyo primer nombre propio se concreta en Gustavo Hugo (1790)²⁹. Y es siguiendo a la citada escuela cuando vuelve sobre la noción de ley. Distingue entre ley y derecho. Al respecto, Cicerón y Vico, están siempre presentes en el tema, especialmente este último de quien dice en su nota: “Los derechos abstractos y generales fueron dichos *consistere in intellectus juris*. La *inteligencia* consiste aquí en comprender la intención que el legislador ha expresado en la ley, intención que designa la palabra *ius*”³⁰. Veamos ahora como lo dice Vico: “Llegados a los tiempos humanos de las repúblicas populares empezó a aguzar el entendimiento y de los universales se dijo *consistere in intellectu iuris*. Este entendimiento es el de la voluntad del legislador en la ley (esta voluntad se llama *ius*), voluntad que fue la de los ciudadanos de acuerdo con una idea de común y razonable utilidad, y que debió ser entendida como naturalmente espiritual, pues todos los derechos que no tienen cuerpos en que ejercerse (*nuda iura*, o derechos desnudos de corporeidad) se dijeron *in intellectu iuris consistere*. Los derechos son también, por tanto, modos de la sustancia espiritual, porque son individuales, y también son eternos porque la corrupción no es sino división de partes”³¹. La conclusión que podemos extraer es que Alberdi ha leído detenidamente a Vico y que también lo ha interpretado. Es su característica hacer una interpretación que abrevie la manera de expresar el pensamiento del autor de que trata. Y, si es posible, hacer su texto más amplio y generalizado.

Y, como hipótesis, adelantamos que es probable que algunos autores citados en el *Fragmento* hayan sido conocidos sólo a través de Vico y Lermínier. Pero la persistencia demostrada en sus citas indica una fidelidad nada común a Vico en cuestiones fundamentales.

Hay todavía otras cuestiones donde Vico desempeña el papel de orientador. Por ejemplo, de la valoración del sentido común que Vico y Kant hallan en los pueblos, induce una suerte de pregón de la importancia del sentimiento y le permite hablar de una “eterna y universal evidencia intuitiva y sentimental”³².

Si quisiéramos ahora hacer un brevísimo inventario de las ideas fundamentales que Vico le aporta diríamos: 1º) La importancia de la filosofía y de la filosofía de la historia, donde hay que ir a buscar siempre la sustancia del derecho. Esa importancia señala, al mismo tiempo, la primacía de los estudios filosóficos. 2º) La importancia del derecho en una serie de órdenes, especialmente en la vida social. 3º) La idea de cambio evolutivo, que en Alberdi se hace cambio como progreso, en el estudio particular de cada pueblo y de la humanidad. 4º) La ley de ese cambio, del desarrollo de cada pueblo y del desenvolvimiento de la humanidad.

Este aporte no es nada despreciable. Unido a los que ya trae de su juventud y que hemos puesto de manifiesto en *El primer Alberdi*³³, conformará la vertiente filosófica de su pensamiento

fundamental, que, en su esencia, no cambiará en toda su vida. Como única salvedad, cabrá añadir el conjunto de ideas complementarias que contribuirán a marcarle el itinerario, y que recogerá en autores que leerá de inmediato, después de haber dado vuelta la última hoja de la *Ciencia Nueva*.

No obstante, el resumen es siempre mezquino. No se podrá discutir el hecho de que Vico acepta una concepción cristiana de la historia (en ello, San Agustín y Bossuet le habían precedido), pero, además, quiere poner a la luz las *leyes naturales de la historia*, independientemente de toda intervención providencial o divina. Trata de descubrir “la Historia ideal de las leyes eternas de que dependen los destinos de todas las naciones, su nacimiento, su progreso, su decadencia y acabamiento”. Intenta aprehender la ley ideal en la que participan cada una de las naciones a lo largo de la existencia. Hasta aquí le sigue Alberdi pisada tras pisada. Pero cuando Vico encuentra una figura cíclica, la de los *corsi e ricorsi*; cuando Vico encuentra que cada nación repite la historia de todas las naciones y la historia es entendida siempre como un recomenzar con cada una de las naciones, Alberdi se detiene. La geometría de los *corsi e ricorsi* es una metáfora para el tucumano. No entra en su juzgamiento. No la utiliza. No le interesa³⁴.

Esta actitud será, generalmente, una actitud de Alberdi. La Filosofía *para la acción*, no necesita de esos andariveles. Le es suficiente aprehender que hay cambio y que este cambio obedece a una ley.

Todavía hay otros rumbos donde Alberdi le acompaña. Cuando Vico sostiene que los filósofos racionalistas reconocían una sola unidad común entre los hombres: la razón humana, pero que, además, hay una identidad que no procede de la razón, que se llama *sentido común*, Alberdi también le sigue. Dicha identidad es un *juicio sin reflexión*, generalmente aceptado y sentido por toda una clase, pueblo, nación o por el género humano en su totalidad. Por dicha razón pueblos enteros, desconocidos entre sí, han desarrollado simultáneamente *ideas uniformes*.

Por otra parte Vico había abierto un nuevo camino a la investigación. Así como Francis Bacon había tratado los hechos de la naturaleza, trata el napolitano los hechos civiles y políticos: mediante la inducción. Por ese medio pretende hallar las leyes del desarrollo de los pueblos. En este aspecto, también Alberdi expresa su complacencia. Pero cuando Vico inicia su investigación y pone su punto de partida en las creencias religiosas, usos jurídicos, costumbres y lenguaje, y halla que la sucesión de los períodos pueden calificarse como: teocrático, aristocrático y gobierno humano racional, Alberdi se detiene y comienza a leer otro autor³⁵.

2. La ley del desarrollo de las naciones y la teoría de las revoluciones. Jouffroy.

Vico ha sido la fuente primigenia en la cual Alberdi había abrevado en las aguas de la filosofía de la historia. El pensador napolitano había desvelado las leyes de la evolución de la humanidad, lo que le valió el aplauso de Herder y Michelet. Ese intento fue el principal impacto que recibió el autor del *Fragmento*. Pero, ¿hay acaso alguna otra fontana a la cual acude? La respuesta afirmativa se impone de inmediato, sobre todo, si se consideran las citas expresas y cercanas. Ellas nos dicen que Alberdi se ha apoyado, además, y en forma principal, en Th. Jouffroy, Condorcet y Pierre Leroux, sin olvidar a la escuela histórica alemana³⁶ y a Volney.

Veamos el *Fragmento*³⁷. Advertiremos que Jouffroy ha gozado de las preferencias de Alberdi en temas fundamentales. Lo tiene presente, en primer lugar, por su estudio sobre las revoluciones³⁸ y por la manera como considera que hay que captar y comprender la época en que se vive y sus circunstancias³⁹. Más adelante, si bien no vacila en corregirle en cuestiones psicológicas⁴⁰, se nutre de sus enseñanzas al pergeñar la teoría del fundamento moral del derecho⁴¹ y la concepción del derecho natural⁴².

Pero si se considera que el *Discurso*⁴³ pronunciado el día de la apertura del salón literario forma, en cierta medida —y, especialmente, desde el ángulo de la filosofía de la historia— una unidad con el *Fragmento*, será obligatorio tomar nota de una expresión de Jouffroy que Alberdi subraya intencionalmente y así lo hace notar para llamar la atención sobre el pensador francés⁴⁴.

Dejaremos para más adelante profundizar algo más estas citas porque deseamos señalar primero, en trazos esquemáticos, el pensamiento del filósofo galo.

Théodore Jouffroy (1792-1842) había enseñado en la Escuela Normal de París. En 1822, en los últimos años del reinado de Luis XVIII y durante la Restauración de Carlos X, perdió la cátedra, pero la recuperó en 1828 y llegó a ser profesor de la Sorbona y en el Colegio de Francia. En su vida pública llegó al Parlamento en 1833 y fue miembro de la Cámara de Diputados.

Se hizo célebre en 1825 al publicar el artículo “Comment les dogmes finissent” en el diario *Le Globe*, de tendencia liberal. Su tesis pretende demostrar cómo la filosofía reemplazará a la religión cristiana. Aboga, en otros trabajos, por una *religión natural*.

Fue influido por la filosofía escocesa y quiso fundamentar la independencia de la psicología como ciencia. Esa línea de pensamiento fue extendida, con análoga pretensión, a la estética y al derecho natural.

El *Cours de Droit Naturel* tiene en su base una psicología moral del hombre, destinada a mostrar la aparición de todas las facultades, y, finalmente la libertad. La psicología moral depende de la razón, que se plantea un problema fundamental: el problema del *destino del hombre*. El autor sostiene que la cuestión del derecho natural y del derecho de gentes —en suma, a la postre, el derecho político— sólo puede resolverse conociendo la naturaleza del hombre. En el destino de éste está la clave. Hay que conocer cada época, cada circunstancia, sus creencias y su manera de pensar en cada tiempo para resolver los problemas del derecho positivo. Utilizando un método racional y analítico, llega a un relativismo realmente singular que, quizás, no esté muy lejano de A. Comte⁴⁵.

Es probable que Alberdi, además del *Cours de Droit Naturel*, haya frecuentado también a Jouffroy por sus artículos⁴⁶. En la línea que estamos tratando ambos se interesan por la filosofía de la historia, por la civilización, sus enfermedades y sus crisis. Se ha dicho que el joven Jouffroy, que publicó en el *Globe*⁴⁷, el artículo citado más arriba, *Cómo terminan los dogmas*, era un romántico que vio desmoronarse su fe, la fe de su infancia, y midió la impotencia de la Sorbona para defender el dogma antiguo⁴⁸.

En el año 1827 publicó, también en el *Globe*, otro artículo titulado *Bossuet, Vico, Herder*⁴⁹. Este prieto trabajo, al par de hacer un estudio comparativo de los tres pensadores indicados en el título, pone el acento en “las leyes según las cuales la humanidad se ha desarrollado”⁵⁰. Y, no obstante que en el título no figura Montesquieu, es incorporado como cuarto pensador de los problemas de filosofía de la historia, aunque reducida ésta a las instituciones. Pero queremos hacer notar una importante tesis que fluye clara de Jouffroy: “el mundo físico no cambia; es la humanidad la que es esencialmente móvil, porque su ley es la ley de una cosa que marcha”⁵¹. E insiste en que la gloria de Vico es “haber concebido que el desarrollo de la humanidad está sometido a una ley que hay que buscar”⁵². Cuando se ocupa de Herder halla que el método es el mismo, pero el hombre “es esclavo de la naturaleza exterior, que le da sus ideas e imprime en los diversos lugares desarrollos diferentes”. En resumen, Vico bosqueja una ley absoluta para la humanidad, mientras que Herder “encuentra para cada pueblo una ley particular, que es el efecto de una combinación especial de influencias exteriores”⁵³. Y remata con su opinión: “Herder ha menospreciado el rol del hombre en el desarrollo de la humanidad y Vico el de la naturaleza. Es evidente que el desarrollo de la humanidad resulta del concurso de los dos principios”⁵⁴.

Entre los distintos artículos que escribió el pensador francés hay aun otro, bastante extenso, titulado *De l'état actuel de l'humanité*⁵⁵. En él sostiene Jouffroy que encontramos en la humanidad tres grandes familias históricas: naciones cristianas, naciones musulmanas y naciones brahmánicas. No duda que, de esos tres sistemas, la “civilización cristiana es la única que está dotada hoy

de una virtud expansiva”. “Es la única que progresa a expensas de otras y que incorpora las tribus salvajes a la civilización”⁵⁶. Además, y esto es especialmente esencial para Alberdi, nuestro Jouffroy se ocupa de América y la considera como obra de la civilización cristiana. Su superioridad y pujanza le permitirá la conquista del mundo porque es un sistema que está “en progreso y en progreso muy rápido”, progreso que conforma el futuro del mundo.

Por otra parte, ratifica Jouffroy que, especialmente, los políticos (los ministros, dice) deben saber de donde viene la humanidad y adonde va, es decir, deben conocer la ley del desarrollo⁵⁷.

Este panorama de filosofía de la historia se completa con otros trabajos. Así, por ejemplo, en el artículo *Du rôle de la Grèce dans le développement de l'humanité*⁵⁸ nos habla del mundo griego y del mundo romano; y del mundo europeo como el tercer mundo civilizado. El cuarto mundo sería el europeo-americano, que “devendrá con el tiempo el mundo total y definitivo, el mundo verdadero, el mundo de la humanidad”⁵⁹. Diríamos, casi con certeza, que a este párrafo se refiere Alberdi cuando enfatiza que América será la culminación del mundo civilizado como *mundo definitivo*. Era seductora la teoría del filósofo francés, que reservaba tan auspicioso papel al mundo americano, teoría que trataba de anclar sólidamente. En la base había mucho más. En ella había insuflado ideas muy precisas que glosaba en sus *Réflexions sur la philosophie de l'histoire* (1825) donde expresaba su convicción de que la naturaleza y la bestia no cambian; sólo el hombre lo hace. De aquélla, de la naturaleza, Newton nos dio su ley; del hombre, de la humanidad, debemos descubrir la ley de su desarrollo, partiendo de los hechos. El programa se enunciaba con simpleza y la ley por descubrir era la ley del progreso. Éste muestra una humanidad avanzando con movimientos linealmente progresivos, no circulares, y abiertos hacia el bien y la verdad⁶⁰.

Creemos no exagerar si digo que Jouffroy resulta hasta obsesivo con el tema. Encuentra que hay quien busca en los acontecimientos del mundo intelectual las leyes del desarrollo de la especie humana. Éstas se revelan y se muestran mucho más fácil y profundamente que las del mundo político, pues las acciones humanas traducen sus ideas como sus ideas traducen las leyes de la naturaleza y, de estas dos traducciones, la más inmediata es también la más fiel y clara⁶¹.

Con todo, el punto de partida son los hechos. La indagación debe partir desde ahí. “Los hechos son la base; pues, encontrados los hechos fundamentales, se ve cómo las leyes se siguen de ellos y las leyes así determinadas resuelven los problemas”⁶². En consecuencia, el primer *desideratum* de la filosofía consiste en establecer un cuadro completo de los fenómenos de la naturaleza moral e intelectual. De ahí surgirá, por inducción, el conocimiento de las leyes que la gobiernan, y, por deducción, la solución científica de todos los importantes problemas que la humanidad registra⁶³.

Después de esta incursión exploratoria del pensamiento de Jouffroy, ya es posible adentrarse en el estudio de una relación más concreta con Alberdi. Éste celebra con entusiasmo y, en gran parte, hace suya la teoría de las revoluciones. Ese punto le da la ocasión de citarlo en el *Fragmento* por primera vez. Si Vico había demostrado que era menester munirse de una filosofía de la historia, Jouffroy había descendido a explicar ciertos fenómenos concretos de una manera precisa y exacta. Las revoluciones fueron, así, un admirable tema. Apenas ha avanzado Alberdi en su prefacio cuando se apasiona con la legitimidad de los gobiernos. Es aquí donde escribe su famosa frase: “Así, pretender mejorar los gobiernos derrocándolos, es pretender mejorar el fruto de un árbol, cortándole. Dará nuevo fruto, pero siempre malo, porque habrá existido la misma savia: abonar la tierra y regar el árbol, será el único medio de mejorar el fruto”⁶⁴. Detrás del escritor argentino está la sombra del pensador francés. De éste absorbe su tremenda fuerza combativa contra toda revolución, contra toda revolución material, porque está bien pertrechado y se siente vigoroso con el apoyo de fundamentos filosófico-sociológicos modernos y sólidos. Jouffroy es ese apoyo. Probarlo no resulta difícil.

Cuando Alberdi dice que “nosotros vivimos en medio de dos revoluciones inacabadas; una, nacional y política que cuenta veintisiete años (se refiere a la de mayo de 1810); y otra, humana y social que principia donde muere la edad media, y cuenta trescientos años”, toma este último dato

de Jouffroy al aludir a la Revolución francesa de 1789⁶⁵. Esta última revolución es la de la humanidad, que transcurre en Europa, especialmente en Francia. Luego, añade: “No se acabarán jamás, y todos los esfuerzos materiales no harán más que alejar su término, si no acudimos al remedio verdadero: la creación de una fe común de civilización. Pero esta operación que no está comenzada, no es operación de un día; por tanto, tengamos un poco de paciencia”⁶⁶.

Las ideas expresadas de esta forma reconocen el sello inconfundible de Jouffroy. Y, cuando más adelante, nos habla Alberdi de la “revolución moral” y de la “revolución material”, ya no queda ninguna duda. En verdad, la nota de pie de página que se encuentra ahí, aparte de ratificar el origen, manifiesta la admiración que siente por Jouffroy. Oigámosle: “M. T. Jouffroy ha consagrado la lección duodécima de su *Curso de Derecho Natural* a la exposición de una teoría luminosa de las revoluciones, y una ojeada profunda de la situación actual de la gran revolución de la civilización humana. Este fragmento debiera ser el manual de nuestra juventud. Es un antídoto contra la manía de revolver”⁶⁷.

Trataremos de exponer brevemente la teoría de Jouffroy. Es una teoría de las revoluciones de la civilización humana, que Alberdi utiliza para insertar a nuestro país en ella. Jouffroy expone el tema al tratar del escepticismo, se diría, analizando su ubicación que mecha el punto en su *Curso*. En suma, explica —según su criterio— la situación de la Francia de 1830.

Las grandes ideas que motorizan a los pueblos —según el pensador galo— asumen la forma de grandes doctrinas religiosas que se apoderan de las masas⁶⁸. No debe olvidarse que Jouffroy nos habla desde la primera mitad del siglo XIX. Será por eso que no nos dice que son las ideologías las que dominan a los pueblos sino las religiones, que, en cuanto doctrinas, llevan en su seno los elementos que someten a los pueblos pues satisfacen todas las preguntas e inquietudes que les interesan. Pero hay épocas en las cuales las masas vacían sus espíritus y no encontramos en ellas sino una absoluta ausencia de convicciones y creencias. Se pregunta, entonces, Jouffroy: ¿Cómo se produce en las masas ese escepticismo de hecho? Y se responde a sí mismo que, en su época, es fácil advertirlo. Ocurre necesariamente que la suma de errores de esas doctrinas o creencias se hace tan enorme que el sistema es declarado indigno de las luces de la humanidad, razón por la cual comienza a ser rechazado.

Son los filósofos, siempre los filósofos, los que alumbran la verdad y alimentan esta revolución espiritual. Poco a poco la luz llega a las masas, esto es, marcha desde la cima a la base de la sociedad. Se produce un vacío absoluto y el escepticismo, introducido por vía filosófica, es engendrado “de hecho” en las masas. Éstas no son escépticas en sentido propio. Simplemente hay un vacío, que el pueblo ansía llenar y que momentáneamente aparece en un instante histórico determinado. Con especial referencia a la historia de Francia, Jouffroy piensa que esta situación se originó a partir del siglo XV y que los acontecimientos de 1789, 1814 y 1830, no son sino episodios consecuentes.

La teoría de las revoluciones de Jouffroy halla, en su patria, dos épocas. En la primera se produce un ataque frontal contra las creencias reinantes que contribuyeron con su propia derrota y caída. La necesidad de creer, además, desaparece durante ese período, pues los escritores hacen gala de un espíritu escéptico y hostil a las doctrinas hasta ese momento vigentes.

El espíritu humano ama la verdad y tiene necesidad de reencontrarse con ella. El escepticismo es una ilusión; no un estado permanente. La necesidad de creer renace. Y he aquí la segunda época de la revolución durante la cual el vacío de las creencias y la necesidad de creer, los dos característicos elementos de la primera, son sustituidos por una impulsión a creer nuevamente, a creer en todo⁶⁹. Encuentra Jouffroy que esta disposición es el carácter dominante de la época en que él escribe en Francia.

Pero esa disposición a creer en todo puede producir consecuencias muy diversas. Los unos querrán volver al pasado para caer en las primitivas convicciones; otros, se abismarán en la desesperanza; y, finalmente, el grupo más numeroso, el partido del porvenir, buscará la verdad

delante de sí y no detrás. Es la búsqueda de la nueva fe lo que conduce a la doctrina del futuro. En un primer momento, conforme a las leyes del espíritu humano, se buscará la verdad en aquello que es contrario a lo que gobernó el pasado. Es una reacción instintiva. Por eso, vivíamos bajo un gobierno absoluto en el pasado y ahora nos precipitamos hacia la democracia⁷⁰.

El movimiento pendular, según el filósofo francés, conduce a un “sistema exagerado”, que no tarda en disgustarnos y el destino de los primeros ensayos muestra su raíz efímera. De ahí que esa “especie de democracia intelectual”, como él la llama, se manifieste bien pronto con dos caracteres evidentes: individualismo y anarquía. Pero, sin duda, el buen sentido se impondrá y atemperará los excesos. Para ello, se necesita tiempo.

Bosquejado así el esquema de su teoría sobre las revoluciones, Jouffroy se detiene en una razón importante, causa de todas ellas: *el deseo de cambio*⁷¹. Ésta es una nota característica de la situación intelectual. Ese deseo, ese amor, evidencia el apetito de una necesidad de aquello que nos falta, de lo que nos falta en el instante, en el presente; de aquellas verdades que pueden y deberían darse en la sociedad, cosa que sólo el porvenir, el futuro puede darnos. Por ello, en tales circunstancias, la ansiosa sociedad se verá expectante en la esperanza del mañana, de lo que vendrá. Nos transportamos hacia el futuro y casi no vivimos el presente por el deseo de cambio. Todo nuestro ser se halla proyectado, lanzado hacia el futuro. Con embriaguez, con entusiasmo, abrazamos aquello que nos falta, aquello que es nuevo y, por eso, a veces, confundimos lo que es nuevo con lo que necesitamos.

La revolución surgida de los deseos de cambiarlo todo, no deja de ser, así, una pasión, una pasión que no discierne, que nos arroja a los brazos de las ambiciones y de las ilusiones del recién llegado, de los advenedizos, y nos condena a los inútiles costos de periódicas transmutaciones inútiles también⁷².

Es imperioso, pues, distinguir con agudeza los cambios materiales, que no son la revolución misma, de las mutaciones intelectuales, que, elaboradas conscientemente, son las únicas que pueden sustentarla con propiedad. Por sí mismas las revoluciones materiales nada significan; deben ellas apoyarse en verdades descubiertas con anticipación y cultivadas con profunda conciencia. De lo contrario la ilusión popular se desvanece y las instituciones y los gobiernos no perduran ni pueden madurar⁷³.

Jouffroy subraya la absoluta necesidad del *cambio moral* previo, de la mutación intelectual consciente, reflexiva y profunda, como paso inicial de toda revolución verdadera.

Para el caso concreto de Europa y de Francia, la organización social ha descansado a lo largo de tres siglos sobre las soluciones dadas por el cristianismo a los grandes problemas del hombre. Mas ese orden había sido destruido por actitudes escépticas y negativas. De ahí que era menester crear un *orden nuevo*, con nuevas soluciones. Un sistema de conducta, un programa, debe surgir de tal situación. Pero, para ello, el pensador debe meditar sobre el destino del hombre, de la sociedad. Ese conocimiento es previo a la etapa de organización. Parece ser así —subraya con firmeza Jouffroy— porque la solución del problema político se halla basado en la fe moral y religiosa. Si ésta falta, ninguna revolución material se bastará a sí misma y podrá perdurar efectivamente⁷⁴.

La legitimación por el sufragio universal no es suficiente para convalidar una verdadera revolución, como tampoco lo es la fuerza. Y, al día siguiente, desilusionados, si creemos sólo en esto, estaremos redactando el programa que vendrá, de una nueva y recurrente esperanza. El sufragio, las libertades, son sólo medios⁷⁵.

¿Qué corresponde hacer, entonces? Detener el caos y el paroxismo. Calmarse. Olvidar las quimeras. Salir de la insensata y fogosa embriaguez. Y, ... ¿por qué? Porque la humanidad se rige por leyes que no podemos torcer. Hay leyes que rigen toda revolución verdadera. Es preciso examinar el punto de partida y el destino del hombre, y el punto de partida y el fin de las revoluciones. Éstas son lentas. Las nuevas verdades, a veces, son muy antiguas. Fue una revolución que el espíritu humano haya empleado tres mil años para pasar desde el dogma pagano al dogma cristiano.

No obstante, a despecho de algunas otras actitudes, Jouffroy todavía se permite manifestar que está muy lejos de él el pensamiento de que la Revolución francesa haya completado una total revolución de las opiniones fundamentales, ya que el fondo del cristianismo es demasiado verdadero para que esta gran religión desaparezca, como lo ha hecho el paganismo; su destrucción fue sólo un sueño de pensadores del siglo XVIII, que jamás se realizará. Sólo se ha operado la necesidad de una depuración⁷⁶.

Es notorio el empeño que pone el filósofo francés en recalcar que las revoluciones materiales nada pueden contra el fin del hombre y el fin de la sociedad. La revolución material podría preceder a la revolución moral, antes de cumplir sus fines, pero sin ésta, aquélla fracasará irremisiblemente.

La actitud de Alberdi, contraria a la fuerza y a toda revolución violenta, se coloca en una línea continuadora de Jouffroy. Esto queda evidenciado cuando escribe aquella frase que ya hemos estampado más arriba: "... pretender mejorar los gobiernos derrocándolos, es pretender mejorar el fruto de un árbol cortándole"⁷⁷. Y a continuación se pregunta: "¿a qué conduciría una revolución de poder entre nosotros?"⁷⁸. Es aquí donde, para dar la respuesta, abraza la teoría de las revoluciones de Jouffroy, que ha quedado esbozada. Le seduce la tesis de los dos tipos de cambios: a) materiales; y b) morales. En consecuencia, halla que una revolución podría producir cambios materiales pero si no se la fecunda con una mudanza moral sólo será pródiga en "sangre y esterilidad" y no en "vida y progreso"⁷⁹. Las ideas del pensador francés, como se ve, le suministran fundamentos para su aplicación concreta en el suelo patrio. No hay aquí cambios morales profundos, en lo inmediato.

En 1837, es decir, cuando Alberdi concluye el *Fragmento*, la Revolución de 1810 cuenta con veintisiete años y siente que está inacabada. La otra, la revolución social de la humanidad, de la cual también participamos por estar insertos en la especie humana —siguiendo la tesis expuesta por Jouffroy— ya lleva trescientos años y también está inacabada. De ahí la absoluta necesidad de avivar *la fe común de la civilización* y de participar en ella. Tengamos calma, paciencia, como lo pide Jouffroy. La voz de Alberdi es su eco sudamericano.

Y, traduciendo casi a la letra al escritor galo, nos dice: "A veces los gobiernos comienzan de buena fe: les es imposible satisfacer esta ansiedad indefinida que ocupa el corazón de los pueblos, esta esperanza vaga y brillante que están viendo siempre realizarse a dos pasos, y se disgustan los pueblos; se irritan también los gobiernos, y concluyen por hacerse enemigos. De aquí el flujo por nuevos hombres, nuevas instituciones, nuevos sistemas, nuevos trastornos. Se mudan los hombres, las instituciones, las cosas; mejoran los ánimos? —por un día, y luego, sigue el tedio, la desesperación, el abatimiento. ¿Por qué? —porque la revolución íntima, moral es la que falta y debe anteceder"⁸⁰.

Insiste reiteradamente con la inutilidad de las revoluciones meramente materiales y les enrostra a sus partidarios la adjetivación de "espíritus microscópicos". No niega en manera alguna que la paternidad de estas ideas corresponde a Jouffroy, como ha quedado demostrado.

Todas estas ideas se hallan complementadas por las tesis vertidas en su "Discurso del día de la apertura del Salón Literario" (inaugurado a mediados de 1837). La filosofía de la historia de Alberdi comienza a completarse. El joven de veintisiete años, que ya tiene en sí —quizá sin saberlo— la idea matriz de su proyecto constitucional, mira mucho más allá de las orillas del Plata. El país no termina en sus límites geográficos; el país es parte de una cultura que se ha iniciado en Oriente, en Egipto, en Grecia y ha madurado en Roma, y, luego, en toda Europa.

La humanidad no es sólo una multitud de hombres que nacen y mueren; que constituyen naciones aisladas. Es un cuerpo orgánico que se desenvuelve, crece y se desarrolla. Si Vico le enseñó que esto puede ser conocido y expresado con una ley, Jouffroy le inculcó la ley del desarrollo y del progreso de toda la humanidad en general y de cada uno de los pueblos en particular⁸². Más todavía: el desarrollo se da pese a todo porque es *fatal* y necesario⁸³. El género humano es *solidario* en el desarrollo y no hay sima que le impida llegar a la cima. Oriente y Egipto fue su cuna; Grecia y Roma, su promisoría lozanía; Europa representa su digno estado adulto; y

América, con las victorias de la emancipación, mostrará al mundo, al universo, el mundo humano, el mundo *definitivo*. Esta última expresión cuya paternidad le obliga a recordar a Jouffroy, representa la manifestación de la culminación del linaje humano. La “impulsión progresiva de la humanidad”⁸⁴ está dada por esta fuerza en expansión que está en ella, que es su causa, su origen, y, a la vez, su destino y su fin.

Más adelante, todavía en el prefacio del *Fragmento*, Alberdi volverá a recordar a Jouffroy. Ocurre cuando señala que “todos los pueblos son llamados a un fin”. Pero antes de llegar a él, debemos descubrir la ruta, esto es, conocernos a nosotros mismos. Sólo la filosofía abrirá esa puerta y mostrará el camino. Sólo el hombre que se conoce a sí mismo sabrá conducir el timón político de los pueblos. Y aquí anota Alberdi: “*Noscete ipsum*: Dice a los pueblos la política, después que la filosofía lo dijo al hombre. *Noscete ipsum*: Dicen también la filosofía, el arte, la industria, la religión. ¿Por qué hemos entrado nosotros en estas últimas consideraciones? «Porque todo hombre, dice Jouffroy, que comprende bien su época, tiene una misión patriótica que llenar; y consiste en hacerla comprender de los demás; en calmar así el país como se ha calmado a sí mismo. Desde que se comprenden bien las circunstancias del estado en que nos encontramos, deja uno de asustarse; cuando uno cesa de asustarse, piensa en sí mismo, se forma un plan de conducta, se trabaja, se vive; mas si creéis todas las mañanas que vais a naufragar, que estáis próximos a una catástrofe, os olvidáis de vosotros mismos, os abandonáis a la marea de las circunstancias; no hay paz, trabajo, reflexión, plan de conducta, ni desarrollo de carácter; no sois sino una hoja arrastrada por el viento que sopla y pasa»”⁸⁵.

3. La idea de Progreso. Condorcet. Herder. Guizot.

La idea de progreso colmó desde muy temprano las alforjas juveniles de Alberdi. Su maestro Diego Alcorta la profesaba⁸⁶; pero es probable que la convicción estuviese ya muy arraigada con la lectura de Volney⁸⁷. No obstante ello, aparte de las influencias citadas y la de Th. Jouffroy, hubo otros poderosos motores que la impulsaron.

Por lo demás, ¿quién no compartía la idea de progreso en la Europa de la primera mitad del siglo XIX? Butilada ya la idea con anterioridad, Turgot había contribuido no poco a su estructuración y difusión. Los dos discursos como prior de la Sorbona de 1750, muestran ya la concepción de la humanidad como un ser único y total que avanza hacia su actualización permanente⁸⁸. Pero no se conformó Turgot con hallar fundamentos a sus ideas de *desarrollo* y de *progreso*. Quiso también señalar su ritmo. Al respecto, explicó las diferencias del progreso de las diferentes naciones, cuando dijo: “Sin duda el espíritu humano encierra por todas partes el principio de idénticos progresos; pero la Naturaleza, desigual en sus beneficios, ha dado a ciertos espíritus una abundancia de talentos que, a otros, en cambio, ha rehusado”⁸⁹.

Más adelante, en su *Plan de dos discursos sobre la historia universal* —obra que fue bosquejada pero no concluida— volvió sobre sus ideas ya desenvueltas. Afirma con convicción que hay un impulso que hace que “...el género humano” ... marche “siempre hacia su perfección”. “...la historia universal abarca la consideración de los progresos sucesivos del género humano...”⁹⁰. Y, en parte, concuerda también con Vico, cuando señala avances y retrocesos. “Los progresos, aunque necesarios alternan con frecuentes decadencias producidas por acontecimientos y revoluciones que vienen a interrumpirlos. Además han sido muy diferentes, según los distintos pueblos”⁹¹.

Empero es Condorcet quien describe una teoría mucho más elaborada⁹². De una manera general, puede decirse que también acepta que, a veces, ha habido obstáculos o movimientos regresivos en la marcha de la humanidad hacia el progreso, pero subraya, en forma enfática, que hay una adecuada armonía entre el progreso social y el progreso científico y moral. El progreso es

inevitable, pero requiere un esfuerzo colectivo y una educación moral e intelectual constante. Contemplada en su conjunto, la historia de la humanidad nos muestra una serie de etapas que no son sino grados del progreso de la razón. El hombre, al progresar, se emancipa de la naturaleza y de los estrechos límites de la individualidad.

Lo fundamental de su concepción de la filosofía de la historia se halla en el *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*⁹³, escrito en 1793, y que fue publicado póstumamente en 1794/5. Y, es en el estudio de la décima época de la humanidad, cuando el filósofo ilustrado incursiona sobre el *futuro* del progreso del espíritu humano, donde se perfila con más nitidez su teoría. Señala con singular convencimiento que “la perfectibilidad del hombre es indefinida”⁹⁴. Con agudeza, encuentra que la palabra “indefinida” tiene dos aspectos o, mejor, dos sentidos: a) en un caso, expresa que “esta duración media de la vida, que debe aumentar sin cesar a medida que nos adentramos en el futuro, puede experimentar unos crecimientos, de acuerdo con una ley según la cual esa duración media se acerque continuamente a una extensión ilimitada, sin poder alcanzarla jamás”; b) en otro, “de acuerdo con otra ley según la cual esa misma duración puede adquirir en la inmensidad de los siglos, una extensión mayor que cualquier determinada que le haya sido asignada como límite”⁹⁵.

Esos párrafos y otros más, aclaratorios de los conceptos que se tratan, pueden leerse en las páginas finales del *Esquisse*. Alberdi los ha conocido, pues los cita en una nota del *Fragmento* cuando expone su teoría del derecho positivo y recuerda, al mismo tiempo, fuentes tan distintas como Hegel, Guizot, Pascal y Montesquieu⁹⁶.

Con palabras propias, Alberdi caracteriza la doctrina de Condorcet como la del “progreso continuo” y lo cita así: “Existe en el orden de las cosas posibles, aun un postrer fin del cual ha querido la naturaleza que nos acerquemos sin cesar, pero al cual nos está impedido llegar jamás”⁹⁷.

Se puede apreciar aquí el don de síntesis de Alberdi que refunde en uno solo dos sentidos en que Condorcet entendía la “perfectibilidad indefinida del hombre”. Traducía las fórmulas, de notable sabor matemático, que el ilustrado pensador francés expresaba, con un simplificado y sintético párrafo. Naturalmente, no creemos que esa versión hubiese logrado la aprobación del autor. El racionalismo matemático ha desaparecido, y, en su lugar, una naturaleza menos aprehensible ensaya posibilidades inalcanzables.

Sin embargo, Condorcet no debió estremecer a Alberdi con su impacto porque cuando recuerda sus lecturas juveniles⁹⁸ no lo menciona en la larga lista.

Se sabe también que Alberdi tampoco menciona a Herder, ni lo hace en el aluvión de citas del *Fragmento*. Y ya que hacemos referencia a éste, cabe decir que es casi seguro que Alberdi lo ha conocido, como lo conociera Quiroga de la Rosa⁹⁹. Se ha dicho que Herder fue conocido en nuestro país a través de Quinet¹⁰⁰; éste sí se encontraba en la biblioteca de Alberdi cuando se hizo el inventario de sus libros, luego de su muerte¹⁰¹. Quinet es citado por éste en un artículo publicado en un diario de Montevideo cuando escribió sobre los “teoremas fundamentales del arte moderno”, al expresar que “los nombres de Fortoul, de Leroux, Beranger, de Quinet, de Mazzini, significaban el arte moderno y el progreso del mundo”¹⁰².

¿Por qué Alberdi no menciona a Herder? ¿Cuántas veces nos lo hemos preguntado? Es probable —juveniles rivalidades intelectuales— que la notoria cita de Quiroga de la Rosa haya enfriado los entusiasmos citatorios alberdianos; pero esta explicación no nos satisface por cuanto haría referencia a algo muy mezquino¹⁰³.

Pensamos que el empuje incontenible de un Herder, que disputó con Goethe —¡y con quién no!—, que tiñó a Savigny, y, por ende, a Lermnier, y que dejó en Francfort una huella indeleble, está presente en ese *derecho vivo*, que tanto celebrara Alberdi¹⁰⁴.

El léxico de Alberdi cuando escribió el título de las *Bases*, y nos habló de “la ley que preside el desarrollo de la civilización” —según nuestro parecer— está más cerca de Herder que de Condorcet. En efecto, el pensador alemán, en su monumental obra *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, escrita un decenio antes que el *Bosquejo* de Condorcet, se pregunta: “¿Cuál es la ley fundamental en que podemos observar en todos los fenómenos importantes de la historia? A mi juicio es que en ella puede desarrollarse, ya sea según la situación geográfica del lugar y sus necesidades, ya sea según las circunstancias y ocasiones de la época, ya según el carácter innato o adquirido de sus pueblos”¹⁰⁵.

Quiere decir que la idea de progreso, tan firme y persistente en los Ilustrados franceses, es también una característica de Herder. Para éste —no sólo el género humano— sino todo el universo (desde el guijarro hasta el hombre) debe ser entendido desde el punto de vista evolutivo. La historia nos muestra que las leyes evolutivas generales —según esta línea del pensamiento— explican de la mejor manera la historia humana, y, a poco que investiguemos, también todo el cosmos... hasta la misma estrella. El universo está hecho y ha marchado desenvolviéndose y evolucionando, como si fuera a ser la morada del ser humano y simplemente por esa razón. Las etapas de su desarrollo, quedan explicadas por las leyes que el intelecto humano descubre y el filósofo de la historia pone de manifiesto¹⁰⁶.

Herder profesó ideas que, *mutatis mutandi*, no serían ajenas a Condorcet ni a otros ilustrados del país galo. Ya decía que “la inteligencia y el sentir humano del hombre dependen de la educación, el lenguaje y la tradición”. “El género humano, destinado al humanismo, había de ser desde su origen una familia unida por la misma sangre y guiada por una única tradición educadora, y de esta manera se formó el conjunto tal como todavía ahora se forma la familia: ramas de un mismo tronco, renuevos de un mismo vivero de origen”¹⁰⁷.

Alberdi aceptaba la fórmula de la influencia del suelo, del clima, es decir, de las circunstancias geográficas del lugar, de las necesidades, de la época y del carácter de cada pueblo. Era a estas circunstancias a las que debían adecuarse las normas constitucionales de un país. Ésta era la realidad inmodificable e insoslayable, y a ella debía conformarse la legislación. Por eso, una constitución no puede imitarse servilmente; la nuestra no podía ser un remedo de la de los Estados Unidos, ni tampoco una copia fiel de la legislación surgida de la Revolución francesa. Ése era su concepto de la realidad. Una ley para cada país, porque no hay dos países idénticos, pero recordando que el ser humano es esencialmente igual en todas partes, y sus derechos fundamentales merecen observarse ineludiblemente. Ya Cabanis, a través de Alcorta, con la inspiración de Hipócrates, le había aleccionado en sus famosas memorias, que aún recordaría en su vejez¹⁰⁸. Las modalidades de la población, del suelo, del clima, de las latitudes y longitudes, no eran cosa nueva para él. El primer Alberdi ya conocía las ideas de Montesquieu al respecto, aunque discrepaba en parte con ellas. En suma, lo fundamental de la literatura de la época, en relación al tema, no le era ajena. De ahí, entonces, que la constitución debía adecuarse a la *realidad* de cada pueblo, conforme el lugar y el tiempo y no ser una imitación servil, como lo dice en las *Bases*¹⁰⁹. Diríamos que en la mente de Alberdi había dos realidades: una realidad, que era la Nación en germen y el desierto; la otra, era la realidad-proyecto, que había que construir, poblar, andar, caminar, navegar, trabajar. La segunda es el resultado de la transformación de la primera.

Pero, si nos preguntaran cuáles eran las genuinas ideas de Alberdi, relacionadas con la doctrina del progreso, diríamos que la respuesta no es sencilla. Creemos que la discusión teórica —en definitiva— le tenía sin cuidado, porque ni siquiera él —el hábil polemista— intentaba embanderarse. El progreso es posible y más en nuestros pueblos. Esto es lo que cuenta. Pero, ¿qué tipo de progreso? ¿Continuo, alternativo, indefinido? Eso, finalmente, ¡qué importa! Lo real es la creencia en que

nuestros pueblos de la América del Sur pueden ser y son sujetos de progreso. Sin embargo, una lectura más detenida le muestra partidario de la perfectibilidad indefinida.

Si oteamos ahora un poco más allá del *Fragmento*, tropezamos de pronto con el *Discurso* del día de la apertura del salón literario —también de 1837— y que tiene como título *Doble armonía entre el objeto de esta institución, con una exigencia de nuestro desarrollo social; y de esta exigencia, con otra general del espíritu humano*. En esta lectura no deja de advertirse la repetición de ciertas expresiones: “esta eterna impulsión de la humanidad”, “nuestra revolución es hija del desarrollo del espíritu humano”, “desenvolvimiento progresivo de la vida de la humanidad”, “el desarrollo... es el fin, la ley de toda la humanidad”, “todos los pueblos se desarrollan necesariamente”, “modo individual de progreso”, “ley universal del desenvolvimiento humano”, “ley del desenvolvimiento progresivo del espíritu humano”, etc.¹¹⁰.

Toda esta fraseología es de indudable inspiración condorcetiana y herderiana. Directa o indirecta, en lo que hace a lo segundo. Y no olvidamos tampoco, al decir esto, la cita de Jouffroy, que está en la misma página, donde nos habla del *mundo definitivo*, unido a la subyugante tentación de relacionarlo con América¹¹¹.

François Guizot no figura hoy en el *Dictionnaire des philosophes*¹¹², lo que significa que no se le considera verdaderamente un filósofo. Sin embargo, los franceses lo ven como un brillante historiador de la civilización, “celebrado por todo el siglo XIX de Goethe a Marx y de Tocqueville a Renan”, según lo califica Pierre Rosanvallon¹¹³.

Alberdi, en muchos sentidos, comparte sus ideas y, si no escribe una verdadera historia, es que todavía no la hay aquí. Por eso, ilumina una historia de futuro. Lo que la filosofía es, queda agazapada en entrelíneas; lo que brilla es el verbo describiendo a la humanidad y a cada pueblo que marchan según modalidades y ritmos que hay que pensar para encauzar las acciones en la medida que éstas puedan organizar y corregir procesos de gran significación para el uno y de menor enjundia para la otra. Y, esto, que es lo sublime para el argentino, ¿es realmente filosofía? Sin embargo, Alberdi sabe que hay una filosofía creada y cultivada por el pensamiento europeo, situación que no pretende alterar. La filosofía está escrita. Pero los pueblos marchan, se mueven, se encaminan hacia la perfección por el sendero del progreso. Francia ha emergido y se está reconstruyendo sobre las ruinas de su pasado. Los pueblos americanos deben constituirse y organizarse. Los gobernantes de Francia son filósofos o están muy cerca de ellos. Nuestros ideólogos —los maestros de Alberdi— han sido legisladores todos ellos, como Lafinur, Fernández de Agüero y Alcorta. Sobre el fervor del pensamiento se construye. ¿Que las ideas son europeas? Sí; no importa. Adoptemos y adaptemos. No imitemos ciegamente. La filosofía nos ayudará a construir. No pretendamos crear un sistema filosófico ahora; pero no olvidemos que la filosofía nos dará siempre la base para construir mejor un país. Hay ideas filosóficas maravillosas: he ahí la *idea de progreso*, creada, burilada y hecha acción, merced al tesón de los ideólogos europeos. Es una idea-fuerza que nos explica la marcha empinada de la humanidad y que tiñe la individualidad de cada pueblo, al tenor del *ahora* y el *aquí*.

Por eso, cuando Alberdi expone en el *Fragmento* su teoría del derecho positivo, le inhala la idea de perfección progresiva para explicar el acercamiento entre lo racional y lo real. La “acción compleja y lenta de todos los elementos sociales” lleva a un perfeccionamiento legal. “La perfección es el fin, la ley de la sociedad humana, pero la imperfección es la condición”. Ésta es teoría de Guizot¹¹⁴. Alberdi introduce en el *Fragmento* la idea de progreso, gracias a los razonamientos de Guizot, y sería “ligero, injusto, no aceptar esta condición”, que, en nota apoya con la doctrina del progreso continuo de Condorcet¹¹⁵. Aproximar el derecho político al derecho civil es

una primera tarea porque “es lo que no hemos hecho nosotros, que en derecho político estamos un siglo más arriba de nosotros mismos, y en derecho civil un siglo más abajo”¹¹⁶.

A los ojos de Alberdi, Guizot es un filósofo. Quizá un filósofo de la historia. En todo caso, es quien muestra cómo la filosofía especulativa se ha acercado a la filosofía práctica, a la *praxis*, al pensar para la acción, aunque sin confundirse. No obstante, sus miras están puestas en *la acción*. Hay que organizar y construir. Y no pensamos en *ismos* cuando califica esto de esta manera. No es con encasillamientos en ideas o ideologías posteriores como debemos juzgar a los hombres de ayer. Dejemos la manía argentina de querer encasillarlo todo. Tomemos a los hombres como son en su siglo y en su medio.

Sí, quizá Guizot no sea un filósofo, pero nadie puede negar el vigor de su pensamiento interpretativo de la historia. Entre 1828 y 1830 aparecieron por primera vez las lecciones que titulara *Historia de la civilización en Europa*, donde se propuso diseñar “los caracteres y los progresos de la civilización europea”¹¹⁷. Sus tesis fundamentales se basan en que la civilización es un hecho universal y que la humanidad tiene un común destino, tesis muy próximas, por cierto, a Th. Jouffroy. De ahí infiere que la *idea de progreso*, de *desarrollo*, es la idea motora fundamental, contenida en el vocablo civilización. Europa se encuentra en estado de progresión continua en los últimos quince siglos, en los cuales es dable advertir que el progreso se da en todas las direcciones y es casi indefinido. También advertimos, al estudiar los procesos históricos, que hay un mundo de pensamiento y un mundo de acción, enmarcados en un plan de la Providencia. Para descifrar todo esto es inevitable acudir a la ciencia filosófica, razón por la cual existe una inevitable alianza entre la filosofía y la historia. Es preciso escudriñar en el seno de cada sociedad concreta y ahí descubrimos que cada época siempre tiene inexorablemente, en el seno de la sociedad, cierto número de ideas bastante extensas y comunes que le impulsan en el perfeccionamiento del orden social. Y, más profundamente aún, encontramos también, no sólo el desarrollo de la humanidad, de la sociedad, sino del hombre, todo según el plan de la Providencia. La historia de la humanidad, en síntesis, no es sino la historia del progreso, del desarrollo del espíritu humano, de sus insurrecciones y de su emancipación.

Todas estas ideas son propias de Guizot. Alberdi las comparte. Creemos que las leyó directamente de primera mano del francés. En todo caso, la filosofía es la aliada de la historia. Quizá sea sólo ciencia auxiliar en el menester de estas interpretaciones, pero está ahí; es importante e imprescindible. La filosofía especulativa, puramente especulativa, es —se diría— labor de otros. Quien piensa para la acción no crea los bloques; a lo sumo, los extrae de la cantera, los burila, los pule y los condiciona para el nuevo edificio, *ahora y aquí*. Quien piensa para la acción no se propone crear o construir sistemas filosóficos; los adapta para constituir y organizar los pueblos que siguen la marcha de la humanidad en un tiempo y lugar determinados.

Por lo demás, Guizot es recordado varias veces por Alberdi. En el texto del *Fragmento*, al tratar de la *soberanía*, lo hace cuando dice que “el progreso de la luz pública, es también el progreso de la libertad pública, porque ser libre, como lo han dicho Constant y Guizot, es tener parte en el gobierno”¹¹⁸. Luego, en el capítulo de la *sanción* en el derecho, funda la teoría al afirmar que ésta (la sanción) es el “sistema entero de las leyes de un pueblo”. La sanción va dirigida, en nombre de la civilización, a mejorar al hombre, y procura “el desarrollo de sus facultades y todo el sistema social”. Vale la pena citar el párrafo: “Sanciona el derecho: 1º) desarrollando la inteligencia humana por la filosofía, la religión, el arte; 2º) desarrollando la actividad humana por la industria, la economía política; 3º) desarrollando la libertad humana por una sana y vigorosa política. Tal es el triple pie de una sanción radical: la luz, la moral, la abundancia pública”. Guizot figura aquí como criminalista, junto con otros publicistas, desarrollando la doctrina de Becaría¹¹⁹. Por último, en las notas finales, más precisamente en la nota 2¹²⁰, cuando hace un *excursus* sobre las necesidades del estudio de la filosofía, de la historia y la alta literatura. Ahí ubica a Guizot como

historiador, afirmando que con Cousin y Royer-Collard en filosofía y Villemain en literatura fueron grandes cabezas que tuvieron la mala fortuna de vivir en una época insignificante¹²¹. En la misma página, renglones después, vuelve sobre ellos para referirse a las doctrinas de Guizot surgidas — dice— como legítimos partos de la carta de 1814. Hay, pues, un duro calificativo político, que debe compartir con el filósofo Cousin y el literato Villemain.

Y, para concluir, en la misma nota, pone de relieve que Guizot comenzó su carrera política, “bajo los auspicios del abate de Montesquieu, sirviendo al restablecimiento de la casa de Borbón”. Recuerda que, luego, “se hace liberal en 1820 y en 1830 fue llamado al poder en el manejo de un orden que no comprendía porque sin la legitimidad tradicional, no hay gobierno para Guizot; y como el de Julio es esencialmente popular, no lo entiende”. Tilda a todas sus teorías políticas, históricas y filosóficas, teñidas por “el espíritu de transacción, de amalgama, que es el alma de la Restauración”. Añade que “habiendo el siglo XIX proseguido la marcha representativa, pura, sin mezcla, sin eclecticismo, Guizot como Cousin, como Royer-Collard, ha quedado a un lado, con la legitimidad, base de toda su ciencia”.

En esa página Alberdi escribe seis veces el nombre de Guizot. Pareciera obsesionado con él. Para confirmar esto, escribe todavía en nota (es una nota de nota): “Hoy ha vuelto Guizot al Ministerio; pero esto no indica sino que ya el Ministerio y la Francia no piensan de un mismo modo. Ha vuelto el doctrinarismo al poder, pero el mes de julio no se ha borrado del calendario y volverá también... La Francia volverá a tener tres días de *conclusiones públicas* con la escuela de Guizot, y de esta vez, puede ser que el doctrinarismo se calle para siempre”¹²². Al leer esta descarnada crítica severa se diría que Alberdi no comparte las ideas fundamentales de Guizot. Sin embargo, se ha visto que tienen puntos de vista comunes. Mencionaremos los más importantes: la civilización es un hecho universal, significa progreso y configura el destino humano¹²³; el plan de la Providencia¹²⁴; el progreso y desarrollo del espíritu humano¹²⁵; la alianza de la filosofía y de la historia¹²⁶; el mundo de pensamiento y acción¹²⁷; el desarrollo del hombre¹²⁸; la influencia del clima en cada pueblo¹²⁹; la originalidad de cada nación y el conjunto de ideas básicas, extensas y comunes al cual adhieren los hombres que constituyen cada sociedad¹³⁰. Y esto no parece poco¹³¹.

Por lo demás, pese a su terco conservadorismo, Guizot no se desempeñó tan mal a partir de 1830, acompañando al rey Luis Felipe. Hay historiadores que titulan su gestión como “el progreso en el orden”¹³².

Estamos convencido que para entender la crítica de Alberdi sobre el doctrinarismo de Guizot hay que conocer algo de la biografía de éste. El político e historiador francés era de origen protestante y había ocupado el cargo de secretario general del Ministerio del Interior en el primer gobierno de Luis XVIII. Fue luego miembro del Consejo de Estado en 1816. Su partido se llamó de los *doctrinarios* (eran, en realidad, liberales moderados que se situaban entre los republicanos extremistas y la reacción legitimista de derecho). Se hizo opositor desde 1821, perdió su cátedra en 1825 y fue adversario del gobierno de Carlos X. Cuando Luis Felipe, en julio de 1830, inauguró la monarquía burguesa, Guizot va al ministerio (Instrucción Pública, primero y del Interior, después). Su política fue muy conservadora. Su carrera termina con la revolución de 1848. Escribía en *Le Globe*, cuyos artículos pudieron ser leídos por Alberdi. De sus obras que fueron conocidas, o pudieron ser conocidas por Alberdi, cabe mencionar: *Historia de la revolución en Inglaterra*, 1826/27; *Historia de la civilización en Europa*, 1830; e *Historia de la civilización en Francia*, 1829/32.

4. La doctrina de la perfectibilidad indefinida. Pierre Leroux.

Antes de ahora hemos afirmado que Alberdi no se preocupó tanto por las modalidades del progreso, sino más bien por la idea en sí misma del progreso.

Le interesan más las raíces de la idea de progreso que las calificaciones con que los filósofos adornan la idea. Los adjetivos parecerían como muy secundarios y todos le entusiasman de una u otra manera, pero ¿por cuál se decide?

Hay, sin embargo, una clave. Creemos que Alberdi —de tener que elegir— se habría inclinado por la doctrina de la perfectibilidad indefinida de Pierre Leroux. Los tramos finales del *Fragmento* y sus notas así lo demuestran.

No podemos silenciar una recomendación que Alberdi hace en una nota a las notas del *Fragmento*, donde nos remite a una ojeada sintética de un trabajo de Pierre Leroux inserto en la *Revista de Ambos Mundos*, del 1º de diciembre de 1835¹³³. Es muy difícil conocer hasta qué punto Alberdi conoció el pensamiento del autor. Pero nos vemos en la obligación de comentarlo aquí por la postura afín que tiene con la idea de progreso, que define como *perfectibilidad*. Su doctrina, pues, fue la de la perfectibilidad de la naturaleza humana y de la sociedad¹³⁴.

Y la perfectibilidad indefinida de nuestra naturaleza está expuesta por Alberdi en el desarrollo de la nota 3 del *Fragmento* cuando dice: “Es menester conocer las variedades de la humanidad, pero también es menester conocer sus semejanzas; porque las tiene sin duda. Y a no tenerlas, las leyes positivas de los romanos no habrían merecido la permanencia y universalidad de que gozan por todo el mundo, desde más de veinte siglos”. “Estas semejanzas constitucionales de la humanidad, se multiplican de día en día, merced a la *perfectibilidad indefinida de nuestra naturaleza* (el subrayado es nuestro). Creciendo incesantemente la intimidad de las naciones por la paz, la guerra, el comercio, llegará un día en que se deje ver un mismo espíritu dominando la sociedad entera de los pueblos de la tierra...”¹³⁵.

Alberdi, en este preciso punto, no menciona a Leroux —si bien lo había hecho en la página anterior— pero el eco del pensador francés resuena muy fuertemente en esos renglones. Igual cosa había ocurrido al discurrir sobre la Filosofía del Derecho, al afirmar que “la doctrina de la perfectibilidad es la conciencia de la filosofía”¹³⁶.

Esta verdadera sentencia es propia de su estilo, realmente sintético y arrebatador. La formula al hacer un balance de la filosofía moderna, con la aparición del racionalismo y el método experimental, con sus vicios y virtudes. Esa página es típica del genio alberdiano, que analiza, sintetiza y juzga. Es realmente un hallazgo el decir que la conciencia de la filosofía está en la perfectibilidad del espíritu humano.

Y cuando cita el *E pure si muove* de Galileo, concluye con palabras más que apasionadas, fruto de esa convicción que P. Leroux y otros le insuflaron: “Sí: la tierra se mueve, y esto quería decir también que la humanidad se ponía en marcha; y en efecto, desde aquella época, el género humano recomienza una era progresiva que hoy le vemos correr, y de la cual, no obstante todas las pausas, los retrocesos transitorios, las desviaciones, ella no retrocederá jamás. Así lo quiera Dios...!!!”¹³⁷.

5. El espiritualismo. Cousin.

Es probable que Alberdi haya tomado contacto con el pensamiento de Víctor Cousin (1792-1867) al traducirse en Buenos Aires la primera lección del *Curso de la historia de la filosofía* realizada por J. T. Guido y Alfredo G. Bellemare, en 1834. Quizá aún antes porque por las citas hechas en las notas de las páginas 216 y 243 del *Fragmento*, es evidente que leyó el *Cours de* 1828/29 directamente en francés¹³⁸.

En el *Fragmento* lo menciona varias veces. Primero lo hace en el Prefacio cuando explica la relación entre la filosofía, el derecho y las leyes, en cuya ocasión expone una opinión concordante también con Vico, aunque hace constar que se apoya en Cousin¹³⁹. En segundo lugar, vuelve a

recordarlo cuando, al explicar su teoría del derecho natural, pone énfasis en el fundamento moral del derecho¹⁴⁰. En tercer lugar, al estudiar los principios de la naturaleza humana adjudica a Cousin la deducción del *yo*, de la sola libertad. Se permite criticarle siguiendo a Lerminier¹⁴¹. En cuarto lugar, al tratar del Derecho Positivo sostiene que no es la única misión del Estado, como “quiere Cousin”¹⁴². Más adelante, advierte que el Estado no limita la libertad, sino que la desarrolla y la afianza, y se remite a la citada primera lección de Cousin¹⁴³. Cuando expone la teoría de la jurisprudencia, en sexto lugar, hace una dura crítica a Cousin, pues éste había sostenido que sabía el día y la hora en que había nacido Descartes. Ello —como se dijo más arriba— le mueve a condenar esa afirmación, pues el sentimiento de la filosofía moderna —según Alberdi— se remonta a Galileo. Por último, en cuestiones de Filosofía general y de filosofía política, de una u otra manera, también se remite a Cousin¹⁴⁴.

Es evidente que Alberdi no es un devoto de Cousin, aunque en algunos puntos importantes, no deja de concordar con él; no obstante procura mantener la independencia de su juicio, cuidando de mostrar que el pensamiento ecléctico no le subyuga.

Pero Víctor Cousin fue el maestro de una época en Francia y dejó huellas profundas con su copioso conocimiento de la filosofía de allende las fronteras. Cousin, más allá de Cousin, es en algún sentido también la filosofía escocesa y, en otro, el pensamiento alemán.

El perfil de Cousin no podía menos que sugestionar —sin atraparle del todo— a Alberdi. La famosa Escuela Normal le cuenta entre sus maestros desde 1810 y la Sorbona desde 1815. Es continuador de Royer-Collard y le seguirá Th. Jouffroy. En la Sorbona se codea con Guizot y Villemain. Viaja a Alemania y Hegel le honra con su amistad. En París el Consejo de Estado y el de Instrucción Pública le cuentan entre sus miembros. Par de Francia y Ministro de Instrucción Pública en 1840, ascenderá hasta el golpe de estado de 1852. La enseñanza de la filosofía, durante un largo período fue regida por sus ideas y los liceos franceses recogieron su influencia.

Si le concedemos aquí este espacio es porque, entre otras cosas, Cousin pasa por ser el fundador de los estudios de filosofía de la historia en Francia, y el hecho de hacer conocer el pensamiento alemán en su país, influirá notoriamente en los historiadores románticos. ¿Acaso, no se murmura que Michelet conoció a Vico por su intermedio? De ahí su repercusión temprana en el Plata y el intento de traducción de una de sus obras, el famoso *Curso*. Llegamos a la época en que Alberdi escribe el *Fragmento*.

Y, por sobre todo, hay una coincidencia fundamental, vertebral, entre el pensamiento de Cousin y el de Alberdi. En ambos brilla un inapagable *espiritualismo*. Cousin, que se había formado en las riberas abruptas del liderazgo condillaquiano y había frecuentado el pensamiento ideológico, fue llevado por Royer-Collard a las profundas aguas que manaban del fino espiritualismo de la filosofía escocesa. Su eclecticismo tiene una raíz cuyo fin es el de interpretar la filosofía de la historia, raíz que no se concibe sino desde un ángulo espiritualista. Y el espíritu humano, desde cuyo fondo todo debe ser interpretado, tiene parentesco estrecho en este momento histórico con la teoría del progreso.

Pero para esta marcha hace falta un método. El método histórico se revela adecuado en cuanto permanece ligado al método psicológico, pues la historia no existiría sin la naturaleza humana. La filosofía será así el resultado de una meditación sobre el hombre mismo, sobre su ser y su destino.

Esa filosofía, esa nueva filosofía, que rezuma un trasfondo espiritualista hunde sus raíces en un equilibrio que proviene del mismo Descartes, enriquecido por el análisis de las facultades humanas, fundado en la experiencia (filosofía escocesa) y el apriorismo apuntado por la filosofía alemana.

Cousin, quizá no fue comprendido en su plenitud por Alberdi cuando éste le discute la hora del nacimiento de la filosofía moderna¹⁴⁵. Es probable que el pensador argentino no haya podido valorar el esfuerzo integrador de Cousin, ni el nudo histórico que éste trataba de superar. Sin embargo, Alberdi no pudo dejar de hacerse eco de los escoceses. De ahí que cite a Reid y a Stewart¹⁴⁶, cita con la cual pretende fundamentar que “la filosofía... no es la ideología de Condillac, ni la psicología

experimental de Reid o Stewart”. Sobre la base del juicio que se expresa en la *Revista Enciclopédica* del año 1833, Alberdi afirma que “desde 1789 la verdadera filosofía no ha existido propiamente en Francia, hasta 1830”¹⁴⁷. En esto recuerda las enseñanzas de Lafinur y Alcorta: desde 1789 a 1830 “la filosofía del siglo XVIII” puso “en acción las ideas”¹⁴⁸. En ese período, pues, no tuvo nada de original. Napoleón proscribió a la filosofía del gobierno que, desde entonces, quedó relegada “al recinto oscuro de la psicología, del método, de la análisis de las facultades del alma”¹⁴⁹.

En lo que va dicho por Alberdi hay un juicio demasiado severo para los escoceses. Reid y Stewart habrían, según él, relegado a la filosofía a un recinto oscuro: “la psicología, el método, las facultades del alma”. Repetimos la condena para meditarla más hondamente. De cualquier manera, no deja de asombrar el atrevimiento del tucumano. Pero, sea lo que fuere, tenemos aquí, en el Plata, en el año 1836, este juicio sobre la filosofía escocesa.

Por eso, haremos ahora una incursión para mostrar muy brevemente qué era ella y quiénes sus cultores.

Cousin y Jouffroy conocieron a los escoceses y los gustaron. Dicho de otra manera, los pensadores escoceses penetraron en Francia con ellos. Royer-Collard, hacia 1811/13, pasó por ser el introductor de esa corriente de pensamiento; su objeto era combatir el “sensualismo” de Condillac y sus seguidores. Sin embargo, nuevos estudios muestran un origen anterior¹⁵⁰. Además, la perspectiva de Cousin traía consigo la necesidad de permanecer fiel al racionalismo cartesiano, despojándolo del cargado empirismo que Hume y Condillac le habían endosado con posterioridad.

La tarea restauradora del cartesianismo se hacía menos ardua con la ayuda de los escoceses; éstos podían ayudar a reconstruir el sistema del autor de la duda metódica. Y, así, Cousin se arrojó a Hutcheson, Adam Smith, Thomas Reid y Stewart.

Francis Hutcheson (1694-1747) fue un irlandés que, radicado en Glasgow, ocupó la cátedra de filosofía moral de la universidad. Tanto su moral como su estética son subjetivistas¹⁵¹. Se le considera uno de los principales “representantes de la *escuela del sentido moral*”. El sentido moral —no obstante haber sido influido por Locke— no es una idea innata, pero —no es un juego de palabras— es “innato”. Se adquieren, sí, por la experiencia, las calidades morales y mediante ellas las aplicamos en la realidad cotidiana.

De tal forma el sentido moral se constituye en la fuente de nuestra conciencia moral. En el ejercicio de nuestro sentido moral forjamos el hontanar de nuestra conciencia moral que aprende a distinguir las acciones moralmente buenas de las malas y nos impele a aprobar las primeras y a rechazar las segundas.

Cultivado el sentido moral logramos la virtud que se manifiesta en la benevolencia con que actuamos en función de los demás. La felicidad se logra cuando la benevolencia, que anida en el corazón de los hombres, proporciona el bien de la felicidad.

La cátedra de filosofía moral de Glasgow tuvo, en el mismo siglo, pero un poco más tarde (1764-1780), como profesor a Thomas Reid (1710-1796), el fundador de la “Escuela escocesa” del sentido común. Reid había estudiado teología en Aberdeen y se había ordenado como ministro de la iglesia presbiteriana. En 1758 había fundado la “Aberdeen Philosophical Society” —pues antes de ser profesor en Glasgow, lo había sido en Aberdeen— y presentó en ella una serie de comunicaciones que fueron el origen de la filosofía del “sentido común”. Thomas Reid, siguiendo una tradición escocesa —quizás con reminiscencias de Hutcheson, que tenía profundas convicciones morales— quiso hallar una salida epistemológica a la teoría de las ideas desarrolladas hasta la exageración por Hume (fallecido en 1776). Con Hume, tanto la substancia, la substancia individual (el yo), como la causalidad, se habían desmoronado y no podían servir de base a ningún sistema.

La base de la filosofía de Reid es el *sentido*. No será el mero sentido moral de Hutcheson, pero sí el sentido común. No es éste tampoco cualquier sentido común vulgar. Requiere cierta perspicacia intelectual para ser captado, pero es patrimonio de todos los hombres. El sentido común

nos ayuda —según Reid— a lograr los juicios naturales y los principios del conocimiento. En una segunda profundización, analizando los juicios, obtenemos las ideas.

Se ha dicho y repetido que en Reid el sentido común constituye la base del conocimiento. Y, como vemos, leyendo a Hutcheson y a Reid, encontramos un vocablo común: *sentido*. Sentido moral, en el primero; sentido común en el segundo. En éste encontramos tal vez un más profundo significado en el término *sentido*, aunque quizá inspirado en aquél. Por eso, decía que “hay un cierto grado de *sentido* que resulta necesario para convertirnos en seres capaces de leyes y de gobierno propio”. Aquí está la base de la *Common sense philosophy* (*On the Intellectual Powers of Man*, 1785).

Los principios del sentido común implican: a) verdades necesarias (principios lógicos, matemáticos, metafísicos y morales); b) verdades contingentes (existencia de las cosas y regularidad de la naturaleza).

Las principales obras de Reid fueron: *Inquiry into the Human Mind on the Principles of common sense*, 1764; *On the Intellectual Powers of Man*, 1785; y *On the Active Powers of Man*, 1788. Estas obras fueron editadas por su discípulo Dugald Stewart en 1804. Th. Jouffroy se encargó de traducirlas al francés entre 1828 y 1836.

Luego de Reid, la jefatura de la escuela escocesa pasó a Dugald Stewart (1753-1828). Éste insistió en un aspecto importante: afirmó que los principios del sentido común son “leyes de creencia” (*laws of belief*), es decir, los principios que nos da el sentido común son creíbles. Las verdades evidentes se muestran por dicho sentido, ya que no pueden demostrarse.

De las varias obras de Stewart, Th. Jouffroy tradujo al francés los *Elements of the Philosophy of the Human Mind* (1792), con el título de *Philosophie de l'esprit*. Además, el mismo Jouffroy tradujo *Outlines of Moral Philosophy* (1793) en 1826, con el título de *Esquisses de philosophie morale*.

En suma, toda esta corriente de la escuela escocesa influyó en Francia, especialmente, a través de Royer-Collard, Cousin y Jouffroy. Ello contribuyó a teñir el pensamiento de éstos con un matiz realista y espiritualista a la vez.

Y uno se pregunta, una y otra vez, hasta qué punto pudo captar Alberdi la postura ecléctica de Víctor Cousin. Porque éste se propuso —lo recordamos de nuevo— superar el *cul de sac* en que estaba la filosofía después de Hume. Su eclecticismo, pareciera, devino por la propia naturaleza de las cosas históricas. Por una parte, intuyó que con la escuela escocesa se podía avanzar por sobre las dificultades que Hume no había podido aventar; por la otra, el racionalismo de Kant y sus epígonos (Fichte, Schelling y Hegel) impulsaban soluciones que permitían restituir a la ciencia en general y a la ciencia filosófica en particular su debida jerarquía. Y más todavía: todo ello, por añadidura, dejaba en buena situación al racionalismo cartesiano, cuyo estandarte ansiaba restaurar para mayor confort y predicamento del pensamiento galo.

Sin embargo, Alberdi no es generoso con Víctor Cousin. Ni siquiera piadoso. Salvo el espiritualismo, que tiñe todo el pensamiento del que fuera Rector de la Sorbona, poco queda de Cousin en Alberdi. Hasta le hace reproches. Por ejemplo, cuando se refiere a la relación del Estado y el derecho, el pensador francés dice que si bien “pudo ser... la misión originaria del estado”, hoy es “la garantía, la iniciativa y cooperación a la común felicidad por otros medios que da el derecho”¹⁵². No acepta tampoco Alberdi que el *yo* sea deducido de la sola libertad y quede identificado con ella¹⁵³. Naturalmente, no todas las críticas han sido concebidas por él; en este último caso, sin ir más lejos, reconoce que es Lerminier quien ha formulado el reparo, ya que “la individualidad está en todo hombre; en la razón, en la sensibilidad, en la voluntad, etc.”.

Pero queremos destacar un punto importante en el que se muestra muy de acuerdo con Cousin. Cuando éste afirma que “el hombre entrando bajo la ley social, no sacrifica un ápice su libertad: abdica de toda su licencia, por afianzar su libertad”. Y, en nota, citando expresamente a Cousin, recuerda que “el Estado no limita, pues, la libertad, como se dice; la desarrolla y afianza”¹⁵⁴.

Ese párrafo se halla subrayado en la traducción que se había hecho en Buenos Aires en 1834 de la primera lección del *Curso de la Historia de la Filosofía*, dictado en 1828. Además, se halla inserto como formando parte de la premisa que “la justicia constituida es el Estado” y se halla fundamentado en que “en la sociedad primitiva todos los hombres son necesariamente desiguales, por sus necesidades, sentimientos, facultades físicas, intelectuales y morales; pero ante el Estado, que no considera a los hombres sino como a individuos, como a seres libres, todos los hombres son iguales, disfrutando todos de igual suma de libertad; y siendo ésta el tipo único, la medida única de la igualdad, que sin ella no es más que una apariencia, es decir, una diversidad de lo real. La igualdad, atributo fundamental de la libertad, forma, pues, unida a esta misma libertad, la base del orden legal, y de este mundo político; que en las relaciones de los hombres entre sí, es una creación del genio del hombre aun más maravillosa que el mundo actual de la industria, relativamente al mundo primitivo de la naturaleza”.

Las loas a la igualdad, formuladas por Cousin, expresan su pensamiento que “va más allá de la época de la Restauración y es un elemento fermentativo de las ideas liberales de la Revolución de Julio y el gobierno de Luis Felipe”¹⁵⁵.

De cualquier manera, Alberdi criticando o adhiriendo a Cousin, se muestra proclive a su lectura y se advierte que le resulta agradable comentar su pensamiento, no importa cuál sea su signo.

6. El matiz cristiano. Pascal.

Blas Pascal (1623-62) es un viejo conocido de Alberdi. Y conocido y no olvidado en toda su vida. Ya le conoce cuando escribe la *Memoria descriptiva sobre Tucumán*¹⁵⁶. La cita que ahí hace es hasta cierto punto intrascendente si no sirviera para poner de relieve su profunda creencia en la Divinidad. Y cuando lo vuelve a hacer en el *Fragmento*, en el Prefacio, lo encolumna, como es su estilo vehemente, con un conjunto de hombres ilustres del más diverso género, para argumentar a propósito de la juventud, de sus méritos y derechos¹⁵⁷.

Más adelante, al tratar del fundamento moral del derecho, halla que Pascal ha inspirado a Th. Jouffroy y se remite a las “páginas fecundas” de los *Pensamientos*. Los temas se hacen de más en más profundos: la inmutabilidad del derecho natural y la relatividad del derecho positivo. Y sobre todo esto ha meditado Pascal. De ninguna manera lo olvida Alberdi¹⁵⁸.

En lo que más interesa aquí, Pascal contribuye no poco a la filosofía de la historia en Alberdi. Se está tentado de decir que le influye puntualmente. Pero una lectura más profunda nos hace cambiar de opinión. Sabemos que la concepción de la humanidad como un todo, ya presente en la mente de Alberdi en virtud de las ideas de Condorcet, que, a su vez, era deudor de Volney y de Turgot, aparece clara, al reflexionar sobre la historia y la historia del derecho. En una bella imagen se representa a la historia como si fuera un gran espejo cóncavo “que refleja el género humano del tamaño de *un solo y mismo hombre que subsiste siempre, y que aprende continuamente*”¹⁵⁹. Aquí anota su deuda con Pascal, pues éste se aplica a revelar el aspecto de la educación permanente: la continuidad de la educación en el proceso progresivo de la humanidad. Estos calificativos son caros a Alberdi, ya que, como se vio, son subrayados también al ser tomados de Condorcet¹⁶⁰ y son aplicados a la doctrina general del progreso. Diríase que *la perfectibilidad y la continuidad permanentes* son dos matrices calificantes de la idea del progreso en el conjunto de las ideas recibidas por Alberdi.

Pero Pascal le está influyendo no sólo puntualmente sino que lo hace de manera sostenida. Siempre. Aparte de lo dicho, le recuerda al tratar de la libertad filosófica¹⁶¹, al relacionar el

pensamiento con la moral¹⁶², al compararle con Sócrates y Platón¹⁶³, al relacionar al *miembro pensante*, el hombre colectivo, social, con la *humanidad*¹⁶⁴.

Alberdi culmina, así, una filosofía de la historia en la cual se configura una concepción de la humanidad colocada en la vía de la doctrina del progreso. Más tarde, aplicará estas convicciones en su proyecto constitucional.

Le debe, sin ninguna duda, a Pascal un teísmo de alto vuelo. La humanidad, ese gigante que avanza, persigue un fin. ¿Cuál? Su desarrollo. Desarrollo que logra progresando en el orden de la inteligencia, de la moral y de la libertad. El progreso se revela en el logro de su propia esencia. En ser más humana, más inteligente, más libre. De ahí se desprende que el hombre haya sido hecho a semejanza de Dios. En consecuencia, en su desarrollo progresivo, la humanidad se “aproxima a la divinidad”.

Hay, pues, una ley suprema del desarrollo, que es sagrada e intrínsecamente religiosa.

Ese espíritu cristiano contenido en la ley suprema del desarrollo anidó siempre en el corazón de Alberdi. En cierta manera corona su concepción filosófica de la historia.

CAPÍTULO CUARTO

LA MISIÓN DE LA FILOSOFÍA EN ALBERDI. EL QUINTO PODER CONSTITUCIONAL.

Alberdi había escrito el *Fragmento Preliminar al Estudio del Derecho* y había fechado su conclusión el 5 de enero de 1837. A mediados de ese mismo año pronunció su Discurso en la apertura del Salón Literario, discurso que titulara *Doble armonía entre el objeto de esta Institución con una exigencia de nuestro desarrollo social; y de esta exigencia, con otra general del espíritu humano*. Pero los aires porteños no eran propicios para las actividades del grupo que conformaba con Echeverría, Gutiérrez y Sastre; el Salón tuvo que cerrar y, al año siguiente, es decir, en 1838, emigró a la Banda Oriental. El mismo nos cuenta en su *Autobiografía*¹, que, al alejarse el barco de la costa, arrojó la escarapela punzó al agua. Ese gesto implicaba toda una actitud adversa a Rosas que se manifestaría otra vez en Montevideo a través de sus escritos periodísticos.

Los artículos publicados en *El Nacional* de Montevideo a partir del 28 de diciembre de 1838, fueron recogidos en los *Escritos Póstumos* por su editor Francisco Cruz². Es allí donde la pluma se torna combativa, a veces muy ácida. La imagen de Rosas adquiere tintes sombríos. Pero, en alguna ocasión, siempre motivado por la polémica, se advierte que hay otros destinatarios de sus críticas y que los temas filosóficos no le son ajenos.

Esta vez unos exámenes sirvieron de excusa para la incursión en las aguas del pensamiento puro. Solamente que el pensamiento puro no lo fue tanto para Alberdi, ya que se trató, más que del pensamiento mismo, de la enseñanza de la Filosofía. En efecto, cuenta Alberdi que había presenciado los exámenes de matemáticas y filosofía de los alumnos de la Universidad. Después de elogiar a la juventud “fuerte y bella”, se lanza a considerar la situación de la patria. Opina que, con la independencia, en la hora de la espada se había cumplido una etapa, pero en el orden de las ideas “hemos vagado sin guías en los desiertos de nuestra existencia republicana”. En nuestros pueblos se ha dado antes la acción y, luego, el pensamiento, lo que, evidentemente, no es lo ideal. Pero, sea lo que fuere, “la época de la acción ha concluido; hemos entrado a la época del pensamiento”. La patria tiene ahora necesidades, necesidades absolutas, que no fueron aun cumplimentadas. Corresponde a la juventud satisfacerlas y estar preparada para esa labor³.

Lamentablemente no es con el texto de Tracy como se logrará preparar a la juventud para operar la satisfacción de las necesidades de la época. Según Alberdi, el profesor de Filosofía, al indicar el texto del ideólogo francés, ha equivocado el camino, enseñando una materia de manera desactualizada. Sostiene que, en el siglo, la Filosofía tiene una misión, misión que debe emprenderse a través de la juventud de la república.

Y, concretamente, señala: “la filosofía del señor de Tracy, como la de Helvetio, Locke, Condillac, etc., etc., ha producido ya cuanto se le podía exigir”⁴.

Los pensadores mencionados fueron hijos de una revolución, revolución que surgió del espíritu revolucionario del siglo XVIII, y ahora sus ideas están en nosotros de manera natural. Las necesidades de ese siglo, que, como insiste Alberdi, fue furiosamente revolucionario, estaban dirigidas a destruir regímenes caducos. Esa obra ya está hecha. Hoy, en nuestra época, en nuestro siglo, necesitamos construir y, para ello, debemos recibir la enseñanza de una ciencia que nos permita hacerlo. Así como el siglo XVIII fue un siglo imbuido del espíritu analítico, las repúblicas nacientes necesitan de una filosofía, cuyo espíritu sintético, propio del siglo XIX, les faculte para la empresa que tienen por delante. El “espíritu sintético” es el espíritu que debe ser profesado “como norma infalible de sus pensamientos futuros”.

El primer artículo finaliza con una parrafada no exenta de retórica. Así brega por “una filosofía que derrame en el corazón, el amor por la construcción, que acerque y fraternice a los hombres todos, que no excluya por preocupación o espíritu de sistema, los elementos que bien empleados, podrían ser buenos, a nuestro juicio, ser preferida a la profesada por Mr. Tracy”⁵.

A esta altura, queremos subrayar algunos aspectos. Alberdi ha madurado, después de haber escrito el *Fragmento*. Si bien podía colegirse que Destutt de Tracy no le seducía, por ciertos juicios ya anticipados, ahora se da un pensamiento expresamente manifestado. Tracy, Helvetio, Locke, Condillac, etc., son pensadores que han quedado definitivamente atrás. Han sido superados por una nueva generación, y, más que eso, por un nuevo siglo, cuya preocupación esencial es otra. El ciclo francés, que va desde 1789 a 1830, ha producido una nueva actitud en los intelectuales. Una nueva sensibilidad ha permitido orientar la misión de la Filosofía en otro sentido. Además —concluye— como natural consecuencia, el método que se preconiza para esta época, es el método sintético⁶. Pareciera percibirse claramente que los nuevos filósofos que se consolidan en este horizonte alberdiano son, especialmente, Leroux, Lamennais, Jouffroy. Veremos luego si esto es así.

El profesor montevideano de Filosofía, adicto al pensamiento del ideólogo Destutt de Tracy, se dio por aludido. Se desprende ello del segundo artículo que Alberdi dedica al tema. Más aún: ahora éste va con nombre y apellido, pues se dirige expresamente al profesor de filosofía don Salvador Ruano, quien le habría solicitado a su crítico que exponga en “estilo preciso” los argumentos que avalan su postura.

Alberdi, por cierto, no se hace rogar. En forma más extensa, más contundente, salta al ruedo con singular satisfacción. Se diría que era lo que esperaba.

Enfáticamente expresa que la filosofía de Tracy es el “postrer corolario” de la filosofía de Cabanis, Helvecio, Locke y Condillac; es una filosofía del pasado que ha cumplido “gloriosamente su misión crítica”. En el siglo XVIII, valiéndose del método analítico, ha efectuado la descomposición, la destrucción y la revolución requerida. Hoy hay que construir y eso no se puede hacer, según Alberdi, con la filosofía de Tracy. El siglo XIX requiere una filosofía, cuya misión sea de “reconstrucción, de recomposición, de síntesis, de generación, de organización, de paz, en una palabra, de asociación, quiere también una filosofía adecuada y propia, que no reproduzca la filosofía del siglo precedente, cuya última palabra es la doctrina de Mr. Tracy”⁷.

Anota también Alberdi que el momento actual no es para filosofar; es un momento de “política y libertad”. A la gente —asegura— no le interesa estrictamente el tema filosófico ni el “ideológico”; quiere saber el día en que caerá Rosas. No obstante ello, pareciera que Alberdi no puede dejar de incursionar por la filosofía. Dice que no argumentará pero tratará de responder utilizando el “estilo que ha salido de las escuelas contemporáneas de Joffroy, Cousin, Lermnier, Lerrouse (*sic*)”.

Y, aquí, en este punto, Alberdi nos enuncia una serie de conceptos que abonan su concepción actualizada de la filosofía. La filosofía “es una en todos los tiempos y países”, pues “la verdad es una en todos los instantes y en todos los lugares”. Sin embargo, cada siglo tiene su filosofía; la filosofía del siglo XIX no es la filosofía del siglo XVIII. Los intereses, las ideas, las cuestiones, las tareas, los fines perseguidos, son distintos. Cada momento y cada lugar tiene sus fines exclusivos y propios y ello da el color peculiar a la filosofía de cada siglo. Y cada investigación singular, que importa a un lugar y a un momento determinados, tiene también un método particular, que “es el que conviene a la verdad en investigación”.

La “ideología”, la ciencia de las ideas, la filosofía profesada por los filósofos llamados “ideólogos”, no es “la” filosofía, no es “toda” la filosofía, sino una parte de ella, cultivada en un lugar y en un período determinados. “La” filosofía —y en este preciso lugar Alberdi la define— “es la ciencia de la verdad en general, de la razón de ser de todas las cosas, de la vida fenomenal y colectiva de la naturaleza, tanto humana y moral, como natural y física”⁸.

Alberdi ya no repite a pie juntillas la definición que nos diera en el *Fragmento*, citando a Virgilio, y reproduciendo, a su vez, la cita de Pierre Leroux⁹. Ahora está más penetrado por el aspecto humano y social. Si bien es cierto que, con anterioridad, también había hecho referencia a que la “filosofía es la ciencia de la vida”, en este momento subraya más aun el ángulo de la vida fenomenal y colectiva de la naturaleza humana, y, en cuanto a ésta, en su doble cariz: moral y físico.

Según ello, es menester estudiar las necesidades de nuestra época y adecuar la filosofía moral y especulativa a esas necesidades. Y, ¿cuáles son ellas? Pues, es preciso averiguar “la forma, y la base de la asociación que sea del caso organizar en Sud-América”. Para ello, desde el punto de vista filosófico, la tarea es relativamente sencilla, pues la Revolución de Mayo fue hija de la filosofía analítica del siglo anterior y ha destruido una cierta organización de la sociedad. En consecuencia, ahora débese “indagar primero cuáles son los derechos, las obligaciones, las facultades, los medios, los instintos, los fines sociales y morales del hombre hacia el hombre y hacia el pueblo; del pueblo hacia el pueblo y hacia la humanidad”. Esta tarea se ha dado en Europa, se ha dado en Francia, en Inglaterra y en Alemania. Se ha dado en filósofos como Jouffroy, Lerrouse (*sic*) y los pensadores escoceses que sucedieron a Stewart. La filosofía de éstos no es la ideología de Tracy, ni “abunda en analogías de objeto, de fin, de métodos, de forma, con la ideología de Tracy”¹⁰.

Alberdi insiste en que el pensamiento de Destutt de Tracy, ideológicamente, pertenece al siglo XVIII y no al siglo XIX, no obstante que ha escrito en este siglo. Más aun: agrega que en ninguna parte del mundo se enseña por este autor. Sin dejar de reconocer que hay continuadores de la escuela de los ideólogos, expresa que ésa no es la filosofía “dominante y adecuada” del siglo XIX. El punto fundamental en que finca Alberdi la absoluta identidad de necesidades de ambos mundos, radica en los problemas sociales que —agrega— son “idénticos y solidarios”.

En ambos continentes se dieron cuatro revoluciones: las de Washington, Mirabeau, Moreno y del pueblo francés de 1830. Estas revoluciones pusieron de manifiesto que es preciso el estudio social del hombre. El estudio íntimo del hombre, su intimidad psicológica y física o anatómica, el estudio del alma humana, debe dejarse para “otra oportunidad”. Oigamos su enfática prosa: “...(la filosofía) ha tomado al 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 físicas y morales de su naturaleza humana y social, para conocer el sistema de sus relaciones obligatorias y libres, sobre la cual, la obra de su felicidad terrestre quiere ser edificada”¹¹. Esta insistencia, nada común, se vuelca sobre el aspecto social y político del hombre, aspecto que brilla fulgurante cuando se coloca al hombre sobre la escena de la vida social, sobre el teatro del mundo político y se recalca su naturaleza que no sólo es humana sino que, además, es social.

En consecuencia, el vigoroso polemista, luego de mostrar las “necesidades” de los pueblos del mundo de esa época, le imputa al profesor el desconocimiento absoluto de esa realidad. No se trata del hecho de que el profesor de filosofía enseñe conceptos erróneos o teorías falsas y pasadas de moda. Esto no se discute. Las teorías de las ideas de D. de Tracy, quizá sean correctísimas, pero eso no es lo que necesita la juventud para servir a su país en la época de que se trata. Es menester organizar un país y para ello lo primordial es enseñar, y, antes que nada, “poseer la teoría de sus derechos naturales, de los derechos innatos del hombre y del ciudadano, de los derechos públicos, de los destinos sociales del hombre y de la asociación, de los fenómenos económicos de su vida material, y de los elementos todos que constituyen la vida parcial y colectiva del hombre y del estado”. Y remata a renglón seguido: “Tal es el campo de la filosofía actual en nuestro país y en el mundo”¹².

Cierra el segundo artículo, un párrafo que enmarca la ideología de Tracy, es decir, la ciencia de las ideas, en un recinto sumamente estrecho y limitado para las necesidades de la época, que sólo los ciegos se empeñan en no ver.

El tercer artículo periodístico de Alberdi sobre el tema se titula pura y simplemente “Filosofía”. En algo más de seis páginas de la edición consultada, trata de expresarlo todo acerca de la materia.

En primer lugar, se trata siempre de pensar qué sistema filosófico es preferible para educar a la juventud. La preferencia debe ser muy bien meditada, ya que un error puede significar un mal real y positivo para la sociedad.

Pero, para ubicarnos correctamente, es menester recordar qué debe entenderse por filosofía. Por ello, es preciso, aunque más no sea brevemente, volver a expresar que la filosofía “investiga la razón de ser del hombre y de las cosas”. Según sea la respuesta que cada sistema dé a esas cuestiones, surgirán las reglas o las normas que prescribirán sus actos. Las conductas serán consecuentes con el fin que esté implícito o explícito en la concepción del hombre y de las cosas.

De esa manera, un sistema sensualista, materialista o egoísta, que ha definido al hombre en función de su sensibilidad orgánica, prescribirá acciones (que conformarán su ley moral o su derecho natural) que le conduzca a probar determinadas sensaciones y a evitar otras. La manera de proceder del hombre, aislado o en relación con sus semejantes, seguirá la suerte inevitable de la manera de concebirlo.

Para otro sistema, para Jouffroy, por ejemplo, si concibe al hombre como un ser que está en el mundo por su sensibilidad y para su sensibilidad individual, y, además, por el orden absoluto y también para la sensibilidad de los demás, concluirá que su ley moral, su derecho, su deber natural, su conducta es “aquella que le conduce a procurar no sólo para él, sino también para sus semejantes, tales sensaciones, tales bienes y evitar tales otros”. He aquí la consecuencia directa de un sistema de filosofía racionalista.

Sea cual fuere el sistema, lo cierto es que la moral y las leyes, surgen de la concepción que tengamos del hombre. Y decir la moral y decir las leyes equivale tanto como hacer referencia al gobierno, a los derechos, a las garantías, a los poderes y a los intereses de los ciudadanos.

A esta altura casi esperamos verle escribir que “la acción sigue al ser”. O, quizá, traducido a un lenguaje que le resulta más adecuado: “la prescripción normativa depende de la concepción que tengamos del hombre y de las cosas”.

Aunque Alberdi no menciona a Hume, uno está esperando verle asomado a lo que en nuestro siglo se ha llamado la “guillotina de Hume”, o, por lo menos, diríase que es inminente alguna cita del *Tratado de la Naturaleza Humana*. Pero esas citas no son corrientes en Pierre Leroux, ni en Th. Jouffroy, ni en Lammenais. Por eso tampoco se encuentran en Alberdi.

Luego, nuestro pensador tucumano vuelve sobre la misión de la filosofía. Esta vez, sí, muerde muy fuerte sobre lo que le preocupa. La filosofía es la ciencia que estudia lo real, lo positivo. Pero, como si quisiera acentuar ese carácter, dice que estudia “lo más real, lo más positivo”. Para no serle infiel, en verdad, diremos que asegura que “está ligada a todo lo que hay de más positivo, de más real, de más indispensable en la vida”. Y, seguidamente, agrega: “a las artes, a las leyes, a la política, a la economía, a la industria”. Para finalizar aseverando: “Ella es la suprema ley, la sagrada antorcha que le enseña al hombre, cómo debe proceder, cómo debe adquirir, cómo debe gozar, cómo debe ser dichoso”¹³.

Y es aquí donde Alberdi asevera con indubitable firmeza que la Filosofía es el “quinto poder constitucional”¹⁴. ¿Por qué? Pues porque la filosofía es la ciencia que, al dar razón del hombre y de las cosas, señala el destino de los mismos hombres, de los pueblos y de las naciones. Y, con una imagen política, expresa que la filosofía es un vasto Imperio, pero, para que sea efectivo, los gobiernos deben tener conciencia de ello. Es menester conocer, con absoluta claridad, las nociones fundamentales de esta ciencia; es preciso no ser indiferente a ella para que pueda insuflarse su influencia en el poder, en la autoridad irresistible, y, de esta manera, coronar el destino del hombre, de los pueblos y de las naciones.

Por eso un sistema filosófico funesto puede llevar por mal camino a la humanidad. Dando ejemplos, Alberdi relata cómo la filosofía de Epicuro —según, añade, amparándose en el testimonio de Cicerón y Montesquieu— perjudicó las libertades y las costumbres de Grecia y Roma, aniquilando las doctrinas de Sócrates, Platón y Aristóteles. Cabe acotar que ese concepto, propio del siglo XIX, hoy ha sido, en gran parte, modificado por la ciencia histórica de la filosofía.

La prostitución de las costumbres francesas y europeas en general —prosigue Alberdi— se debe, en gran medida, a la moral egoísta de Helvecio y a la filosofía materialista de algunos filósofos.

Los franceses, luego de la restauración del orden constitucional, tuvieron buen cuidado en neutralizar “la acción funesta del sensualismo del siglo XVIII”. Y ¿qué hicieron? Pues, abrazaron el espiritualismo escocés y alemán que “Royer, Collard (*sic*), Coussin (*sic*), Jouffroy, importaron sucesivamente en Francia”. Esto último tuvo como consecuencia moralizar las costumbres. Y así comenzó, en el siglo XIX, en opinión de Alberdi, la decadencia de “la filosofía sensualista de Locke, de Condillac, de Cabanis, y sus discípulos Tracy, Broussais, Magendie”¹⁵.

La polémica le lleva a expresar que todo lo que afirma es tan sabido que sólo los que están absolutamente desorientados ignoran estas cuestiones en los tiempos en que ellos viven.

El artículo finaliza con algunas consideraciones acerca del método. Pasa revista a los métodos analítico y sintético. Repite lo que una y otra vez ha aseverado ya en otros lugares y tiempos. El siglo XVIII señaló el predominio del método analítico, pues —según Alberdi— fue un siglo en el cual convenía descomponerlo todo, disolverlo todo. El siglo XIX, por el contrario, es el siglo llamado a organizar, a componer “un orden nuevo de asociación, de conducta, de vida, en el lugar del que ha desaparecido a manos de la época precedente, de la época revolucionaria”. Y aquí, una vez más, vuelve a apoyarse en Lerouse (*sic*). Porque es el proceder típico del método sintético, componer y organizar. Y es una necesidad típica de la Europa revolucionaria organizarse, de igual modo que la América que nos atañe.

Sin embargo, Alberdi quiere dejar constancia de la deuda que la humanidad tiene con los grandes revolucionarios del método, que, en los siglos XVI y XVII, pusieron el acento sobre la observación y la inducción. Tampoco olvida a los sucesores de aquellos filósofos revolucionarios del método y, de esta manera, menciona a Locke, Condillac, Cabanis y “los actuales campeones del sensualismo”. Pregona que la filosofía no debe olvidarlos y no cumpliría con ellos y con su recta labor si excluyera totalmente los métodos por ellos preconizados. Cuida todavía —por esta última alusión— aclarar que lo dicho no debe servir de fundamento para ser tildado de inclinarse al “eclecticismo (*sic*) absurdo”, ya que dicho sistema, fruto de una síntesis de todos los demás, ha obtenido sólo un triunfo efímero, que hoy está totalmente desacreditado.

Alberdi, firmemente, insiste en que la filosofía tiene una misión que cumplir. Ella no debe olvidar los antecedentes fundamentales de las doctrinas del pasado; muy por el contrario, basándose en ellos y sobre sus cimientos indestructibles, debe tener presente —subraya— su misión peculiar y enarbolar:

*una filosofía, “penetrada de las necesidades sociales, morales e inteligentes de nuestro país, clara, democrática, progresiva, popular, americana, calorosa (sic) 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 genero humano...”*¹⁶.

El párrafo tiene más de periodístico que de filosófico y eso que hemos suprimido la parte final, donde la retórica alcanza su más alto nivel. Alberdi está en polemica, sin ninguna duda. Pero si desbrozamos el fragmento nos encontramos con los caracteres que debe tener la misión de la filosofía para la hora y para el país. Así, pues, ella debe:

- a) estar penetrada de las necesidades sociales, morales e inteligentes de nuestro país;

- b) ser democrática;
- c) progresiva;
- d) popular;
- f) americana.

En este resumen suprimimos los adjetivos y dejamos únicamente la médula. Suprimimos también los términos que aluden a la esperanza y a las aspiraciones, al progreso y a la perfectibilidad, porque entendemos que todo ello ya está contenido en la calificación de “progresiva” del punto c).

En lo sustancial, es el pensamiento de Pierre Leroux, adaptado al continente sudamericano. No debe pasarse por alto que todas las condiciones están presididas y precedidas por las “necesidades sociales”. En este período de Montevideo (1838-1842) Alberdi cierra su ciclo con una madurez intelectual que le muestra penetrado por el “socialismo” de Pierre Leroux y el nuevo espíritu cristiano de Lamennais. Su filosofía, pregonada desde la trinchera del periodismo, pierde su altura abstracta y vuela al ras de los problemas concretos de cada día. Las necesidades “sociales” son mencionadas frecuentemente y ello transforma virtualmente a la filosofía a la cual se refiere, en una “ideología”, según nuestro lenguaje actual. Son ideas que nada tienen que ver con la “ideología” de Tracy. Son ideas que se transforman en fuerzas rectoras del acontecer social y que pugnan por constituir el estandarte con que los nuevos pueblos de América organizan o pretenden organizar sus gobiernos.

Para manifestar esa “ideología” cualquier pretexto es bueno. Como buena se aparece la oportunidad que ofrece el rebatido profesor de filosofía, cuyos exámenes presenciara Alberdi. De ahí que cierre su polémica enfática como un aviso a “todo profesor de filosofía”.

Para el espíritu con que se manejaba el fiero escritor, la polémica no podía terminar aún. Había dicho qué filosofía debía enseñarse. Pero faltaba terminar de destruir al —se nos antoja— ingenuo profesor. Por eso, Alberdi escribe todavía un cuarto artículo. El profesor estaba malherido. El fogoso periodista se empeñaba en fulminarlo.

Trataremos de prescindir de los detalles personales, que aquí no interesan, porque —lo inferimos del artículo— el profesor se había defendido.

Veamos, en consecuencia, las premisas que esta vez subraya el tucumano. Después de manifestar que es menester conocer, además de toda la historia de la filosofía, el período que va de Kant a Jouffroy y Saint-Berthelemy, insiste en la misión de la filosofía. Esta tiene una misión trascendente desde el punto de vista “social y político”. Y, en su ejercicio, intima con “la política, la economía, el arte, y todos los elementos de la asociación”.

Alberdi insiste en la asociación y utiliza muchas veces este vocablo que no le es extraño, ya que su contacto con Echeverría le había hecho entrever un hondo sentido en dicho término. Además, debe recordarse que Alberdi redactó la 13ª palabra simbólica del *Dogma Socialista* de Echeverría, que era, más que palabra, toda una teoría. Y, en el artículo periodístico titulado “Sociabilidad” (*Escritos Póstumos*, t. XIII), anuncia la publicación del “Código o declaración de los principios que constituyen la creencia social de la República Argentina”¹⁷.

La filosofía se infiltra, pues, en el tejido social, en la sociedad, en la asociación, en el mundo cotidiano. Se mezcla y se separa de esos elementos. Alberdi todo lo estudia y todo lo disecciona. Nada escapa a su penetración. Nada escapa a su examen. Si la filosofía no fuera para la política, para la moral y para la industria, sería —nos dice con serio gesto— solamente una ciencia “pueril y fastidiosa”.

Ya no existe la filosofía en sí. Sus tiempos pasaron. En el ayer pudo existir una filosofía especulativa. Hoy ya no tiene lugar una filosofía en sí, como tampoco un arte en sí. La filosofía es *para* un fin determinado, así como el arte. La filosofía, así como todo el saber humano, no “tiene hoy un fin en sí, sino en perfección solidaria de todos, en el desarrollo de la gran «síntesis social»”.

Es decir, en definitiva, no existe sino el *saber práctico*, pues todo saber especulativo, a la postre, se obtiene en función de una *praxis*.

Aparentemente, el golpeado profesor, que presume de conocer a los modernos, le endilga a Alberdi, el calificativo de “escolástico”. Este se envara, entonces, y replica: “nosotros seremos escolásticos, con los enciclopedistas actuales de la Francia, como usted no es escolástico con los enciclopedistas del siglo pasado de la Francia”. Aclara, luego, que el profesor confunde el método sintético con la escolástica y el atraso con el aristotelismo. Y, con toda firmeza, asevera: “Sin embargo, después de treinta siglos de reinado —exagera, sin duda— este vejestorio está imperando actualmente en las cátedras de filosofía en Francia”. Prosigue aún: “En tanto usted trata de atrasado a Aristóteles, Saint, Berthelemy y Lerouse (*sic*), aunque no tan adelantados como usted, pero un poco mejor penetrados de la misión social de su siglo, restaurando en este instante la filosofía de Aristóteles, como un poco antes M. Cousin, cuando se trataba de reaccionar el espiritualismo de Platón. Así, estos filósofos hacen servir la historia y las doctrinas de la filosofía, a las necesidades sociales de la época”.

¿Qué puede extraerse de este párrafo? En primer lugar, que las “necesidades sociales” señalan siempre la misión de la filosofía y que cada siglo tiene sus propias y peculiares necesidades sociales. En segundo lugar, que Platón y Aristóteles están siempre vigentes, según la modalidad del pensamiento de cada época. En un caso, Cousin se apoyó en Platón para combatir el sensualismo; en otro, Leroux hizo lo propio con Aristóteles para poner de relieve la misión social de la filosofía del siglo XIX.

El léxico alberdiano es grandilocuente: razón colectiva de la humanidad, necesidades sociales, asociación.. Pero no son expresiones vacías. Tienen para él un hondo sentido. No son meros términos. Quizá convenga bucear algo más en las influencias recibidas y relacionarlas con la misión de la filosofía. Esta, en el sentir de Alberdi, descubre el ser del hombre y su destino; el ser social y sus necesidades; el ser de la humanidad y su razón colectiva. Es indudable la notoria influencia de Jouffroy, Pierre Leroux y Lamennais.

La arista social⁸ que se advierte en el pensador tucumano no proviene de Saint-Simon, no obstante algún juicio que en ese sentido se ha deslizado⁹. Es seguro que ahora insiste más en las necesidades sociales que en los otros puntos. Pero cuando Alberdi entra en contacto con ese tema, ya los saint-simonianos se han escindido en tres corrientes. En efecto, en 1832, surgen las tres ramas: a) la socialista, con Pierre Leroux y Jean Reynaud; b) la comunista con Briard; y c) la liberal de Michel Chevalier.

Alberdi sigue más bien la primera, en virtud de la adopción de la doctrina de Pierre Leroux en aspectos vertebrales. Se diría que cuidó de marcar bien su diferencia con los saint-simonianos de origen. Por ejemplo, habla de los “sansimonianos” (*sic*) en la nota 1 de la página 175 del *Fragmento*²⁰. Es ésta la primera parte, donde trata de la Teoría del Derecho Natural (Cap. X, de los “límites entre religión y derecho”). En el texto dice: “De esta manera Dios mismo separó la religión y la política”, y, en nota añade: “Los sansimonianos (*sic*) han pretendido anular esta separación que han considerado emanada de lo que ellos llaman dualismo católico, esto es, de la lucha entre el espíritu y la materia. Esta lucha la consideraban como la sola fuente del mal sobre la tierra. Era pues tiempo de cortarla, según ellos, rehabilitando, santificando la materia y sus goces; y sometiendo el principio carnal y el principio espiritual a una fusión armónica, bajo una misma y única impulsión. De aquí debía salir la extinción de la doble dirección del poder temporal y espiritual. Estos poderes debían resumirse en uno, que ellos llamaban poder religioso: consideraban la palabra: mi reino no es de este mundo, de J.C., como el origen de las eternas guerras entre ambos poderes. Se ve pues que partían de la unidad materialista de Cabanis para llegar a los resultados más contrarios a la constitución actual de la sociedad humana, y a los fundamentos mismos del cristianismo. Si a la pacífica separación de ambos poderes, pronunciada por Jesu-Cristo, se reputa el germen de su anarquía, qué no habría sucedido, si Jesu-Cristo dice: —¿mi reino es de este mundo?”. Más adelante,

también en el *Fragmento*²¹, señala que los sansimonianos (*sic*) también coincidían con Constant y con Jouffroy en la crítica a la noción de utilidad, tal como la definía Bentham, pero —agregaba— habían pretendido repararla, por una noción de la utilidad, clara, inequívoca, general, infalible, según ellos: “—la producción: tal es el fin de la legislación, como de la sociabilidad: tal es la utilidad en toda su precisión, en todo su rigor”. Y Alberdi marca siempre su diferencia, porque, de inmediato, se apresura en hacer notar que no toda la utilidad es material, sino también intelectual y esta utilidad no es hija de la economía política.

Bastante más tarde, con motivo del examen de las ideas políticas de Félix Frías²², Alberdi precisa, una vez más, sus juicios: “San Simon (*sic*), Fourier y los demás jefes de las sectas socialistas en Francia, no han pertenecido jamás a sus primeros hombres de ciencia. La Academia y el Instituto jamás han tenido un socialista”.

Sin embargo, respetando la objetividad, no se nos oculta que la primera cita de Saint-Simón que trae el *Fragmento*, no ha sido para refutarle, cuando dice: “Digamos con San Simon (*sic*): —La edad de oro de la República Argentina no ha pasado: está adelante: está en la perfección del orden social”²³. Claro que esa sola expresión no le compromete con sectarismos porque es aséptica al respecto.

Por otra parte, el contacto de Alberdi con los textos de Jouffroy y de Lamennais debe haberse producido casi simultáneamente. Pero hay una diferencia: del primero toma primordialmente algunas ideas; del segundo, sus expresiones retóricas. Así, cuando acude a este último lo hace por la necesidad que tiene de expresarse con grandilocuencia. Por ejemplo, como cuando dice que “la libertad es el pan que los pueblos deben ganar con el sudor de su rostro”²⁴; o bien: “La fe y el pensamiento han roto las cadenas de los pueblos; la fe y el pensamiento han libertado la tierra”²⁵; o aun: “Gloria al Cristo, que ha restituido a sus hermanos la libertad!”²⁶.

En el período de Montevideo, Alberdi sigue recordando a Lamennais, siempre en sus párrafos retóricos, como cuando elige como epígrafe la frase “la libertad es la gloria de los pueblos”²⁷. Siempre en la misma línea de grandilocuencia, elige otro párrafo como epígrafe de su artículo “Sobre la nueva situación de los asuntos del Plata” (1841): “Aun cuando se hubiesen visto malogrado vuestras esperanzas no solo siete veces siete, sino setenta veces siete, no perdáis nunca la esperanza”²⁸. Este mismo epígrafe figura en el artículo “Triunfos de Rosas”²⁹.

La lectura de estas citas nos indican que el verbo inflamado del autor de *Paroles d' un Croyant*³⁰ le llegaba muy hondo, porque siempre acude a él en las circunstancias cruciales, pero cuando, por el contrario, necesita de la serena palabra de un católico, recuerda a Pascal.

Por lo demás, el autor de la decimotercera palabra del *Dogma Socialista*, en definitiva, no cejó nunca en su afán de agotar los medios para que el país se diera su constitución, constitución que sólo la filosofía, en su más excelsa misión, podía vertebrar. Jouffroy, Pierre Leroux, Lamennais, cada uno cumplía con su aporte y a cada cual nuestro constitucionalista le asignaba un papel en su labor. Porque, en resumen, la cuestión era muy simple: “La cuestión argentina de que tanto se ha hablado, que por tantos años ha distraído la atención de la América, es de tal modo sencilla y obvia, considerada en sus términos sustanciales, que no se concibe como puede ser una cuestión. Se reduce a concluir y cerrar la revolución de mayo de 1810, por medio de la reunión de un congreso general y la sanción de una ley fundamental para todo el país”³¹.

No resultaría completo el análisis del pensamiento filosófico de Alberdi, en el período de Montevideo, si no se considerasen las “Ideas para presidir la confección del curso de Filosofía Contemporánea en el Colegio de Humanidades (Montevideo)”, cuyo texto aparece en los *Escritos Póstumos* (t. XV, pág. 603 y sgts).

La dependencia de Jouffroy sigue siendo muy grande. El estudio de la filosofía, de acuerdo a ello, comprende la *totalidad* de las cosas, esto es, versa sobre los problemas que hacen al origen,

naturaleza y destinos de las cosas. La primera división del saber, según el objeto, se debe hacer de la siguiente manera: a) las cosas exteriores al hombre, conducen al saber de las ciencias naturales y físicas; b) los fenómenos del espíritu humano, como lo bello, lo bueno, lo justo, lo verdadero, el alma, Dios, constituyen el objeto de las ciencias filosóficas propiamente dichas.

Siguiendo siempre a Jouffroy, considera que la filosofía está por nacer. Los caracteres de la ciencia filosófica se pueden sintetizar de esta forma: a) No hay, en puridad de verdad una filosofía universal, “porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo». Es decir, cada país, cada época y cada escuela ha dado una solución distinta para cada problema. b) Este siglo (se refiere al siglo XIX) no ha dado una filosofía propiamente dicha. Han surgido sistemas, tentativas más o menos parciales de una filosofía que aspira a ser definitiva. “La filosofía de este siglo se puede concebir como un conjunto de sistemas más o menos contradictorios entre sí”. Como corolario Alberdi concluye opinando que “hay filósofos”, pero “no filosofía”. c) En consecuencia, la filosofía contemporánea es negativa o, por lo menos, es una negación de “una filosofía completa existente”. d) Finalmente, “la regla de nuestro tiempo... en filosofía (es) la tolerancia, (que) es la ley de nuestro tiempo”.

Como resumen de todo ello, lo atinado, en este menester, es interesarse sólo por la filosofía del siglo XIX en Europa y volcar la atención sobre los sistemas “que en Alemania, Escocia y Francia han sido formulados por Kant, Hegel, Stuart, Cousin, Jouv-froy, etc.”.

Pero el norte del pensamiento filosófico de la humanidad debemos buscarlo en Francia, en cuyo país florecieron tres grandes escuelas filosóficas: a) la escuela *sensualista*, entre cuyos representantes más notorios tenemos a Cabanis, Destutt de Tracy, Volney, Garat, Lancelin, Broussais, Gall y Asais; b) la escuela *mística*, representada por De Maistre, Lamennais, Bonald, D'Eckestein, Ballanche y Saint Martin; c) y la escuela *ecléctica*, que cuenta con Berardi, Nirvey, Kretry, Messias, Dron, De Gerando, Bonstitten, Ansillon, La Moriguieri, Main de Biran, Roger Collard, Cousin y Jouffroy.

A esta altura, Alberdi agrega una cuarta escuela que él —impactado por la Revolución de Julio— denomina escuela de *Julio*, representada por su bienamado Leroux, Carnot y Lerminier.

Fiel a sus designios, tantas veces repetidos, insiste ahora que la filosofía debe adecuarse a la América del Sud. Por eso, es menester estudiar cuáles son las exigencias de la sociedad americana y cuál es el destino o los destinos de este continente. Y todo ello teniendo presente los problemas propios de la filosofía, es decir, el estudio de la moral, de la religión, de la filosofía de la historia, de la cosmología, de la teología, del derecho natural, político y de gentes.

Pero he aquí una advertencia fundamental: se debe estudiar la filosofía especulativa en la medida de lo necesario; pero, *necesariamente* es preciso *aplicarla* a los intereses sociales, políticos, religiosos y morales de los países sudamericanos. La filosofía *favorita* de este siglo tiene por objeto la *sociabilidad* y la *política*. Están contestes con ello, pensadores como Lamennais, Lerminier, Tocqueville y Jouffroy. Más que ideológica (este término debe entenderse en el sentido de Destutt de Tracy) y psicológica, la filosofía debe hacerse positiva (también el vocablo debe entenderse en el sentido que tenía con Leroux), financiera, histórica, industrial y literaria.

Y no debemos olvidarnos del pueblo. La metafísica del individuo es sólo un medio para llegar a la *metafísica del pueblo*, cuyo gran *ente* se constituye en su objeto para conocer *sus leyes de vida y de movimiento, de pensamiento y progreso*. Por ende, las necesidades fundamentales deben ser estudiadas: 1º) la organización social (política constitucional y financiera); 2º) usos y costumbres (literatura); 3) hechos de conciencia (moral y religión); 4º) el destino que la providencia señala a nuestros estados (historia y filosofía de la historia).

Según Alberdi el curso debía durar seis meses, en cuyo transcurso se deberían estudiar el derecho público y las finanzas, la literatura y la moral, la religión y la historia. Todo ello desde el punto de vista de sus leyes más filosóficas y generales. Pero, sin embargo, con una severísima

admonición: un *no* rotundo a toda filosofía abstracta de las ciencias humanas y un *sí* igualmente rotundo a la “filosofía aplicada a los objetos de un interés más inmediato para nosotros”.

Y señala claramente: “En América no es admisible la filosofía en otro carácter”. “La abstracción pura, la metafísica en sí, no echará raíces en América”. Acto seguido Alberdi cita el ejemplo de los Estados Unidos del norte, que han hecho un “orden social nuevo y no lo han debido a la metafísica”. Como para remachar el punto agrega: “No hay pueblo menos metafísico en el mundo que los Estados Unidos y que más materiales de especulación sugiera a los pueblos filosóficos con sus admirables adelantos prácticos”.

En suma, “la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto, ardiente y profética en sus instintos, sintética y orgánica en su método, positiva y realista en sus procederes, republicana en su espíritu y destinos”. Es evidente que este párrafo tan grandilocuente, no tiene nada de hegeliano y sí mucho de Jouffroy y Leroux. El estudiante debe ser preparado para influir en los asuntos de su país y ello se logra “averiguando dónde está el país y dónde va; y, examinando para descubrirlo, dónde va el mundo, y lo que puede el país en el destino de la humanidad”.

Alberdi ha recordado otra vez, repetido y aplicado, sus ideas ya esbozadas en el discurso del Salón Literario, que, en esencia, no abandonará jamás.

CAPÍTULO QUINTO

ALBERDI Y LA GENERACIÓN DEL '37

Para una mayor claridad hemos dividido el tema en siete subtemas, que vamos a adelantar:

1. ¿Qué es la generación del 37?
2. La década del treinta, del siglo XIX.
3. El regreso de Echeverría.
4. Las vísperas del Salón Literario.
5. Los discursos del Salón Literario: breve síntesis de las exposiciones de Marcos Sastre, Juan Bautista Alberdi y Juan María Gutiérrez.
6. Esteban Echeverría y el Salón Literario.
7. Conclusiones.

Después de la breve síntesis final, quizá podría desarrollarse algún otro tema que nos ha preocupado y, de los cuales, nosotros mencionamos aquí, para que algunas personas más jóvenes los estudie y profundice. Por ejemplo, en primer lugar, en el estudio de los “saintsimonianos”, sería preciso investigar con mucho cuidado el significado que en aquella época tenía el vocablo “socialista”. Tenemos la convicción de que hay que poner en claro si hubo, desde entonces, desplazamientos semánticos, tanto desde el punto de vista filosófico como político. Por otra parte, de acuerdo a la conclusión a que se llegue, se debe reanalizar, al respecto, el pensamiento de Alberdi y de Echeverría.

Y, en segundo lugar, es menester hacer un estudio más profundo de lo que se ha hecho hasta ahora, de la influencia que ha tenido, entre los jóvenes de la generación del 37, el pensamiento filosófico y político del italiano Mazzini.

1. ¿Qué es la generación del 37?

El tema que tratamos —debe recordarse— es *Alberdi y la generación del 37*. En consecuencia, hay más de una cuestión implicada. Debemos establecer qué es una *generación*, el tiempo histórico en que se da, y, finalmente, al desarrollar todo ello, no debe perderse de vista a Alberdi. Es probable que la cuestión, desde algún otro punto de vista, hubiera requerido dar mayor peso a la presencia de Echeverría, cosa que nosotros no haremos, en forma deliberada, ya que así lo exige el propósito que en este momento perseguimos.

Ahora bien, cuando hablamos históricamente de una generación, qué queremos significar? Los historiadores, en general, suelen hablar de la generación de Mayo, y cuando así lo hacen, entienden hablar de la primera generación que se dio en el país. Es la generación de la revolución, de los días de la independencia. Sabemos que hay un pensamiento común a los hombres de esos años, de ese tiempo, que los define específicamente.

Pero cuando llegamos al año 1837 pareciera que nos encontramos con otro horizonte. No vacilamos en pensar en una *segunda* generación que se da en el país. Los tiempos han cambiado, los problemas generalmente son otros y el pensamiento que se cultiva ha tomado otro cariz.

En consecuencia, cuando hablamos de dos generaciones diferentes, no nos referimos sólo a un problema biológico. Nos encontramos históricamente con una generación nueva cuando hay un conjunto de personas que son coetáneas y están unidas espiritualmente por una trama de ideas que son comunes y, al mismo tiempo, específicamente distintas de la generación anterior.

Desde este punto de vista, pareciera que la historia marcha *per saltum*, es decir, que se da un fenómeno semejante a las mutaciones que ocurren en el orden biológico. El conjunto de ideas básicas ha cambiado, quizá por obra de las circunstancias; los problemas son distintos y las soluciones que se pergeñan para el gobierno del país también se aparecen como distintas.

Nosotros, periódicamente, nos encontramos con *saltos* y en esos saltos, de pronto, advertimos que surge una generación, surgen jóvenes nuevos, con ideas nuevas —sin que ello signifique necesariamente abjurar de las tradiciones— que se apresta a mirar las cosas con *ojos nuevos*, y más que nada, a repensar los problemas conforme a soluciones nuevas.

Más todavía: esos hombres nuevos, con ideas nuevas, tienen plena conciencia de sí, de la novedad de sus ideas, y eso es valioso, eso constituye su fuerza y, a veces, esa fuerza tiene más eficacia que la propia bondad de las mismas ideas. Saben, pues, que son una generación nueva y cuando son combatidos por ello, extraen de ese confrontamiento mayor vigor para defenderse y proyectarse.

En el caso de la generación del 37 hubo muchos reproches. El mismo Rosas no vacilaba en reconvenir a Vicente López y Planes por mezclarse con sus protagonistas. Sin embargo, ellos estaban convencidos de la identidad y la unidad de su pensamiento, seguían la tradición de Mayo y querían señalarle al país un nuevo derrotero a transitar.

Si alguien nos pidiese pruebas de esa *conciencia* de ser una generación nueva —que quizá es el elemento que más les acicateaba— le diríamos, simplemente, que leyera los discursos del día de la apertura del Salón Literario. La prueba es irrefutable.

No ignoramos que algunos historiadores nos hablan de una segunda generación encarnada por Lafinur, Fernández de Agüero y Alcorta. Nosotros pensamos que los referidos autores no tienen las características y envergadura de una generación propiamente dicha, aunque contribuyen, de manera preparatoria, con sus ideas, a la formación de ella.

2. La década del treinta del siglo XIX

Para considerar este período histórico, desde el punto de vista que nos interesa, tenemos que movernos en dos ambientes geográficamente distintos: Europa y América. Por cierto, Europa significa cierta parte de ella y por América se entiende especialmente nuestro país.

Siempre, desde un puerto se mira hacia la costa de enfrente, aunque ella, materialmente, no se vea. Desde el puerto de Buenos Aires se mira hacia Europa y las ideas vienen desde ahí. Pertenece a la misma humanidad, pero Europa, que ha vivido más y se está adentrando en un futuro que nosotros apenas avizoramos, nos dicta sus ideas fundamentales. Sería una locura apenas concebible no mirar hacia Europa.

Y, entonces, se miraba hacia Europa desde una Buenos Aires que tendría unos sesenta o setenta mil habitantes —o quizá bastante más¹— mientras el inmenso interior estaba desierto, pues contaría con poco más de quinientas mil almas. Buenos Aires no tenía sus calles pavimentadas y era una ciudad azotada por la lluvia y frenada por el barro, donde los carros se enterraban hasta el eje; o, cuando no llovía, los terribles vientos del sur —lo dicen los viajeros— traían una polvareda, especialmente al finalizar el invierno y al comenzar la primavera, que cubría el horizonte, oscurecía el cielo y nublaba la vista.

Pero no es el ambiente físico el objetivo de nuestra indagación. Nos interesa a nosotros otear el origen de la novedad de las ideas. Por qué surge, *ahora y aquí*, una *nueva generación*, que mostrará sus frutos y se expresará públicamente en el año 1837 y que, por eso, precisamente, se llamará la generación del 37?

En el orden de las ideas filosóficas, los jóvenes Juan Bautista Alberdi, Juan María Gutiérrez y Esteban Echeverría, habían tenido maestros que se salieron de la ortodoxia escolástica. La

Universidad de Buenos Aires, fundada bajo el gobierno de Martín Rodríguez, siendo ministro Bernardino Rivadavia, había tenido como profesor —después de Crisóstomo Lafinur— a don Juan Manuel Fernández de Agüero, un sacerdote salido de cauce, que se empeñó en llamar Ideología a la disciplina filosófica. No sólo cambiaba el título de la materia que debía enseñar. La entraña misma de los problemas se mostraba distinta. A Fernández de Agüero le sucede Diego Alcorta, médico, que utiliza, como Lafinur, un libro de cabecera, titulado *Rapports du Physique et du Moral de l'Homme*, cuyo autor había sido también un médico francés, Pierre Cabanis².

Desde Descartes los filósofos europeos ponían el acento en el hombre. El punto de partida del filosofar, no era a partir de las cosas —como había acontecido con los griegos— sino el pensar. Es decir, desde 1637, fecha de la aparición del *Discurso del Método*, la filosofía se veía con ojos modernos y debutaba, no por el problema ontológico, sino por el gnoseológico. Con anterioridad, la filosofía escribía en primer lugar un capítulo dedicado a la Ontología; desde Descartes ese capítulo será reemplazado por una Gnoseología y el hombre se preguntará sobre la capacidad que tiene la razón para aprehender las cosas.

Este problema había preocupado a los pensadores franceses, que, a todo ello, añadían un segundo problema: cómo se relaciona en el hombre lo espiritual y lo corporal. Dicho de otra manera, Descartes había tropezado, en la innovación metódica que introdujera, con la dificultad de explicar la relación del alma con el cuerpo. Cabanis, con su libro, pretende mostrar una explicación científica de la relación de lo físico con lo espiritual, explicación que mucho se basaba en el avance de las disciplinas fisiológicas.

Esta obra habría llegado al Plata en idioma francés —aunque parece que hubo una versión española en la península ibérica—. Los jóvenes del 37 —quizá con alguna dificultad— leían el francés. La adoptó Juan Crisóstomo Lafinur para su curso de Filosofía, la utilizó Fernández de Agüero, y Diego Alcorta hizo buen provecho de ella para sí y para sus alumnos³.

Es el momento del cultivo de la Ideología en la Universidad de Buenos Aires. Fernández de Agüero, que sucede a Lafinur en la cátedra, lisa y llanamente, llama Ideología a la Filosofía. Ello produce una serie de discusiones sumamente enojosas en el seno de la joven Universidad. Cuando renuncia Rivadavia a la Presidencia (1827), se acalla la voz de Fernández de Agüero en los dominios filosóficos, a quien —como se dijo— sigue Diego Alcorta, espíritu más moderado y muy querido por sus alumnos. Lo fueron —entre otros— Juan María Gutiérrez y Juan Bautista Alberdi.

Y uno, forzosamente, se pregunta, qué era la Ideología? La hemos definido como una fase epigonal de la Ilustración; es su otoño, es su agonía en el asomarse a la filosofía. No tenía, como sistema, connotaciones políticas, aunque sí todos los ideólogos las tuvieron. Por ello, la palabra no tenía el mismo significado que tiene hoy. Destutt de Tracy, que así bautizó a la disciplina, se proponía estudiar el origen y la naturaleza de las ideas. En el fondo, proseguía la indagación de un viejo problema que Descartes había planteado en la primera mitad del siglo XVII⁴.

En ese momento el ideólogo de más prestigio en Francia fue Pierre Cabanis, quien logró ser uno de los primeros oradores que albergó el famoso Instituto de la nación gala hacia finales del siglo XVIII. Ahí comenzó a leer sus comunicaciones que dieron lugar a la obra *Rapports du Physique et du Moral de l'Homme*. Su amigo Destutt de Tracy, que le sobrevivió bastante en el tiempo, tuvo una actuación mucho más pálida y, si bien es cierto que llegó a la Academia, no brilló con vivos fulgores, a tal punto que Stendhal, el autor de *Rojo y Negro*, expresa que le recibieron en la Corporación como autor de una *Gramática*⁵.

Para nuestros hombres de la generación del 37, la obra de Destutt de Tracy, no tuvo mayor significación o, en el mejor de los casos, había sido más que superada en la época en que ellos vivieron. En todo caso, no debía enseñarse por ella. En cambio, sí la tenía la obra de Pierre Cabanis, pues la seguía utilizando Diego Alcorta en su curso. De ahí que todos nuestros jóvenes la hubieran leído.

En concordancia con ello, la Lógica que se enseñaba era la de Condillac. Si bien éste era tenido como creador de un sistema sensualista, es preciso entender que su sensualismo no significaba un liso y llano materialismo. Cabanis resultaba ser un pensador bastante moderno para la época, continuador —en cierto sentido— del pensamiento de Condillac y, seguramente, Alcorta se encontraba cómodo con él, ya que también era médico. Esa era una de las razones para apoyarse en la obra del pensador francés.

Sin embargo, no obstante que los jóvenes tenían la obligación de estudiar las ideas filosóficas modernas, es probable que la Literatura tuviese más adhesiones que la propia Filosofía. Y las ideas nuevas también venían, en gran medida, de la propia Francia. En París se había estrenado el drama *Hernani* de Víctor Hugo. El académico porteño, Mayer, en *Alberdi y su tiempo*, relata muy bien la repercusión que tuvo en Buenos Aires este acontecimiento⁶. Víctor Hugo fue realmente revolucionario, en su concepción del romanticismo literario; cambió las reglas antiguas con relación al drama; rompió con los esquemas que propugnaban las famosas tres unidades y otorgó a los autores una libertad que no había sido soñada con anterioridad⁷.

Como se ve, esta generación, la del 37, se encuentra con una situación nueva que no había sido vivida —al menos de la misma manera— por la primera: el esquema clásico ha fenecido en literatura y en filosofía. Es decir, el basamento en que se movía la sociedad intelectual ha mudado sus concepciones y todo tiende a abrir nuevos horizontes, en cuyas líneas del fondo se avizora solamente el aura de una mayor libertad, libertad que halla su camino propicio en los nuevos medios de expresión.

Pero si algo faltaba para que vibraran fibras más profundas en estos jóvenes, ahora también se produce. En efecto, Francia es el escenario de una revolución la de julio de 1830, que marcó todo un hito político.

Y quizá alguien aquí se pregunte: ¿cómo una revolución en Europa puede producir efectos importantes en este rincón de América? Pareciera poco creíble. Sin embargo, es menester pensar que el influjo de la atmósfera francesa era particularmente proclive para sacudir los espíritus porteños. Varios textos lo prueban. Como muestra recordemos uno de Vicente Fidel López: “A los influjos de mis cursos con Alcorta se agregan los de un grande acontecimiento que trastornó las bases sociales desde el mundo europeo. La revolución de 1830, que sacó a los Borbones del trono de Francia y puso en él a Luis Felipe de Orleans. Nadie hoy es capaz de hacerse una idea del sacudimiento moral que este suceso produjo en la juventud argentina que cursaba las aulas universitarias”.

Este eco tan vivo se da también en Alberdi y, probablemente, en todos los jóvenes de la generación del 37.

Y V. F. López prosigue: “No sé cómo se produjo una entrada torrencial de libros y autores que no se habían oído mencionar hasta entonces: Cousin, Quinet, Michelet...”, etc.⁸.

Con esto, creemos, queda probado —no obstante que existen otros elementos coadyuvantes, que *brevitatis causa*, nos abstenemos de mencionar— que la Revolución de Julio tuvo una importancia extraordinaria en Francia y una repercusión igualmente inusitada en el ambiente porteño de aquel entonces.

Pero —es preciso preguntarse— qué fue la Revolución de Julio, qué la hizo tan importante. Pues bien, diríamos que, en cierta manera, ella amplía y reafirma el movimiento que se había iniciado con la llamada Revolución Francesa de 1789. Esta procede paso a paso. Se reúnen primero los Estados Generales, luego la Asamblea Legislativa y, en 1792, se establece la Convención y se proclama la República. Dictada la constitución que debía regir los destinos del país —ya ejecutado el rey— se busca la salida con un órgano menos numeroso que fue el Directorio de cinco miembros, del cual va a sobresalir uno de ellos que se llamará Napoleón. Con éste llega el Imperio y así, Francia transitará esos diez años que culminarán con la caída de ese hombre fuerte, vencido por una coalición de potencias europeas en Waterloo. Volverán los Borbones con la Restauración. Y, aquí,

cabe también preguntarse: ¿qué ha quedado de la Revolución francesa? ¿Ha ejecutado en vano al Rey? Así parecía, pues los Borbones aparecieron con una Carta bajo el brazo, que se hizo famosa, a la cual alude Alberdi en el *Fragmento*⁹. Esa Carta se impone al pueblo de Francia y ella impregna al gobierno monárquico con el espíritu de lo que se llamó la Restauración.

Se había establecido otra vez un gobierno fuerte. Primero Luis XVIII y luego Carlos X. Pues bien: contra la Restauración borbónica se hizo la Revolución de Julio de 1830. En el movimiento pendular que venía dándose desde 1789, se buscaba un punto de equilibrio. Y allí se estaba logrando bajo el flamear de la bandera tricolor que enarbolaba un soberano, Luis Felipe, llamado también Felipe Igualdad, que, a pesar de ser un hombre de la nobleza, va a dirigir este movimiento. Luis Felipe de Orleans era un nacionalista liberal.

En consecuencia, la Revolución de Julio de 1830 es importante porque abre de nuevo las puertas al pensamiento que venía gestándose desde el siglo XVIII; en cierta manera se detiene el movimiento pendular y se logra —conviene recalcarlo una y otra vez— un determinado equilibrio. Es la época del famoso Ministerio del señor Guizot, tan comentado por Alberdi y por los jóvenes del 37, pues las ideas de este intelectual seducían a numerosos franceses y a no pocos extranjeros. Francia gozaría de algo más de quince años de una moderada estabilidad hasta la Revolución del 48, en cuyo año hacen eclosión ideas sociales más profundas y, quizá, más agresivas.

Pero no nos alejemos de nuestro tema. Como dijo nuestro citado López, en el Plata se producía una avalancha de libros y revistas que venían de Francia. En ella, ya la preocupación social comenzaba a hacerse sentir y los problemas obreros germinaban. Ya hubo ahí un Saint Simon, y había un Pierre Leroux, un Fourier. Y nuestros jóvenes se asoman a esas nuevas ideas y a las nuevas preocupaciones.

Y, especialmente en el periodismo, *Le Globe* es un periódico que llega al Plata. Jouffroy y Leroux escriben en él. Por otra parte, queriendo revivir la vieja Enciclopedia, en el siglo XIX, aparece la *Nouvelle Encyclopédie*. Todo ello condujo a que se rememorasen los tremendos derramamientos de sangre de la Revolución de 1789, que se había ocupado especialmente de problemas políticos, pero que había pasado por alto los problemas sociales. Y las revistas se multiplican. Así, ven la luz la *Révue de Paris*, la *Révue de deux mondes*. No fue extraño tampoco a la generación del 37, el periódico *L'Avenir*, debido al sacerdote Lamennais, cuyo verbo inflamado, orientaba hacia horizontes más abiertos las cuestiones sociales y educacionales¹⁰.

3. El regreso de Echeverría

Echeverría, el hermano mayor de esa generación del 37, pues había nacido en mil ochocientos cinco (Alberdi, en 1810, Marcos Sastre y Juan María Gutiérrez en 1808), no había concluido sus estudios formales. Marchó a Europa. Sobre él y sus vicisitudes hay varias obras y, de entre ellas, hay una que no debe olvidarse. Nos referimos a esa obra póstuma de Chaneton, *El retorno de Echeverría*¹¹, que huye de problemas mezquinos e ideológicos y, según nuestra opinión, con mucha objetividad, encara el problema de esta vida, un tanto misteriosa, del joven que trabajaba y quería estudiar a la vez. Lo cierto es que el viaje de Echeverría —según parece— fue decidido por razones de trabajo. El trabajar, por otra parte, era bastante frecuente en la época, por cuanto lo hacían casi todos los jóvenes, como lo hizo el mismo Alberdi en cierto período de su adolescencia.

Echeverría había sido alumno de Fernández de Agüero cuando éste dictaba su famosa materia filosófica que él llamara *Ideología*. Será por eso y por inclinación vocacional que Echeverría, en París, divide su tiempo entre el trabajo y el estudio, o, al menos, frecuenta los más elevados ambientes intelectuales de la época. Por medio de los cuadernos que dejara se ha tratado de reconstruir su

itinerario intelectual. Sus estudios, evidentemente, no fueron ortodoxos, ya que no siguió una carrera determinada. Iba a escuchar a profesores como Cousin, Lerminier y otros¹².

Debemos recordar que Echeverría estuvo en Francia en la época de la Restauración. Viaja hacia 1825 y regresa en 1830, es decir, cumple su retorno cuando en el país galo se da la Revolución de 1830. Lo que él escuchó de Víctor Cousin fue reproducido en Buenos Aires más tarde, en ese tomo de *Historia de la Filosofía*, que el filósofo dictara en el curso de 1828. Por causas que se nos escapan, en el Plata no se tradujo sino la primera lección.

Cuando Echeverría regresa en 1830 no tiene contacto inmediato con los demás jóvenes de la generación del 37. El grupo no se ha aglutinado aun. Es probable que sus tareas comerciales le hayan retenido en otras labores. Pero en el año 1832 publica *Elvira, La novia del Plata*, la primera producción romántica. Le sigue *Los consuelos* en el año 1834. Mientras tanto, en el mismo año, Alberdi escribía su *Memoria descriptiva sobre Tucumán*.

Echeverría volvía con la convicción —por lo que acababa de ver en Francia— de que los moldes clásicos en literatura estaban definitivamente quebrantados. A las dos obras mencionadas, seguirán otras¹³. Es decir, la revolución literaria se estaba dando en el Plata y la efervescencia ganaría primero en las letras el corazón de Gutiérrez y, a su manera, el de Alberdi.

Es a todas luces incuestionable. Echeverría, merced a su obra literaria, pasa a la notoriedad de la noche a la mañana. Pero lo que quizá no se había advertido aun era que, además de poeta, era filósofo y probablemente un político en ciernes. Estamos tentados de calificarlo como un *ideólogo* si este vocablo no arrojara demasiadas confusiones, dado el sentido que le diera Fernández de Agüero, importándolo de los vientos napoleónicos, y la fuerte connotación política que hoy tiene.

Sea lo que fuere, esta época invita a escribir. Nuestros jóvenes lo hacen. A los autores y libros mencionados debieran agregarse —por lo menos— los escritos de Rivera Indarte, las tareas —y el comienzo de su labor de poner a la luz la historia primigenia del Plata— de Pedro de Angelis. Y, si Alberdi publica su famoso *Fragmento* al alborar el año 1837, Quiroga de la Rosa escribe, a su vez, su tesis *Sobre la naturaleza filosófica del derecho*. Estas dos obras tienen el mérito de ser las primeras en su materia escritas en América.

Todo esto nos muestra que la sociedad de la época piensa. Y nuestros jóvenes constituyen la vanguardia de esa sociedad.

Pero, ¿qué le deben los más jóvenes a Echeverría? Dice Alberdi en su *Autobiografía*: “...por Echeverría, que se había educado en Francia, durante la Restauración, tuve las primeras noticias de Lerminier¹⁴, de Villemain, de Víctor Hugo, Alejandro Dumas, Lamartine, Byron...”. En cuanto a la filosofía dice: “Yo había estudiado filosofía en la Universidad por Condillac y Locke. Me había absorbido por años la lectura de Helvecio, Cabanis, Holbach, Rousseau. A Echeverría debía la evolución que se operó en mi espíritu con la lectura de Víctor Cousin, Villemain, Chateaubriand, Jouffroy y todos los eclécticos procedentes de Alemania, a favor de lo que se llamó el espiritualismo...”.

Con esto se prueba realmente que el retorno de Echeverría obra como un catalizador de las ideas que se dan aquí, proyectadas por la Revolución del año 30 en Francia.

4. Las vísperas del Salón literario

La generación del 37 se denomina así, del 37 —es obvio—, por cuanto —vale la pena recordarlo— la eclosión pública de sus ideas se produce en dicho año y, de manera más manifiesta, por los discursos pronunciados en el Salón literario, especialmente los del día de la apertura.

Pareciera que dicho Salón tuvo algunos antecedentes. Nosotros sabemos por Alberdi, que era muy amigo de Cané, que en la casa del abuelo de éste¹⁵ había una biblioteca donde se leían algunas obras. Quizá la primera fue la novela *La nueva Eloísa* de Rousseau, que mucho había conmovido a

esos espíritus adolescentes. Esto, en sí mismo, no habría tenido mucha importancia, pero marca una tendencia. Después, en 1833 —según la *Autobiografía* de López— durante el gobierno de Balcarce, se constituyó la *Asociación de Estudios Históricos y Sociales*, que, como órgano más estable, ya habría tenido sus autoridades y un reglamento¹⁶.

Y, por otra parte, están las librerías, como la del uruguayo Marcos Sastre, que no era un simple vendedor de libros, sino alguien preocupado por la cultura y por el país. Su negocio de venta de libros albergaba algo más que eso: era, por sobre toda las cosas, un centro de reunión de los jóvenes con iguales preocupaciones, lectores apasionados y amigos del intercambio de ideas y amantes del debate. Los concurrentes a esas reuniones, primero incipientes y luego más organizadas, son muchos. No vamos a tratar de confeccionar una lista exhaustiva de nombres, pero podemos citar a Alberdi, Gutiérrez, el propio Sastre, Quiroga de la Rosa, Thompson, Félix Frías, Miguel Yrigoyen, Vicente Fidel López, Gervasio Posadas, Carlos Tejedor, Enrique Lafuente, etc., etc.

Y las ideas que se van a discutir, en ese verdadero caldo de cultivo, son muchas y de diversa índole. Es indudable que las literarias, las políticas y las filosóficas ocupan el centro de las polémicas, especialmente después de la Revolución del año 30 en Francia.

Para mencionar un ejemplo, podemos decir que se lee a Víctor Cousin, quien atrae sobremanera el interés de los jóvenes; tanto es así que alguien se toma el trabajo de comenzar su traducción, como se ha dicho ya¹⁷. Víctor Cousin es toda una personalidad en Francia, pero Víctor Cousin es un ecléctico y pertenece a un tiempo que se va. Las almas de los jóvenes necesitan un alimento más fresco. Es cierto que, por medio de él, Alberdi se asoma a la filosofía escocesa; es verdad, que Cousin explica a Hegel, pero su tamiz deja marcas indelebles.

Lo profundo de todo ello es que estas lecturas van abriendo en nuestros jóvenes del 37 el camino de la Filosofía de la Historia. Esta interesa más que la propia Filosofía y, si se estudia Filosofía, es para comprender mejor a la Historia y el papel que cada país debe desempeñar en el curso de la humanidad, pues cada país no es sino una rama del gran árbol del género humano — como se recalcará— que escribe la historia de toda la humanidad. Tenían que saber Filosofía de la Historia porque ellos se sentían llamados a constituir una Nación, una nación nueva, prácticamente desde la nada. Y esta nueva Nación tenía que entroncarse con la Historia de la humanidad para ser parte de ella.

A medida que pasa el tiempo se agregaron otros temas y autores. Royer Collard es otro. Y Guizot, ese político, ese historiador y también filósofo de la historia, les sugiere. Se lee a Lermínier, Jouffroy, Michelet, Herder (especialmente, a través de Quinet, que lo tradujo al francés). Y, por cierto, no debemos olvidar a Vico difundido en el Plata por su coterráneo, el inefable Pedro de Angelis.

Y también se leen periódicos y revistas. Se lee a Saint Simon, a Pierre Leroux, a Lamennais. Más tarde se agregaría Tocqueville.

Alguien comienza a difundir las ideas de Mazzini, puestas a la luz, aquí en la Buenos Aires de la década del 30 del siglo pasado, por Juan Bautista Cúneo, un italiano, empujado por violentos acontecimientos hasta nuestro país¹⁸.

5. Los discursos del Salón Literario: breve síntesis de las exposiciones de Marcos Sastre, Juan Bautista Alberdi y Juan María Gutiérrez.

Dejaremos para los que gustan de la erudición fijar el día exacto en que se inauguró el Salón literario. Quizá haya sido el 23 de junio de 1837¹⁹. Lo cierto es que Marcos Sastre fue el primer expositor. Tiene 28 años. Diserta sobre un tema que titula “Una hojeada filosófica sobre el estado presente y la suerte futura de la Nación Argentina”.

Marcos Sastre, nacido en la Banda Oriental, se había establecido en Buenos Aires sucesivamente con diversas librerías, siendo la última la Librería Argentina. En ese local, aparte de la sección de venta de libros, había abierto una especie de biblioteca circulante y había habilitado un ambiente adecuado para debates y un salón de conferencias.

El joven Sastre, como todos los jóvenes del 37, no se amilana con los temas ni con los títulos. Si reparamos en él y estudiamos su itinerario intelectual, advertiremos que es sumamente ambicioso.

Pero no se crea que sus tesis son revolucionarias. De ninguna manera. No olvidemos que gobierna don Juan Manuel de Rosas. Comienza por afirmar que hay que sostener lo que indica la marcha del espíritu del siglo. Repetimos: no propugna ninguna revolución, pero, sí, insiste en una suerte de demostración de lo que se ha hecho en el país desde 1810 en adelante. El propósito es poner bien en claro cuál es nuestra tradición, cuáles son los temas que los escritores y los pensadores han escrito y han pensado. Estima que, para ello, necesitamos paz y orden. De ahí el apoyo, quizá tímido, pero expreso, al gobierno de Rosas. Por lo demás, Sastre es amigo de los federales y lo seguirá siendo.

La juventud, según Sastre, debe estar compenetrada de nuestra tradición de manera consciente y, desde esa base, debe desentrañar qué papel le cabe. La juventud debe tener un rol protagónico y para eso debe saber de dónde viene para conocer hacia dónde debe ir. Entre otras cosas, debe conocer nuestra idiosincrasia, nuestro verdadero espíritu, para no caer bajo la influencia de ideas extranjeras que no sean adecuadas. Hay en él una constante preocupación por estudiarnos a nosotros mismos, y, para ello, pasa revista a nuestra educación, a los trabajos literarios efectuados y a los que están en marcha. Recuerda las obras de Echeverría, de Alberdi, de Diego Alcorta e incluso a los pintores como García del Molino, Morel, etc.

Afirma que nuestros escritores y los filósofos en general se sienten impulsados por el amor a la sabiduría —que eso es la filosofía— e inmediatamente apunta dos objetivos que él mismo persigue: reunir, por una parte, en una biblioteca las obras más importantes de la república de las letras y, por otra, las producciones modernas más significativas que sigan la marcha del espíritu humano.

La expresión “marcha del espíritu humano” es una manera de significar algo que siempre está presente en estos jóvenes y que proviene de las lecturas y de los debates que han tenido. La humanidad, para ellos, está ahí, nosotros formamos parte de ella y nada que hagamos debe contrariar su marcha. Esto es inevitable y es algo que no podemos cambiar. Es un río que fluye, que se mueve y que progresa. La idea del progreso ha prendido en los hombres de esta época²⁰.

En segundo lugar, Sastre desea promover cursos de lecturas o lecciones científicas —no esporádicos— sino permanentes y orgánicos. Es preciso, insiste, exponer, conocer y debatir las altas concepciones filosóficas, como por ejemplo las de Vico, Herder, Jouffroy. Repárese en los vocablos: “altas concepciones filosóficas”. Y todos son filósofos de la historia: Vico, Herder, Jouffroy.

Se deben expresar, en nuestro idioma, los asuntos poéticos y religiosos, de las almas sensibles, como las de Lamartine, Chateaubriand.

Pero estos nuevos cerebros no se detienen solamente en los problemas especulativos. Los problemas de la praxis agitan sus mismas entrañas. Ello se revela cuando Sastre dice que debe darse cuenta de los progresos de las artes industriales y de comunicar ideas y nociones sobre agricultura. Todo ello sin olvidar las cuestiones que versan sobre religión, filosofía, historia, poesía, música y pintura. Y en este punto, se oye el grito de la nueva generación cuando expresa que ellos la representan.

Finalmente, reitera, que la paz es fundamental; sin paz no pueden lograrse los objetivos propuestos; sin orden es imposible trabajar en el progreso del país. El caos no puede ser el fundamento del futuro. En buen romance, debe entenderse que Sastre propugna la superación de la

lucha entre unitarios y federales. En pro de la paz y por ella, transige y acepta el poder fuerte encarnado por Rosas e insinúa que ése es el precio que debe pagarse por el bien del país.

Aun hay algo más que queremos señalar. Advierte Sastre que la generación anterior, en su sentir, ha cometido tres errores: un error de plagio político, porque siempre quiso copiar lo extranjero, y tal no se puede ni se debe hacer. Si fuera preciso estudiar el modelo extranjero, es menester primero conocer las necesidades del país y adaptar aquél a éstas. En segundo lugar, se ha cometido un plagio científico y con esta afirmación Sastre critica el sistema educativo español. Por último, se ha cometido un plagio literario, porque siguiendo las huellas de la literatura española se permanecerá ajeno a las últimas novedades. Fuera de Espronceda y de Larra, nada hay que pueda inspirarlos.

Sastre entendía, así, que la gran sociedad sudamericana podía aspirar al logro de un progreso pacífico, siguiendo la marcha de la civilización. Tiempo, orden y paz serían el marco adecuado para realizar la gran obra que el país necesitaba.

Este joven era, como se ha dicho, un librero; por cierto, que un librero nada común²¹.

Después de Marcos Sastre habló Juan Bautista Alberdi. Aun no había cumplido los 27 años. El título de su trabajo es ya toda una proclama. Quizá muchos lo hayan pasado por alto. Personalmente, creemos que es muy importante. Hemos dicho en otro lugar que las ideas en él vertidas integran el *Fragmento*, especialmente sus notas y, sobre todo, ciertas notas de notas.

Decíamos que el título es toda una proclama. En efecto, desde el comienzo Alberdi nos espeta: “Doble armonía entre el objeto de esta institución con una exigencia de nuestro desarrollo social; y de esta exigencia con otra general del espíritu humano”. Florencio Varela dirá después que Alberdi no terminó de aprender y ya quiere enseñar pues no se entiende lo que quiere decir. En verdad, Varela exagera. ¿Celos intelectuales? No es tan difícil explicar lo dicho por el tucumano. Alberdi había leído a Vico, a Leroux, a Jouffroy, a Quinet, a Condorcet... y otros. Había asumido la tesis de que la humanidad progresa; la humanidad es como un gran árbol que crece, crece y crece. Cada pueblo, cada nación es como una rama que se inserta en ese árbol. Hay, pues, una exigencia que es la ley de la humanidad, la ley que rige el desarrollo de la humanidad. Y, por otra parte, existe otra exigencia que es la ley que rige el desarrollo histórico y social de cada pueblo. Ambas deben ser armónicas. Dicho de otra manera, la ley que rige el desarrollo de cada rama del árbol debe estar en armonía con la que rige el desarrollo del árbol mismo, del tronco que la sostiene. La institución fundada por los jóvenes es parte del país y, por ende, participa de su ley y de su desarrollo.

Quizá para explicar mejor el sentir de la época, habría que decir que Newton, en la segunda mitad del siglo XVII había descubierto la ley que regía el cosmos. Era una simple ley matemática: regía el comportamiento de la materia. Era la ley de gravitación universal. De la misma manera, así como los científicos habían descubierto esta ley de la naturaleza, los filósofos de la historia, querían descubrir la ley que regía el desarrollo social y la historia de la humanidad. Todos, en la época de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, se referían a una ley, a esa ley —sin precisarla mayormente— que creían haber descubierto. Volney, entre otros. Volney —lo recordamos— había sido leído por Alberdi adolescente²².

Encaja, pues, la postura de Alberdi. En cuanto a lo general, lo filosófico y lo teórico, los europeos lo habían dicho todo; nosotros, los argentinos, debíamos decir lo nuestro acerca de lo particular, con respecto a nuestras necesidades y prioridades. Es decir, era preciso estudiar nuestro desarrollo social. Y nuestro desarrollo social no es más que una rama del gran árbol de la humanidad.

El discurso de Alberdi es breve. Tiene una tesis central —como lo hemos explicado— que está en el título. Luego, va desarrollando otra. Arranca de la Revolución de Mayo y explica su sentido: cómo nos integramos ahora como país, cómo dependíamos de España con anterioridad. La integración que nos da la declaración de la independencia implica también otra integración: la de sumarnos a la corriente del río de la humanidad. Debemos, pues, según ello, descubrir las

particularidades de nuestra propia ley, según nuestras necesidades, para incorporarnos a la ley natural que sigue la humanidad.

En esto sigue el pensamiento europeo, especialmente francés. Todo el mundo en esa época habla de la ley natural, de la moral natural, de la religión natural, al margen de otras situaciones que son convencionales. Alberdi adhiere entusiastamente a la tesis de la ley del desarrollo de la humanidad, que es, por lógica, única y común a todos; y al desarrollo, según su modo y circunstancia, de cada pueblo de la tierra.

Lamenta que nosotros hayamos hecho las cosas al revés, es decir, primero fue la lucha de la independencia, fue la hora de la espada; y, luego, terminada la etapa anterior, tenemos que pensar, tenemos que estudiar nuestras necesidades y nuestros objetivos particulares. Espada y pensamiento, cuando debió ser, primero el pensamiento y después la espada.

Estas ideas están en Echeverría. El ejemplo estaba dado por Francia, pues allí primero pensaron y luego hicieron la revolución de 1789.

En 1824, en América, se dio la batalla de Ayacucho, que fue la última gran batalla por la independencia en esta parte del nuevo continente. Desde ese entonces nada se hizo —según Alberdi— de manera metódica y definitiva por la organización del país. No hubo gente de genuino pensamiento. No hubo escritores.

Y Alberdi vuelve a insistir. Primero fue la acción y después el pensamiento, cuando todo debió ser al revés. Primero debió ser el pensamiento y luego la acción. Es decir, el aforismo de los ideólogos, enseñado desde Lafinur, y que se repetirá en las aulas de la joven universidad, se hace presente en este momento: *Pensar para la acción*.

Es el período filosófico de Alberdi, quien no vacila en la cita de los nombres más famosos: Platón, Kant y Hegel, por una parte; Condillac, Royer Collard y Víctor Cousin, por la otra²³.

Expone luego Juan María Gutiérrez. Tiene, igual que Marcos Sastre, 28 años. El título de su discurso es “Fisonomía del saber español: cuál deba ser entre nosotros”.

Lo que hace Gutiérrez es una crítica de la enseñanza española, de la ciencia española, del idioma español. La crítica muerde duramente. Sin hesitar afirma que la cultura española de la colonia nos dejó en un gran atraso, que la ciencia es nula, que en España no hubo hombres como Galileo o Newton, que en España se enseñaba la teoría de Copérnico bajo la suposición de que era errónea. Es una crítica acerba. Para culminar acusa a esa actitud de ignorancia geográfica.

Queremos destacar que esta joven generación le da mucha importancia al estudio de la geografía, es decir, desea conocer en profundidad lo que atañe al tiempo y al espacio. En definitiva, se supone que las necesidades siempre se relacionan con lo concreto y puntual y, por ese motivo, es absolutamente imprescindible tener conciencia y conocimiento de la historia y de la geografía²⁴.

Pero Gutiérrez dice que aun tenemos algo común con España: el idioma. En lo demás, piensa que la ciencia es nula y la literatura es nula. En consecuencia, debemos independizarnos también en este punto, lo que le permite decir a Weinberg que Gutiérrez proclama la independencia cultural²⁵.

Producido el corte cultural con la tajante crítica, surge una pregunta: “¿cómo debemos hacer una literatura argentina?”. Es menester producir una literatura nacional. ¿Cómo? Para ello debemos estudiar nuestra tradición, el desenvolvimiento intelectual americano, incluyendo a Moctezuma y Atahualpa. Nuestra tradición americana arranca desde antes del descubrimiento de América, ya que lo autóctono es también aquello que España cortó en su desarrollo original.

Y Gutiérrez —dentro de toda esa crítica— destaca el valor y la importancia de la poesía. Esta es valiosa aun para el orden político, aun para la organización nacional.

Las columnas básicas de una cultura nacional implican una construcción sobre la tradición y sobre lo propio, sobre la propia identidad, que es *toda* la identidad y no sólo un aspecto de ella. Por otra parte, es preciso que la difusión democrática y popular de los principios de la organización nacional tenga como fundamento la proclamación de una educación universal. Un conocimiento adecuado, con un plan de trabajo y un estudio de la realidad social, política y material del país, un

relevamiento de lo que tenemos, constituyen el punto de partida para aprender a conocernos y poder construir. Consecuentemente, las ideas absolutamente extrañas a nuestra idiosincrasia deben ser desterradas, al igual que toda idea foránea incompatible con nuestra identidad y con toda idea retrógrada.

Dentro de todo este bosquejo, naturalmente, si bien parecen asomar algunas ideas de Echeverría, aun no tenemos un plan acabado en lo social y económico. Pero se tiene el presentimiento de que vendrá próximamente.

Echeverría no habló ese día y su incorporación al Salón parece ser un poco posterior. Las disertaciones que tenemos de él, aparentemente, se habrían hecho poco después, aunque hay quienes sostienen que Echeverría no habría disertado en el Salón.

Pero, sea lo que haya sido, lo cierto es que el grupo del Salón hizo mucho ruido. Naturalmente, el gobierno tomó su distancia y sus medidas. Hubo, además, otras reacciones. Senillosa²⁶, de nacionalidad española, se quejó por los embates contra la literatura española y defendió a los clásicos españoles. Desde Montevideo, Florencio Varela tuvo duros conceptos contra Alberdi — como se dijo antes— expresando que nada sabía y quería enseñar cosas que nadie entendía. También desde Montevideo Andrés Lamas, dijo que el ambiente del Salón aglutinaba un conjunto muy heterogéneo, que a ninguna parte conduciría. Florencio Balcarce, un hombre joven todavía²⁷, desde París, escribió una nota nada laudatoria.

Todo esto indica que los ecos fueron muy audibles y sonoros. De por sí, esto constituyó ya un éxito. Se habló mucho y se discutió más. La cosecha inmediata fue para Marcos Sastre que reunió no menos de quinientos suscriptores para la biblioteca y clientes para la librería.

Sabemos positivamente que en el Salón se discutieron diversos temas en distintas sesiones desde mediados del año 1837, en adelante. El 21 de agosto, por ejemplo, Alberdi habló sobre “el espíritu y la filosofía de la sociabilidad del siglo XIX, que no es el eclecticismo enseñado por Cousin”. Esto significa una crítica a Cousin, pues —aparándose de él en algún aspecto— nos dice que la tesis a sostener “es la doctrina de la perfectibilidad indefinida” y ésta —lo sabemos— es la que pregona Pierre Leroux.

Pero el Salón no se limita a navegar por los temas teóricos. Se advierte que se apunta hacia un programa de tipo práctico. Probablemente, Echeverría ya estaba detrás. Se edita un libro, que va a aparecer en febrero de 1838, cuando el Salón agoniza en el apriete político que Rosas inicia, que trata de la cría de los ovejas y del tratamiento de las lanas. Es una traducción del alemán de Marcos Sastre²⁸. Y no olvidemos que Echeverría proviene de una familia dedicada, casi a las puertas de Buenos Aires, a esa faena agrícola-ganadera. En verdad, gran parte de la provincia de Buenos Aires, incorporada a la ganadería, tiene como actividad muy importante la cría de las ovejas.

También sabemos que el Salón quiso fundar un periódico, pero otra vez los vientos rosistas conspiraron contra la empresa, no obstante la amistad que Alberdi tenía con Corvalán²⁹.

Por último, podría decirse que los jóvenes de la nueva generación crearon o utilizaron un nuevo vocabulario. Alguien³⁰ se ha preocupado por hacer una lista de las tales palabras o expresiones. Por ejemplo, se habla de una “ley humanitaria”, lo cual quiere significar una ley que traza el desarrollo de la humanidad. Otras son: “progreso continuo”, “doctrina social”, “perfectibilidad indefinida”, “sociabilidad”, “sociedad”, “socialismo”. En estos últimos casos hay que tener cuidado con los significados y los desplazamientos semánticos y no ilusionarse con presuntos antecedentes de ideas actuales que no se corresponden exactamente con aquellos vocablos.

Personalmente, entendemos que le asiste mucha razón a Chaneton³¹ cuando trata de desentrañar qué significaba *socialismo* para la generación del 37, significación que dista mucho de ser la que algunos políticos trataron de asignarle más tarde.

6. Echeverría y el Salón

A todo esto, ¿qué pasa realmente con el Salón? Cuando Marcos Sastre advirtió la crítica tremenda que caía sobre los disertantes del Salón, concentrada especialmente en Alberdi, pensó de inmediato en vincular a Esteban Echeverría con la actividad que se tenía proyectada. Este acepta y elabora un plan de trabajo. También acepta presidir las sesiones del Salón.

Lo primero que propuso fue hacer un relevamiento del estado intelectual, económico y social del país; como segundo paso, aconsejaba a los jóvenes estudiar las necesidades que se hacían sentir para propugnar una reforma social consecuente. Hay algunas expresiones de Echeverría que ponen de relieve estos propósitos. En uno de sus escritos o disertaciones dice: "...hay un pueblo que hay que atender; hay un pueblo que no sabe leer ni escribir y que también trabaja; tenemos que preocuparnos no solamente de la clase alta y de los intelectuales sino también de este pueblo"³². Es decir, intenta ingresar e imponer una doctrina social. Esto viene, si bien quizá no de manera directa, del saintsimonismo, de algún discípulo de Saint Simón. Probablemente tenemos muchas ideas de Pierre Leroux.

Todo esto fue vertido y explicitado por Echeverría. Si ello fue materia de disertaciones o discusiones en el Salón, no se sabe a ciencia cierta. Pero, en todo caso, fue la voz de Echeverría la que comunicó los proyectos y las ideas.

Se insiste mucho en aquello ya adelantado por Alberdi —y quizá materia de debates y conversaciones de los jóvenes del 37— de que primero fue la hora de la espada y recién después nos pusimos a pensar, haciendo las cosas al revés. Se repiten conceptos que están en la conciencia de la nueva generación. Hay que cambiar, se dice, pues aquí no hubo escritores. Se insiste en el relevamiento de las necesidades y en la primacía que debe otorgarse a las industrias y al trabajo o actividad humana que modifica la materia. La industria y el pastoreo deben recibir un impulso que los saque del estado en que están. Esto es algo que los argentinos deben resolver. Se deben mejorar las razas de los ganados, mejorar los caminos, —ideas que después utilizará Alberdi en su proyecto constitucional— facilitar los transportes. Para la industria se piden garantías, libertad, protección y fomento. Por otra parte, se advierte que es menester pensar en la población, en un posible censo, para saber cuántos somos y para conocer nuestra riqueza, etc., etc.

La preocupación de Echeverría no termina ahí, pues en sus proyectos caben, asimismo, los bancos, el papel moneda, la milicia nacional, las clases desheredadas. Hay un párrafo muy citado que textualmente dice: "Los habitantes de nuestra campaña han sido robados, saqueados, se les ha hecho matar por millares en la guerra civil. Su sangre corrió en la de la Independencia, la han defendido y la defenderán, y todavía se les recarga con impuestos, se les pone trabas a su industria, no se les deja disfrutar tranquilamente de su trabajo, única propiedad con que cuentan mientras los ricos huelgan". "Se ha proclamado la igualdad y ha reinado la desigualdad más espantosa: se ha gritado libertad y ella sólo ha existido para un cierto número; se han dictado leyes, y éstas sólo han protegido al poderoso. Para los pobres no han hecho leyes, ni justicia, ni derechos individuales, sino violencia, sable, persecuciones injustas. Ellos han estado siempre fuera de la ley"³³.

Hay un punto que puede ser discutido y es éste: ¿fue Alberdi y algún otro miembro del grupo, un saintsimoniano? Pensamos que no. Alberdi fue un liberal con ciertas características especiales. Saint Simon había muerto en Francia en 1825 y había esbozado —lo diremos brevemente— una plausible idea. Había advertido que la Revolución francesa de 1789 había centrado su atención en los problemas políticos especialmente, sin proponer soluciones para los problemas sociales. Saint Simon se propuso completar la revolución francesa en el terreno social y económico. La industria había empezado a generar —según se advertía— los primeros problemas en ese campo. Luego vinieron sus discípulos, que se dividieron en tres grupos principales³⁴. Uno de ellos es el de Pierre Leroux, que va a seguir la tradición católica. En éste, según nuestra opinión, se inspiran Alberdi y Echeverría³⁵.

Por otra parte, se ha dicho que Alberdi se preocupó únicamente por la producción del empresario y no por la distribución de los bienes³⁶. Si bien esto es cierto en parte, también debe pensarse que acá no había nada. Todo estaba por hacerse. La industria estaba en ciernes, salvo la de los saladeros, que progresaba a su manera. La primera prioridad era organizar el país y a ello dedicó todo su esfuerzo.

A su vez, sin embargo, Echeverría —en nuestro sentir— con relación a los problemas sociales, estaba unos pasos más adelante. Quiere ya meditar sobre los medios de producción y la distribución de lo producido.

En fin, estos temas —que no caben en este escueto desarrollo— merecen ser profundizados en otra ocasión³⁷.

7. Conclusiones

Como conclusión queremos destacar nuestro convencimiento de que en la generación del 37 brilló muy alto el pensamiento filosófico, especialmente la filosofía de la historia, sobre todo, en Alberdi y Echeverría. No tanto en Gutiérrez y Marcos Sastre.

Además, la cuota de jóvenes de la generación del 37 no se agota con los cuatro intelectuales cuyas ideas se ha expuesto en forma sucinta. Ellos son los más visibles, son la cabeza de un proceso generacional, son los que se muestran en el Salón y que tienen en ese año de 1837 su actuación inicial más destacada.

En el transfondo hay un pensamiento filosófico muy rico y una apetencia inconmensurable de saber nuevo. El edificio que levantará Alberdi no tiene parangón en América. Su conocimiento de Vico, su recepción del pensamiento filosófico europeo, es superlativo para la época. Quién —acaso— tuvo más familiaridad que él con los pensadores citados en el *Fragmento*. ¿Quién le superó, en originalidad, en ese tiempo, no obstante su juventud y la precariedad de medios —de maestros, sobre todo— de que disponía?

En segundo lugar, la joven generación propicia una superación política del enfrentamiento entre unitarios y federales. La paz y el orden que se buscan se darán como consecuencia de esa integración —según se pensaba— que implica hermanarse en pos de un único ideal, que es el de la nación.

En tercer lugar, si bien se acepta que Europa es la que señala el camino en cuanto a la ley que debe regir la marcha del espíritu humano, la ley del desarrollo universal, se subraya con todas las tintas, que es menester efectuar un relevamiento de nuestro país y de nuestras necesidades. Sólo después de saber qué tenemos y qué nos falta trazaremos nuestra propia ruta —no como resultado de una abstracción, de un sueño meramente ilusorio— sino como consecuencia de una realidad vital.

En cuarto lugar, nos parece tremendamente significativa la preconización de la doctrina social apuntada por Echeverría. Que ella haya sido —en su mayor parte— un trasvasamiento de las ideas de Pierre Leroux, puede ser. Pero ello no le quita mérito. Se intentaba adaptarla para el país. Tenemos la impresión —aunque las grandes síntesis no son siempre correctas— que nuestro país ha oscilado siempre entre ese liberalismo profesado por Alberdi (en parte corregido por Leroux) y la doctrina social más claramente asumida por Echeverría. Nuestra historia —según ello— no sería, a grandes rasgos, sino la historia de un permanente movimiento pendular entre esos dos puntos. La pugna entre lo liberal y lo social nos ha marcado siempre.

Y, en quinto lugar, se continúa con la tradición de Mayo, esto es, se acepta lo troncal de la tradición de Mayo. La generación del 37 no es revolucionaria. Acepta continuar la historia dentro de la tradición gestada por los prohombres que nos dieron la Patria, por la primera generación, que había cumplido su ciclo biológico y se había agotado intelectualmente. La organización del país

sigue siendo una prioridad, la primera de ellas, por cuanto la hora de la espada —según afirman— ha expirado ya y es cosa del pasado. Pensar el país, pensar su organización y su progreso es la tarea de la nueva hora³⁸.

CAPÍTULO SEXTO

LA FILOSOFÍA EN EL PROYECTO CONSTITUCIONAL DE ALBERDI *

El *derecho* —y conviene que lo diga desde ya— es, en mi concepto “conducta humana reglada en sociedad”¹. Es algo más que un sistema de normas. Si fuera solamente esto último, sería nada más que objetivación del espíritu, que, para vivir y revivir, necesitaría siempre del hontanar subjetivo que lo vivifica en todo momento. Científicamente, es cierto, puede ser considerado como un sistema de normas, pero este sistema no sería nada en el mundo cotidiano si se prescinde de la conducta del hombre.

El derecho es algo profundamente humano, connatural con el hombre, que éste sigue *co-creando* a partir de él y con su entorno. Se parte de algo ya dado y, desde lo dado, se “construye” —por así decirlo— un nuevo entorno, esto es, una segunda naturaleza, una nueva *realidad*, a la medida de sus necesidades, posibilidades y deseos.

Quizá no haya concepto más difícil de explicar para el filósofo que el de realidad. Esta, a la que me asomo, conozco y reconozco y modifico, desde mi nacimiento; que está al alcance de mi mano y de mis sentidos, y que, por ende, me rodea por doquier, y no sólo eso sino que está en mí mismo, me sugiere dos actitudes fundamentales: o la acepto tal cual es o la modifico, la “recreo”. Si el hombre hubiera adoptado la primera actitud, todavía viviría desnudo y se guarecería en una caverna.

Quiere decir que el hombre es un permanente *disconforme*, que reelabora de continuo lo que recibió al nacer. No crea de la nada. Co-crea a partir de algo. Esto es así en el mundo de la naturaleza. Pero el hombre es un ser que también tiene relaciones con su prójimo, relaciones que, sobre sus bases fundamentales, se co-crean incesantemente, a lo largo de la historia de la humanidad y a lo ancho de la geografía. Cada tiempo y cada lugar tiene sus típicas instituciones, bien que todas ellas reconozcan caracteres esenciales y comunes.

Se sigue de esto que toda normación, todo proyecto, que se desarrolla en el tiempo y se realiza en un lugar determinado, tiene patrones universales y perfiles singulares. Descubrirlo es lo que hace inteligente la obra del legislador.

Alberdi fue ese pensador inteligente que combinó la fuerza de la *teoría* con la eficacia de la *praxis*. Tomó los principios políticos de la Revolución francesa y los adoptó sin discusión. La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano fue trasladada a su proyecto casi al pie de la letra. Agregó luego los principios económicos y sociales, pero éstos —especialmente— en función de las necesidades y características temporales y geográficas del país, cuya organización perseguía. Su proyecto implicaba, por una parte, lo que era propio y esencial del hombre, en función de sus derechos naturales; por el otro, añadía aquello que necesitaba ser determinado en lo político, en lo económico y en lo social, según la *realidad* del país que había que cambiar: poblarlo, abrir caminos, navegar sus ríos, crear industrias, instruir a sus habitantes.

1. Los “principios” políticos de la Revolución francesa de 1789

La Revolución francesa acaba de cumplir su bicentenario y en estos largos doscientos años muchos historiadores la relataron, estudiaron sus causas y efectos y mostraron las acciones de sus actores individuales y grupales. Aún no se puede decir la última palabra porque en lo que hace a interpretar hechos históricos, la última palabra la tiene el último historiador; pero si queremos apartar la fogsidad de los movimientos ideológicos que quieren usufructuarla, ya podemos decir que hoy tenemos una visión bastante completa del cuadro histórico en el cual se enmarca.

Los europeos, en general, reclaman una absoluta originalidad en el proceso que culmina con la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Para ellos ni Lafayette llevó a Francia desde los Estados Unidos nada nuevo, ni Thomas Jefferson, en París, aportó ideas a los actores revolucionarios. La Declaración de Virginia de 1776, por lo contrario, había abrevado en la misma escuela filosófica del “derecho natural racionalista” de Locke, Rousseau y Montesquieu. De ahí, las coincidencias felices; de ahí, las ideas gemelas. Y con ello se explica que la Francia de 1789 poco o nada deba a la joven República americana nacida en 1776. Antes bien, los filósofos europeos serían el hontanar fundamental que, floreciendo en los hechos americanos, revierten maduros en las orillas del Sena. El Congreso de Filadelfia había publicado, aquel 4 de julio, la Declaración de la Independencia que, precedida de un preámbulo, proclamaba que: a) todos los hombres han nacido iguales y libres; b) ningún gobierno existe sino gracias al consentimiento de los gobernados y por la sola voluntad de éstos.

Sea cual fuere la verdad, en punto a quien corresponde la primacía de las ideas revolucionarias, basadas en tales principios, lo cierto es que el caldero galo derramó en toda Europa sus cálidas emanaciones, y su vocación de universalidad —merced a la lengua francesa— es innegable y por todos reconocida.

Veamos ahora, en forma muy sintética, como se van perfilando los “principios” políticos de la Francia revolucionaria.

Siempre he recordado con admiración aquella expresiva frase con que André Maurois titula uno de los capítulos de su *Histoire de France*: “De cómo en el siglo XVIII los filósofos llegan a ser una potencia política”. Y, en efecto, a poco que se estudie el período se advierte cómo desde 1715, en adelante, Voltaire, Montesquieu, Rousseau y Diderot prepararon un camino. A partir de 1750, durante dos décadas, las ideas filosóficas, con sus raíces ya bien fijadas, agitaron los espíritus en profundidad. Se puede decir entonces que desde la Academia misma y con el advenimiento de la Enciclopedia, a la cual se suma la colaboración de D’Alembert, los filósofos, teóricamente, gestaron un proceso, cuya fase histórica se desarrollaría en más o menos un siglo: desde 1750 a 1848 se desenvolvió la Revolución francesa, con sus avances y retrocesos, alternativas todas que, no obstante, conducirían a una nueva cosmovisión natural y política. El 14 de julio de 1789 fue sólo un punto convencional en el calendario del siglo, que permite conmemorar un fasto.

Mi citado Maurois tiene dos observaciones que hay que grabar: por un lado la concepción del mundo de Newton se adueñaba de los espíritus de los científicos; por otro, los franceses, mediante su culto a la razón, apuntaban hacia la universalidad.

Y, así, cuando el *ancien régime* de los privilegios caía, la Asamblea Nacional, integrada por muchos abogados, algunos médicos, comerciantes, ex-funcionarios oficiales, propietarios de tierras del antiguo Tercer Estado y una pequeña minoría monárquica, se dio a la tarea de ocupar el lugar vacío, resumiendo sus ideas en forma de “principios” fundamentales, que fueron aprobados antes de trasladarse a París, el 26 de agosto de 1789.

Muchos de los derechos que ahí aparecían habían sido reclamados en los “cuadernos de quejas” (*cahiers de doléances*) que los diversos grupos sociales habían redactado. El encarcelamiento de las personas sin proceso, había sido una forma normal de privación de la libertad, ya que Luis XV había emitido 150.000 *lettres de cachet*, y, aunque Luis XVI sólo había firmado 14.000 de estas “cartas selladas”, el procedimiento era considerado un horroroso y abusivo resorte del poder. La dureza y extravagancias del fisco, los actos arbitrarios de los ministros, las aduanas internas, el caótico sistema de pesas y medidas, engrosaban también la lista contenida en los *cahiers de doléances* del Tercer Estado, cuyo ropaje negro añadía otra nota de tristeza a la tristeza de sus quejas.

Los Estados Generales, transformados en Asamblea Nacional, se consideraron con derecho a aprobar leyes que hicieran a la libertad del individuo, a la libertad de prensa y proclamaron ser el único medio válido para votar impuestos. A la larga lista se añadiría luego el derecho de tratar la libertad de expresión y de reunión, la libertad de comercio, la libertad frente al arresto arbitrario.

Finalmente, se propugnaba la igualdad civil de los Tres Estados y se reclamaba la supresión de los privilegios del clero y la nobleza (*monopolios señoriales*). El abate Sieyès, hacia fines de enero de 1789, había preguntado: “¿Qué es el Tercer Estado?” y él mismo había respondido: “Es Todo”, es la Nación misma, pues 200.000 privilegiados no podían hacer primar su voluntad sobre veinticuatro millones de personas, que representaba el Tercer Estado².

La Declaración de los Derechos se completó, pues, en 17 artículos, como una primera etapa de la Revolución francesa, que fue primordialmente política³. Los sucesos y reformas que se prolongaron después, hasta el año 1799, ya serían de mayor alcance en otros dominios y la complementarían desde el punto de vista social y económico.

La famosa Declaración abarca campos bien definidos. En primer lugar, se ubican los derechos propios del hombre y del ciudadano, cuando dice:

1. Los derechos naturales e imprescriptibles del hombre son:
 - a) la libertad;
 - b) la igualdad;
 - c) la propiedad;
 - d) y la seguridad.
2. Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. La libertad es definida como la facultad de hacer todo lo que no daña a otro. Por eso, los límites del ejercicio de los derechos naturales del hombre, consisten en no impedir al prójimo el ejercicio de esos mismos derechos. La ley positiva, en todo caso, debe determinar dichos límites.
3. Todos los ciudadanos son iguales ante la ley y ésta debe ser igual para todos.
4. Todos los ciudadanos son admisibles a todas las dignidades, puestos y empleos públicos, según su capacidad. Las distinciones entre los ciudadanos sólo se producirán por sus virtudes y talentos.
5. Ningún hombre puede ser acusado o arrestado de manera arbitraria. La ley determinará los casos y las formas. Nadie puede ser castigado sino en virtud de ley establecida y promulgada anteriormente al delito y legalmente aplicada.
6. Todo hombre es inocente mientras no sea declarado culpable.
7. Nadie puede ser molestado por sus opiniones, aun religiosas. La manifestación de ellas no debe alterar el orden público.
8. Todo ciudadano puede expresar libremente su pensamiento, pero es responsable del abuso de esa libertad conforme lo determina la ley en los casos de que se trata.
9. Los ciudadanos son sujetos de igual imposición para las cargas públicas y tienen el derecho de establecer la necesidad de su contribución, de su fin y demás modalidades.
10. La propiedad es un derecho inviolable y sagrado. Nadie puede ser privado de ella, sino en caso de necesidad pública, legalmente comprobada, y bajo la condición de una justa y previa indemnización.

En segundo lugar, aparecen las instituciones, cuyo fin es el de preservar esos derechos. En consecuencia, algunas declaraciones van dirigidas, con ese objeto a definir y delimitar determinadas entidades, como ser:

1. Toda asociación política tiene como fin la *conservación* de los derechos naturales del hombre.
2. Toda soberanía reside esencialmente en la Nación. Ningún cuerpo ni individuo puede ejercer autoridad que no emane de ella expresamente.

3. La ley es la expresión de la voluntad general. Y todos los ciudadanos tienen derecho a concurrir por sí o por medio de sus representantes a su formación. Por otra parte, toda ley tiene un límite: no puede prohibir más que las acciones nocivas a la sociedad. De ahí las fórmulas consecuentes: a) todo lo que la ley no prohíbe no puede impedirse; b) nadie está obligado a hacer lo que la ley no ordena.
4. La fuerza está instituida en provecho de todos y es la garantía de los derechos del hombre y del ciudadano.
5. La contribución común, e igualmente repartida, es indispensable para mantener la fuerza pública y para los gastos de la administración
6. La sociedad tiene derecho a pedir cuentas a todo agente público de su administración.
7. La sociedad, para asegurar los derechos, sólo queda constituida cuando contempla la separación de poderes.

Sin embargo, pese a la prolija enumeración de los derechos del hombre, es indudable que la preocupación de los franceses, en esta primera etapa iniciada fogosamente en 1789, fue principalmente política y muy poco o nada se dice de la libertad económica.

Un rápido análisis nos hace ver que, si bien el artículo primero alude al nacimiento libre de todo hombre, no se pronuncia en contra de la esclavitud ni contra el tráfico de esclavos, que era frecuente en el mundo de la época⁴. Tampoco se define y delimita el derecho de propiedad, salvo al decir, escuetamente, que es sagrado e inalienable. No se especifica aún con claridad cuál es el papel de los ciudadanos en la aprobación de las leyes, pues la amplia fórmula que sostiene que “la ley es la expresión de la voluntad general”, tropieza en la práctica con muchos escollos que deberán ser superados en el futuro. Finalmente, tanto la libertad de cultos, como los derechos de reunión y asociación, aún aguardan formulaciones y precisiones que sólo el tiempo mostrará en toda su magnitud. De más está decir que no había llegado el instante en que el Estado fuese concebido como un ente con deberes hacia los más necesitados.

Pero sea cual fuere el juicio que nos merezca a la luz de los actuales tiempos, cabría anotar dos caracteres fundamentales de la DDHC⁵; a) en primer lugar, cuando habla de derechos, se refiere, por cierto, al *hombre*, pero siempre al hombre individual; b) en segundo lugar —como aparente paradoja—, se refiere a *todo* hombre (no solamente al hombre francés); poniendo de manifiesto su vocación de universalidad. En verdad, se decía que esos derechos eran:

“para todos los hombres”,
“para todos los tiempos”,
“para todos los países”.

Se ha hablado de una aparente paradoja porque ambas notas se complementan: los derechos son de *todo* hombre (nota de universalidad) pero considerado *cada* hombre individualmente (nota de individualidad). Todos los derechos, en todos los hombres y en cada hombre individual. La asociación no hace sino *sobrevenir* al hombre para que cada hombre (cada uno) desarrolle y conserve mejor sus derechos. El consentimiento, que une a los hombres, no debe, de ninguna manera, disminuir ni opacar los derechos individuales⁶.

En cuanto a la *libertad de la persona*, debe estatuirse que los legisladores no pueden prohibir a nadie el ejercicio de un oficio o de una profesión. La libertad de la persona implica que nadie puede ser obligado, contra su voluntad, a hacer un trabajo determinado. Va contra la esclavitud, la servidumbre, las *corvées*.

La ley también debe determinar *la seguridad y la libertad de los bienes*, de la pertenencia de las cosas poseídas, y su uso y su utilización. El hombre no es realmente libre si no posee nada. Y cada uno puede acumular bienes según sean sus justos méritos.

Finalmente, la igualdad está en el punto crucial de la asociación de las personas. Está pensada, en el ánimo de Condorcet, en términos jurídicos y políticos. Todos los ciudadanos son iguales ante la ley dictada por el legislador y aplicada por los jueces⁷.

2. Los “principios” económicos

Luis XVI fue ejecutado el 21 de enero de 1793. Interin la situación económica había empeorado. El *asignado* había perdido gran parte de su valor, y por consiguiente, el precio de los alimentos había aumentado considerablemente. Los productos básicos —hoy diríamos de la canasta familiar— se hacían inalcanzables para las clases más modestas. La Comuna de París fijó el precio máximo del pan y concedió un subsidio a los panaderos. La Asamblea aprobó una ley de precios “máximos” y estableció el control del precio del pan y de la harina. Por otra parte, los llamados productos “coloniales”, como el café, el azúcar, el jabón y las velas habían aumentado extraordinariamente.

Todo ello presionó sobre la Convención Nacional que dictó la Constitución Jacobina de 1793. Este documento significó un paso más hacia la complementación del cuadro general de derechos de la Revolución francesa. La nueva constitución sustituía a la Constitución monárquica de 1791. Pero su vigencia plena no fue de largo alcance, ya que fue suspendida su aplicación, dado el estado de guerra de Francia con las naciones vecinas.

La Declaración de Derechos de 1793 consagró las libertades de comercio y los “principios” económicos. Su fin fundamental era lograr la felicidad general. Entre otras cosas, preveía también que a los ciudadanos más pobres se les debía dar trabajo o ayuda económica; que los soldados heridos en combate o sus familiares debían ser pensionados; y que se debía indemnizar a los ciudadanos que habían sufrido daños con la guerra.

El documento contenía también una cláusula notoriamente de estabilizadora para el futuro: consagraba la insurrección como el más sagrado de los derechos cuando el gobierno violaba los derechos del pueblo.

Los alimentos baratos y el control de abastecimiento debían ser una de las funciones del gobierno, que los *sans culotte* propugnaban.

Finalmente, todos los adultos varones, casi sin excepción, tenían derecho a voto.

Sea lo que fuere —porque sabemos que todo concluirá con la aparición de un hombre fuerte— quizá convenga, ahora, hurgar un poco en la historia inmediata anterior para encontrarle sentido a la incorporación de “principios” económicos a los políticos del 89.

Los problemas económicos y monetarios (aparición del *asignado* y disminución de su valor), el descontrol de los precios, la escasez de los productos alimenticios, el precio del pan, del jabón y de las velas, no son sino manifestaciones de un problema que los primeros economistas franceses del siglo XVIII habían ya presentado.

A mediados de ese siglo, François Quesnay (1694-1774), médico de Luis XV y de Mme Pompadour (en Versalles) había incursionado —siendo hombre ya de edad muy madura— en el terreno económico y había publicado varios artículos en la *Enciclopedia*. Eran los que correspondían a las voces: granjeros, granos, hombres e impuestos. Su contacto con el marqués de Mirabeau parece haber sido fundamental. Éste acababa de publicar su obra *La utilidad de los estados provinciales*. La reunión que tuvieron a mediados de 1757 fue de singular importancia y poco después aparecía *El amigo de la humanidad*, otra obra de Mirabeau.

Ambos debían reconocer más tarde su deuda con Cantillon, que en 1755 había dado a luz el *Ensayo sobre la naturaleza del comercio en general*. En efecto, las tesis más importantes de éste eran:

- a) la riqueza es el fruto que proviene de la tierra para ser utilizada por los hombres;
- b) sólo el trabajo del hombre posee capacidad para incrementar la riqueza.

De esas tesis se inferían ciertas consecuencias de manera inmediata: a) para producir más riqueza hay que incrementar el número de hombres o trabajadores (tesis poblacional); b) con esos hombres se debe incrementar el trabajo productivo; c) con ese trabajo, la riqueza aumenta.

Por su parte, Quesnay publicó en 1758/9 su famoso *Tableau Économique*. Suponía que la base del orden social se encuentra en el orden económico: sin éste, aquél no existe. Por ende, se hace de imprescindible necesidad comprender las leyes de la vida económica.

Además, “los fisiócratas supusieron que el sistema de cambios de mercado que querían analizar estaba sometido a determinadas leyes económicas objetivas, que operaban con independencia de la voluntad del hombre y eran discernibles mediante la razón. Esas leyes gobernaban la forma y el movimiento del orden social en su conjunto...”⁸. Para ellos, en economía “todo depende de todo...”. Concibieron un modelo teórico o abstracto de economía. La actividad económica era una especie de “círculo”, “o flujo circular en nuestro lenguaje actual... en ese círculo la producción y el consumo son variables independientes...”⁹.

Pero ese modelo teórico abstracto tenía un principio muy concreto: la agricultura era una actividad creadora, la única realmente creadora de bienes y con capacidad para producir “producto neto”. Dicho de otra manera, “la variable que aislaron fue la capacidad de la agricultura para proporcionar «producto neto», es decir, un excedente disponible sobre el costo preciso”¹⁰.

Para decirlo de una vez, la teoría económica de los fisiócratas descansaba en un supuesto: la agricultura, y sólo la agricultura, proporciona producto neto. Como contrapartida, las manufacturas y el comercio, son “estériles” o “improductivos”.

De acuerdo con los principios esbozados, los grupos sociales básicos deben ser clasificados en relación con la actividad creadora de “producto neto”. Si esto es así, tenemos:

- a) la clase productiva (la única) es la de los agricultores;
- b) la clase estéril es la de los manufactureros y comerciantes;
- c) en el medio, como clase neutra: propietarios de la tierra (esto es, según la época histórica, el rey, los nobles, el clero y los grandes propietarios).

Esto explica el nombre de “fisiocracia”, que, literalmente, significa un sistema económico que atribuye el origen de la riqueza, en forma exclusiva, a la “naturaleza”.

La tierra, por consiguiente, tiene una importancia fundamental. El propietario de la tierra que la trabajó o el que trabaja la tierra, es el único hombre generador de riquezas. De ahí que se llegue a 1789 con esta convicción económica y ello se refleja en el orden político, ya que sólo puede votar (o tiene el derecho de sufragio) el propietario y el derecho de propiedad aparece como un derecho fundamental del hombre y del ciudadano.

Cuando se estudiaron los caracteres de la economía del *ancien régime*, aparecieron como puntos fundamentales de dicho estudio los siguientes:

- a) la propiedad de la tierra y la organización de la producción agrícola;
- b) las cargas impositivas;
- c) el conjunto de políticas e instituciones de carácter mercantilista (restricciones al comercio interior y exterior de productos agrícolas);
- d) los privilegios exclusivos.

No vamos a abundar en el tema, pero —según lo dicho— la actividad de los *métayers* y de los *fermiers* fue objeto de una especial investigación, como así los impuestos directos (la *taille*) y los indirectos (*gabelle* o a la sal, *aides* o a las bebidas y *traites* o aranceles) y los nuevos tributos (*vingtième* y *corvéés*). La economía, basada en los principios fisiocráticos, conducía a una nueva organización de la producción agrícola, una profunda reforma en las cargas impositivas y la desaparición de los privilegios. Especialmente, debían ser suprimidas las aduanas internas que eran una rémora para el intercambio de las mercaderías. Mirabeau, insistiendo en la nueva línea del pensamiento económico, escribió su *Teoría de los impuestos* (1760) y su *Filosofía rural* (1763).

El acceso de Turgot al Ministerio de Hacienda hizo concebir fundadas esperanzas en el nuevo sistema¹¹, que habría de intentar un experimento de libertad comercial. Proclamó el libre comercio de granos y abolió el portazgo, pero lo efímero de su gestión (1774-1776) no le permitió una labor profunda y coherente. Y así, en el mismo año en que Adam Smith publicaba *La Riqueza de las Naciones*, Turgot abandonaba su cargo.

La Revolución francesa, en este período de la Convención (hacia 1793), venía a aceptar los principios de los fisiócratas. Quesnay estimaba que había que romper las barreras internas, abolir los privilegios y no reglamentar demasiado. Las aduanas internas, los aranceles protectores, las corporaciones con sus farragosas reglamentaciones, entorpecían el comercio y la industria. Por su parte, Gournay, un comerciante que participaba de muchas de sus ideas, reivindicaba la actividad del comercio y la industria. Fue él quien acuñó la famosa frase de *Laissez faire, laissez passer*. En suma, se quería la libertad económica.

3. El “principio” filosófico inspirador de las *Bases*

Cuando se analizan las *Bases* de Alberdi me parece fundamental hacer un alto en el título. Creo, con absoluta convicción, que ahí está la idea-fuerza, que explica mucho del contenido del *proyecto* de constitución, porque ahí late la filosofía —vocablo que utilizo en sentido propio— que nutre al autor.

Es en la edición de la Imprenta del Mercurio, de julio de 1852 (registrada en la Biblioteca Nacional con el N° 27.743) donde se halla el famoso título completo. Dice así: “*Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina, derivadas de la ley que preside el desarrollo de la civilización de la América del Sur y del tratado del litoral del 4 de enero de 1831*”. Naturalmente, presto atención a la expresión que dice que dichas *Bases* y puntos de partida se derivan de *la ley que preside el desarrollo de la civilización de la América del Sur*. Hay aquí toda una concepción filosófica de la historia que se encarna en una filosofía política. Este tema es el que me preocupa.

He demostrado —así me parece al menos— que la idea de progreso ya se encuentra en Diego Alcorta¹² y creo, con alto porcentaje de probabilidad, que el primer Alberdi bebió de esa fuente las primeras aguas. Pero un espíritu tan inquieto como el del tucumano, no podía permanecer pasivo ante la mera versión del maestro universitario. Su afán de lectura debió inspirarle más de una indagación al respecto.

Y esto me obliga a recordar, aunque más no sea brevemente, esta cuestión en la dimensión europea. Ahí se ve que la idea de progreso es común a los pensadores de la Ilustración y a los ideólogos. Todos ellos la comparten y algunos la fundamentan¹³.

Por lo demás, después de Newton, los filósofos y científicos se empeñan en hallar en las ciencias del hombre, leyes a la manera de las que el matemático inglés ha descubierto en la naturaleza. La grandiosa armonía del cosmos, que ha abierto sus secretos merced a simples leyes

cuantitativas, hacía presumir que las cuestiones sociales, políticas y económicas podían ser tratadas de la misma manera. En todo caso, ese continente virgen se mostraba como un desafío para que la mente del hombre descubriese los secretos del último arcano, según la concepción de la época.

Y hacia allí se dirigió su esfuerzo. Presumo que uno de los primeros pensadores que se inquietó por el tema fue Turgot¹⁴. Muy joven aún —tenía 23 años— en su *Primer discurso como prior de la Sorbona* (3 de julio de 1750) disertó sobre los beneficios que el establecimiento del cristianismo ha procurado al género humano, donde señaló una nueva perspectiva: interpretó a la historia de manera total —quizá siguiendo a Bossuet— pero lo hizo desde un punto de vista puramente natural. El género humano fue contemplado como algo único y total, después de haber partido de *hechos* concretos. En su *Segundo discurso sobre los sucesivos progresos del espíritu humano*, fue más explícito al expresar que... “el género humano, considerado desde sus orígenes, aparece a los ojos de un filósofo cual un todo inmenso que, como cada individuo, tiene su infancia y su desarrollo”¹⁵.

No se conformó Turgot con hallar fundamentos a sus ideas de *desarrollo* y de *progreso*. Quiso también señalar su ritmo. Al respecto, explicó las diferencias del progreso de las diferentes naciones, cuando dijo: “Sin duda el espíritu humano encierra por todas partes el principio de idénticos progresos; pero la Naturaleza, desigual en sus beneficios, ha dado a ciertos espíritus una abundancia de talentos que, a otros, en cambio, ha rehusado”¹⁶.

Más adelante, en su *Plan de dos discursos sobre la historia universal* —obra que es bosquejada pero no concluida, como se ha dicho— vuelve sobre sus ideas ya desenvueltas. Hay un impulso que hace que “...el género humano... marcha siempre hacia su perfección”. “...la historia universal abarca la consideración de los progresos sucesivos del género humano...”¹⁷.

En parte, concuerda también con Vico, cuando señala avances y retrocesos. “Los progresos, aunque necesarios, alternan con frecuentes decadencias producidas por acontecimientos y revoluciones que vienen a interrumpirlos. Además han sido muy diferentes, según los distintos pueblos”¹⁸.

Condorcet¹⁹, en gran medida, aprovecha el pensamiento de Turgot, aunque describe una teoría mucho más elaborada. De manera general, puede decirse que también acepta que, a veces, ha habido obstáculos o movimientos regresivos en la marcha de la humanidad hacia el progreso, pero subraya, en forma enfática, que hay una adecuada armonía entre el progreso social y el progreso científico y moral. Por lo demás, el progreso es inevitable, pero requiere un esfuerzo colectivo y una educación moral e intelectual constante. Contemplada en su conjunto, la historia de la humanidad nos muestra una serie de etapas que no son sino grados del progreso de la razón. El hombre, al progresar, se emancipa de la naturaleza y de los estrechos límites de la individualidad.

A veces se tiene la impresión de que el pensamiento de Alberdi tiende a aseverar que el progreso de la humanidad, como tal, culminará en América. En los tiempos coetáneos o casi coetáneos con el *Fragmento*, ya que no se había secado aun su tinta, Alberdi pronunció su *Discurso* en el Salón Literario de Marcos Sastre, el día de su apertura. Era el mismo año de 1837. Titula su alocución de esta manera: *Doble armonía entre el objeto de esta institución, con una exigencia de nuestro desarrollo social; y de esta exigencia con otra general del espíritu humano*. Como se ve las aspiraciones grandiosas y la grandilocuencia no le va en zaga. Según ello, el Salón Literario es una exigencia de nuestro desarrollo social y éste —nada menos— se inserta en la exigencia del desarrollo general del espíritu humano. En el texto recuerda que cae el Oriente como complemento del desarrollo del mundo romano, y la caída de éste, a su vez, significa la elevación del mundo europeo. Finalmente, la emancipación de América, completa la “creación del mundo universal, del mundo humano, del *mundo definitivo*”. Aquí Alberdi nos aclara que la expresión no le corresponde a él, sino a Th. Jouffroy²⁰.

Y, si se mira bien, todo esto está en el espíritu de las Luces. No se puede explicar el siglo de las Luces sin mostrar su principal carácter: su apetencia de universalidad. El Espíritu humano se perfecciona, y esta posibilidad que ya está en el guijarro fundamental del universo —por no decir el átomo— infunde su fuerza, su energía, a todas sus partes, de las cuales el género humano es la expresión más genuina y tardía. Desde entonces la humanidad, puesta en marcha ascendente, abre horizontes de luz y sale de su minoridad en el Siglo de las Luces. Su marcha, desde ahí, ya no será ciega sino que se hará a la luz de la *razón*. *Universalidad* y *racionalidad* son, pues, dos improntas esenciales del espíritu humano, que conquista, a partir de la Revolución francesa del 89, su mayoría de edad, y se hace *responsable de sí*. La historia del hombre será la historia del progreso, en el ejercicio libre de su voluntad. Genuinamente, el hombre *emerge* con las Luces y toma conciencia de su papel en el mundo. Hay una suerte de liberación, en cuya apertura, la *educación* juega también una fundamental importancia.

Pero los filósofos y pensadores habían sido intelectuales —a lo sumo predicadores— de estos sucesos desvelados y puestos en evidencia. Serán los *filósofos ideólogos* —aquella nueva raza de hombres, bautizada así peyorativamente por Napoleón—, los que pensarán y tratarán de accionar conforme a ese pensamiento. La *razón* no tiene razón de ser, sino en función de la *praxis*. Este es lema de los ideólogos que se enraizará en el Plata, y que los maestros de Alberdi profesaron. De ahí —lo repito— la relativa importancia del problema teórico. Lo fundamental es que somos susceptibles de progreso y éste, para ser tal, deberá darse según la realidad del lugar y del tiempo en que vivimos en el país. *Ahora y aquí* —lo concreto de la *praxis*— se conformará a la *razón* de la universalidad del género humano y, ésta a su vez, a la singularidad de cada país. De alguna manera, se realizaba la armonización del racionalismo cartesiano con el empirismo lockeano. Y eso, que aparentemente era impensable, pudo darse porque sólo pensamos en función de los universales y sólo actuamos en virtud de lo singular y concreto. *Razón* y *praxis* tuvieron un punto de contacto: *la realidad*.

Respecto de Alberdi, insisto en que el progreso en cuanto doctrina, no le quitó el sueño. El aparato teórico le había llegado con Alcorta, con los Ilustrados y los Ideólogos, con Vico y de Angelis, con Herder, Savigny y Lerminier, con Condorcet, con Jouffroy y Cousin. Las primeras noticias en filosofía de la historia y de la teoría del progreso —como se ha dicho— provenían del aula universitaria —y, quizás, aun antes con Volney— y de la palabra de su maestro Alcorta. También él mismo recuerda que de Angelis se empeñaba en hacer conocer a Vico aquí en el Plata.

Si extremamos la síntesis, quedarían, por último, las dos líneas que gusta resumir Coriolano Alberini: a) por un lado, la teoría condorcetiana y racionalista del progreso indefinido; b) por el otro, el irracionalismo proveniente de la escuela histórica, impulsado por Savigny y Lerminier. Pero ello no es tan simple. La presencia de Herder, como sombra de poderosa influencia detrás de la primera línea de los pensadores citados, me parece muy verosímil, por no decir innegable. Además, el pensamiento del mismo Cabanis, si bien no es un filósofo de la historia, también hace lo suyo. Y, finalmente, Víctor Cousin, de tanta fama y tan conocido aquí, en las décadas de su gran prestigio europeo, aporta su punto de vista ecléctico en el tema, pero de considerable peso en el pensamiento de origen alemán; y, en el caso de Jouffroy, la cita de Alberdi me exime de todo otro comentario. Quiero decir, todavía, en este intríngulis teórico, que Jouffroy, más sensato, pudo haber llevado a Alberdi la opinión favorable por un progreso razonablemente *definitivo* de la humanidad en las tierras americanas. Al menos, el intento del proyecto circula por esas vías. Y, por último, Pierre Leroux.

El desafío del *proyecto* de constitución, ya en lo concreto de sus normas, desembarazado de teorías, tendía al progreso como una meta a la cual había que llegar transitando un camino muy concreto: la realidad del desierto de nuestro país, que había que poblar, los ríos que había que navegar, el trabajo, la industria y el comercio que había que proteger y hacer fructificar, y, además, el pueblo al que se debía educar e instruir²¹.

Sea lo que fuere, lo cierto es que las ideas acerca del desarrollo y del progreso, en Alberdi, no se agotan con la mención de Condorcet y Herder, como quiere simplificar Alberini. La presencia de Th. Jouffroy no es de desdeñar, ya que su interpretación más latina, da más importancia al individuo, al hombre, que en la actitud herderiana. Resulta muy claro, según lo explica en su artículo sobre *Filosofía de la Historia*, de 1825, que distingue dos movimientos en la humanidad: en las masas, es espontáneo, dado que éstas no buscan la verdad; y, en los filósofos, que la buscan, es voluntario. Le reprocha a Herder haber olvidado el papel del individuo —en una gran síntesis— el destino de la civilización cristiana (europea) con el de la especie humana (“De l’état actuel de l’humanité”, *Le Globe*, 13 de oct. de 1827, t. VI, p. 49).

A su vez, Alberdi explica el problema en el *Discurso*; su interpretación contiene expresiones muy cercanas a Jouffroy y a Turgot. Así, asevera: “El desarrollo... es el fin, la ley de toda la humanidad: pero esta ley también tiene sus leyes. Todos los pueblos se desarrollan necesariamente, pero cada uno se desarrolla a su modo:

porque el desenvolvimiento se opera según ciertas leyes constantes, en una íntima subordinación a las condiciones de tiempo y espacio. Y como estas condiciones no se reproducen jamás de una manera idéntica, se sigue que no hay dos pueblos que se desenvuelvan de un mismo modo. Este modo individual de progreso constituye la civilización de cada pueblo: cada pueblo, pues, tiene y debe tener su civilización propia, que ha de tomarla en la combinación de la ley universal del desenvolvimiento humano, con sus condiciones individuales de tiempo y espacio”. “Al caer bajo la ley del desenvolvimiento progresivo del espíritu humano, nosotros no hemos subordinado nuestro movimiento a las condiciones propias de nuestra edad y de nuestro suelo”.

Y, más adelante: “Así, señores, seguir el desarrollo, no es hacer lo mismo que hicieron nuestros padres, sino aquello que no hicieron, y debieron hacer. Continuar la vida principiada en Mayo, no es hacer lo que hacen la Francia y los Estados Unidos, sino lo que nos manda hacer la doble ley de nuestra edad y nuestro suelo: seguir el desarrollo es adquirir una civilización propia, aunque imperfecta, y no copiar las civilizaciones extranjeras, aunque adelantadas. Cada pueblo debe ser de su edad y de su suelo. Cada pueblo debe ser él mismo: lo natural, lo normal nunca es reprochable”. “Estamos, pues, encargados, los que principiamos la vida, de investigar la forma adecuada en que nuestra civilización debe desarrollarse, según las circunstancias normales de nuestra actual existencia argentina: estamos encargados de la conquista de las vías de una civilización propia y nacional”.

Para proseguir: “Pero si la percepción de la ruta en que deba caminar nuestra sociabilidad, debe salir del doble estudio de la ley progresiva del desarrollo humano, y de las calidades propias de nuestra nacionalidad, se sigue que dos direcciones deben tomar nuestros trabajos inteligentes: 1º) La indagación de los elementos filosóficos de la civilización humana. 2º) El estudio de las formas que estos elementos deben recibir bajo las influencias particulares de nuestra edad y nuestro suelo. Sobre lo primero es menester escuchar a la inteligencia europea, más instruida y más versada en las cosas humanas y filosóficas que nosotros. Sobre lo segundo no hay que consultarlo a nadie, sino a nuestra razón y observación propia. Así nuestros espíritus quieren una doble dirección extranjera y nacional, para el estudio de los dos elementos constitutivos de toda civilización: el elemento humano, filosófico, absoluto; y el elemento nacional, positivo, relativo”.

Y concluye: “Habéis visto salir esta exigencia de la comparación de nuestro desarrollo histórico, con la ley filosófica de todo progreso nacional; para lo cual he principiado por mostrarles que estamos así, porque tal es la ley de todos los pueblos del mundo. Me ha sido indispensable, para informarles del interés público de esta institución, señalar la doble armonía que existe entre ella, con una exigencia de nuestra marcha progresiva, y entre esta marcha nuestra con la progresiva de toda la humanidad”.

Estos párrafos son extremadamente ilustrativos. Es este Alberdi, el del *Fragmento* y el del *Discurso* —sobre todo éste— ambos de 1837, el que explica con tanta anticipación el principio

filosófico de la ley del desarrollo, cuyo título adorna el proyecto de 1852. El filósofo había pensado quince años antes, lo que el constitucionalista escribiría después, plasmado su pensamiento en normas.

4. La recepción de los principios políticos y económicos en el proyecto

No voy a afirmar que la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano ha influido de manera *directa* y de primera mano en el *Proyecto* de Alberdi. Quiero examinar, esto sí, si los principios fundamentales del 89 se encuentran en él.

Como es costumbre, en el claro estilo alberdiano, previamente nos vemos ante un cuadro sinóptico²², que nos anuncia que el *Proyecto* se divide en dos partes: a) la primera, trata de los *Principios, derechos y garantías*; b) la segunda, de las *Autoridades argentinas*. A su vez, la primera parte abarca cuatro capítulos: a) Disposiciones generales; b) Derecho público argentino; c) Derecho público referido a los extranjeros; d) Garantías públicas de orden y de progreso. Me detengo aquí porque me interesa, especialmente, esta parte. Ello no significa que, luego o más adelante, se pueda hacer un estudio sobre otro tema.

Según una primera ojeada, es en los capítulos segundo, tercero y cuarto, donde se encuentra abundante material para el comentario, y, de entre ellos, como no podía ser de otra manera, el capítulo segundo, el que se refiere al *Derecho público argentino*, es el que encierra la médula de los tópicos fundamentales. En efecto, en los arts. 16 a 20, se distinguen los siguientes derechos fundamentales:

De libertad,
De igualdad,
De propiedad y
De seguridad.

Ellos, exactamente, son los que están enunciados en los arts. 1º y 2º de la DDHC.

La DDHC reconoce esos derechos fundamentales al hombre, a todo hombre. Los franceses se dirigen, en verdad, a tdo el mundo y proclaman estos derechos, que “son naturales e imprescriptibles” —como ya se dijo— de *todo hombre*. Es un grito lanzado hacia el universo.

En nuestro caso, Alberdi en ningún momento olvida que está pergeñando la constitución de un país determinado; como ya lo había hecho en el preámbulo, el sujeto de esos derechos es ya el *habitante*. Si queremos ser exactos, en realidad, el preámbulo adelanta que se propone *fixar los derechos naturales y de los habitantes*. No es el mero hombre; es el habitante (y nadie más) de este suelo (y no otro); es, en fin, el hombre que habita; el hombre que habita el suelo, el que es el titular de esos derechos.

¿Por qué esa fórmula? Pues, porque los derechos del hombre han de ser ejercidos en esta tierra, y, según ella será la modalidad de dicho ejercicio; y, además, porque con esas expresiones no se hace diferencia ninguna entre nativos y extranjeros. De manera breve y sintética, todo se normará conforme a la ley del desarrollo de la civilización que deberá desenvolverse en el país, cualesquiera sean los sujetos que sean destinatarios de ese reconocimiento. El doble fin es evidente: a) guardar la conformidad a la ley del desarrollo; b) legislar para todo hombre que quiera habitar este suelo, haciendo posible y fácil la política inmigratoria.

Como se ve, siendo fiel a los principios del 89, Alberdi los ha adecuados a nuestro país.

El art. 16 prosigue con la fórmula que ha encontrado y expresa que la Constitución garantiza los derechos que enuncia, *a todos los habitantes*, para aclarar, seguidamente “sean naturales o extranjeros”. La técnica legislativa adoptada por el constitucionalista es de tal naturaleza que al

sujeto de esos derechos, que es el habitante —como no me canso de repetir— se le *reconocen* los derechos de libertad, igualdad, propiedad y seguridad; y, en cada caso, se hace la determinación que corresponde a cada especie. En el mismo art. 16 se hacen las siguientes especificaciones, que corresponden al derecho de libertad, a saber:

- 1) de trabajar y ejercer cualquier industria;
- 2) ejercer la navegación y el comercio de todo género;
- 3) de peticionar a todas las autoridades;
- 4) de entrar, permanecer, andar y salir del territorio sin pasaporte;
- 5) de publicar por la prensa sin censura previa;
- 6) de disponer de sus propiedades de todo género y en toda forma;
- 7) de asociarse y reunirse con fines lícitos;
- 8) de profesar todo culto;
- 9) de enseñar y aprender.

Es evidente que el proyecto alberdiano, redactado sesenta y tres años después de la DDHC, es mucho más explícito. Es natural que ello sea así, porque la DDHC era simplemente, como lo indica su nombre, una declaración y no había razón para llegar a los detalles; y, por otro lado, el proyecto debía ser todo lo explícito que cabe esperar de una constitución. Ello salta a la vista si se comparan los nueve puntos del art. 16, mencionados más arriba, con la muy genérica fórmula de la DDHC, que expresa escuetamente que “la libertad consiste en poder hacer todo lo que no dañe a otro” (art. IV) y, consecuentemente, la ley que es la que determina los límites de los derechos, no debe “prohibir más que las acciones nocivas a la sociedad”, puesto que “todo lo que no es prohibido por la ley no puede impedirse, y nadie está obligado a hacer lo que ella no ordena” (V).

La consecuencia, pues, es que el proyecto no hace sino desarrollar específicamente los derechos de la libertad, genéricamente contemplados en la DDHC.

Pero, como decía, la DDHC trata sólo de la libertad política; el proyecto de Alberdi incluye también la libertad económica. De ahí que se mencione expresamente el trabajo, la industria, la navegación, el propio comercio, el tránsito de un lugar a otro. Hay también derechos que, por su naturaleza e importancia, son especificados en la DDHC, como el de la libertad religiosa (X) y el de publicar por la prensa sin censura previa (XI) (aunque no sean éstos, exactamente, los términos empleados). Y quedan algunos derechos que en la DDHC, por la época en que se proclamó, aún no habían madurado totalmente, como el de peticionar a las autoridades, asociarse con fines lícitos y de enseñar y aprender.

La explicación que nos da Alberdi merece ser reproducida aquí. Consecuente con su tesis de la ley del desarrollo de la civilización, las *Bases* nos dicen que ninguna de las constituciones de Sudamérica “merece ser tomada por modelo de imitación”, ya que éstas fueron redactadas para el período histórico de la independencia, que ha sido absolutamente distinto. Oigamos al autor: “Todas las constituciones en Sudamérica durante la guerra de la Independencia, fueron expresión completa de la necesidad dominante de ese tiempo. Esa necesidad consistía en acabar con el poder político que la Europa había ejercido en este continente, empezando por la conquista y siguiendo por el coloniaje; y como medio de garantizar su completa extinción, se iba hasta arrebatarse cualquier clase de ascendiente en estos países. La independencia y la libertad exterior eran los vitales intereses que preocupaban a los legisladores de ese tiempo. Tenían razón: comprendían su época y sabían servirla”²³.

Y, más adelante, añade: “La riqueza, el progreso material, el comercio, la población, la industria, en fin, todos los intereses económicos, eran cosas accesorias, beneficios secundarios, intereses de segundo orden, mal conocidos y mal estudiados, y peor atendidos por supuesto”²⁴.

Pero, lo mismo ocurre con “los principios del 89” de la Revolución francesa (e igual cosa se da con la revolución de los Estados Unidos contra Inglaterra). Insiste Alberdi en que no puede producirse la “imitación errónea de esos grandes modelos”. Y expresa con singular visión en el análisis: “El ejemplo de la Revolución francesa nos comunicaba su nulidad reconocida en materias económicas. Sabido es que la Revolución francesa, que sirvió a todas las libertades, desconoció y persiguió la libertad de comercio. La Convención hizo de las aduanas un arma de guerra, dirigida especialmente contra Inglaterra, esterilizando de ese modo la excelente medida de la supresión de las aduanas provinciales, decretada por la Asamblea nacional... Por resultado de ese sistema, la industria europea se acostumbró a vivir de protección, de tarifas y prohibiciones”²⁵.

Como se advierte, nuestro constitucionalista no se deja deslumbrar con las luces del 89. Acoge lo que es innegablemente bueno, estos son los principios políticos, pero le agrega los principios económicos, que he mencionado al transcribir el art. 16, ya que “en las cuestiones de comercio, de industria, de navegación, de inmigración, ... depende todo el porvenir de la América del Sur”²⁶.

Tampoco las miras constitucionales del Plata coinciden con la Unión del Norte, puesto que ésta ponía énfasis en la defensa contra los extranjeros. Un país despoblado como el nuestro necesitaba todo el apoyo que fuera necesario para proteger al habitante extranjero. De ahí las normas que incorpora a este respecto, desde el momento que nosotros “necesitamos una política fuertemente estimulante en lo exterior”²⁷. Y ya aquí adelanta los principios de su política de población mediante al aporte inmigratorio: naturalización y domicilio; admisión de los extranjeros a los empleos; libertad de cultos; política exterior que estimule el comercio; y garantías de las reformas para inducir al progreso²⁸.

En orden al principio de la *igualdad*, el art. 17 del proyecto, sin mencionar expresamente al *habitante*, con una redacción que acude a expresiones de tipo general, como “la ley no reconoce”, “no hay”, “todos”, etc., estatuye de manera diferente, lo que pudo manifestarse en una forma semejante al artículo anterior, aunque negativamente. Véase:

Esta Constitución no reconoce:

- 1) diferencia de clase ni persona;
- 2) prerrogativas de sangre, ni de nacimiento;
- 3) privilegios, ni título de nobleza;
- 4) diferencia de extranjeros y nacionales (referencia, en verdad superabundante, pues ya estaba en el comienzo genérico del artículo anterior).

Y para completar:

- 1) todos los habitantes son admisibles a los empleos; y
- 2) la igualdad es la base del impuesto y de las cargas públicas.

Todos estos reconocimientos y prohibiciones se encuentran en la DDHC. La igualdad se halla en los dos primeros artículos y se especifica concretamente el acceso a los empleos (V) y la igualdad de las contribuciones (XIII y XIV). Falta en ella, obviamente, la expresa mención de la igualdad entre extranjeros y nacionales.

La DDHC consagra el reconocimiento del derecho de *propiedad* en el segundo artículo y en el último (XVII). Es en éste donde se delinea el famoso texto que, poco más o menos, se ha difundido extensa e intensamente y que dice así: “Siendo la propiedad un derecho inviolable y sagrado, nadie puede ser privado de ella, sino cuando la necesidad pública, legalmente comprobada, lo exija evidentemente y bajo la condición de una justa y previa indemnización”.

El proyecto de Alberdi, en el art. 18, comienza con una fórmula semejante: “La propiedad es inviolable. Nadie puede ser privado de ella sino en virtud de ley o de sentencia fundada en ley. La expropiación por causa de utilidad pública debe ser calificada por ley y previamente indemnizada”. Dejemos a los constitucionalistas la diferencia de matices. Sobre la ascendencia, próxima o remota,

original o a través de mediatismos, primigenia o secundariamente recibida, no quedan mayores dudas. Pero, el texto de Alberdi abunda en otras consideraciones, como, por caso: trata de los servicios personales, la confiscación y el decomiso de bienes, requisiciones, alojamiento en la propia casa a un militar; y amplía el derecho de propiedad a todo autor o inventor, para concluir que sólo el Congreso impone contribuciones. Esto último tiene su antecedente también en los principios del 89, ya que el Tercer Estado, constituido en Asamblea Nacional, se declaró competente con exclusividad en ese aspecto.

El derecho de *seguridad* había merecido amplia atención de los asambleístas franceses. Así, lo reconocieron en el art. II como uno de los derechos fundamentales y le consagraron, además, el VII, el VIII y el IX. La pérdida arbitraria de la libertad había sido una de las más dolorosas vejaciones impuestas a la dignidad del hombre. Por ello, la prisión sin más, y por simple antojo del poderoso, quedaba proscripta del nuevo régimen francés. Alberdi, por su parte, también esbozó el extenso artículo 19 de su *proyecto*, que, en sus puntos principales estatúa que *nadie* puede:

- 1) ser condenado sin juicio previo fundado en ley anterior al hecho del proceso;
- 2) ser juzgado por comisiones especiales, ni sacado de los jueces designados por ley antes del hecho de la causa;
- 3) ser obligado a declarar contra sí mismo.

El perfeccionamiento de la norma incluía como derecho inviolable, la defensa judicial, complementada con las garantías que debe revestir la orden de arresto en cuanto a las facultades de la autoridad que la dispone y los fundamentos legales en que se basa.

De igual manera disponía la abolición de los tormentos y castigos, la prohibición de los azotes y las ejecuciones por medio del cuchillo, de la lanza y del fuego. También legisló sobre la salubridad de las cárceles. Y, de manera muy especial, estableció que la “infamia del condenado no pasa a la familia”.

Como fundamento de estas disposiciones Alberdi alude a las horribles penalidades de la Edad Media, aún subsistentes, y a los inicuos castigos que la revolución no vaciló en aplicar.

Finalmente, da plena vigencia al derecho de todo hombre respecto a la inviolabilidad del domicilio, como así de la correspondencia, papeles privados y de comercio.

Como corolario, y como remate para el apuntalamiento de todas estas disposiciones, veda al Congreso la facultad de disminuir la protección de los derechos, so pretexto de reglamentar su ejercicio.

Naturalmente, la simple lectura de las normas respectivas muestra que Alberdi ha sido mucho más amplio y ha contemplado con más detalle los derechos que hacen a la seguridad de las personas.

Alberdi no ocultaba todo lo que la humanidad debía a la Revolución francesa de 1789, y se complacía en reconocerlo así. Pero, para nuestro caso, era preciso —según su opinión— ser original, repetía una y otra vez, como me complazco yo en subrayar. Bienvenidos son los principios, derechos y garantías, que la Revolución francesa extiende a *todo* hombre. Mas, aquí, es menester asegurar también la atracción del extranjero para poblar un país desierto y *garantizar el progreso*, mediante la educación pública, la libertad de industria y el trabajo, la protección suficiente del derecho de propiedad, el libre tránsito, la inviolabilidad del domicilio y de los papeles privados y comerciales. Y todo ello para *todo* hombre.

A los derechos políticos, declarados, consagrados y garantizados por la DDHC era menester, en el pensamiento alberdiano, añadir dos órdenes fundamentales de disposiciones: a) extender también las garantías de progreso a todos los habitantes, incluyendo especialmente las que hacen al quehacer económico; b) atraer al extranjero para poblar debidamente el país desierto. De ahí la consagración de la libertad de trabajo y la posibilidad de ejercicio de cualquier industria, la navegación

y el comercio, el libre tránsito por doquier, la liberalidad en la disposición de la propiedad, la facilidad para la educación y —enfático acento— la libertad para profesar todo culto.

Si observamos ahora los términos en que se han redactado los documentos de la DDHC y el proyecto de Alberdi, advertimos —como ya lo hicimos notar— que el primero utiliza el término “hombre” o “todo hombre”, puesto que el espíritu con que fue redactado es la vocación universal que persigue. No se refiere solamente al natural de Francia. En el caso de Alberdi, el término escogido es el de *habitante*. Así, el art. 16 consagra los derechos que mencionáramos *paratodos* los habitantes. Es decir, el legislador constituyente ha encontrado una feliz expresión para extender los derechos a todos quienes “viven o moran” en un lugar, porque eso significa habitar. De un plumazo se ha eliminado toda distinción entre nacional o extranjero, natural, o nacido en el país, o inmigrante. La cuestión semántica tiene, entonces, fundamental importancia. Si bien es cierto que el viejo léxico le traiciona, como cuando dice “la casa de todo hombre es inviolable”, en todo el resto de los artículos que tratan de los derechos fundamentales (arts. 16 a 20), después de usar el vocablo genérico *habitante*, se vale de otros, como “todos”, “nadie”, “ninguno”, y, en algún caso, se especifica “ningún particular” o bien “todo autor o inventor”.

Finalmente, diremos que el derecho es realidad, es tan real como el hombre. Nadie puede negar que los derechos del hombre de la DDHC corresponden al hombre, a cada hombre, a cada hombre concreto. Sabemos que los sensibles franceses, en el medio del tumulto de aquella época, no decían nada nuevo porque esos derechos son obvios y evidentes y han sido enunciados una y otra vez a lo largo de la historia del género humano. Pero, en 1789, se sentía la necesidad de enunciarlos públicamente, de escribirlos, de leerlos una y otra vez, de ratificar su reconocimiento, como una garantía de observancia para el futuro. Es lo que se hizo en 1789.

Alberdi ya no sentía la necesidad de detenerse en ello. Partía de donde se había concluido. Porque los franceses habían hablado y escrito para *el hombre*; Alberdi tenía necesidad de prescribir para *el habitante* de la nueva patria naciente, que, entre todos, debíamos forjar. De ahí el lenguaje genérico de los franceses; de ahí el lenguaje más específico del *proyecto*, que ya no habla ni legisla para el mundo, sino para el hombre del mundo que elige esta tierra para habitar, para que, todos juntos, demos cima a la obra común: contribuir al crecimiento de una nueva rama del árbol de la humanidad, a partir de ahora y en este lugar (*).

NOTAS

(*) O. A. GHIRARDI, *El primer Alberdi. La Filosofía de su tiempo*. Buenos Aires, Astrea, 1989.

(**) Parte de este libro ha sido publicada en los *Cuadernos de Historia* del Instituto de Historia del Derecho y de las Ideas Políticas de la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba.

¹ La obra de VOLNEY que se ha consultado y por la que se cita es *Les ruines ou méditations sur les révolutions des empires*, París, Garnier, 1876.

² En sus notas autobiográficas, dice: “Mi educación no se hizo únicamente en la Universidad... Más que todo ello contribuyeron a formar mi espíritu las lecturas libres de los autores, que debo nombrar para complemento de la historia de mi educación preparatoria”. Y la larga lista, que contiene cuarenta y ocho nombres propios, comienza por el de Volney.

³ Se podría afirmar, casi con certeza, que Alberdi leyó la obra de Volney en 1826, hacia la segunda mitad del año, esto es, a los diez y seis años. Dijo él mismo que “durante la guerra con el Brasil, en más de una ocasión en que se oían los cañonazos de los combates tenidos en las aguas del Plata, leía y con un doble ardor *Las ruinas de Palmira*, que son resultados de las guerras”.

⁴ Cfr. del autor referido su obra *Filosofía e scienze umane nell'età dei lumi*, Firenze, Sansoni Editore, 1982, pág. 248.

⁵ CANAL FELÍO, B., *Constitución y Revolución*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955, págs. 63/64.

⁶ Cfr. *Les ruines*, cap. V: “Condition de l’homme dans l’univers”.

⁷ *Ibid.*, cap. XIII.

⁸ *Ibid.*, cap. XVII.

⁹ *Ibid.*, cap. XVII.

¹⁰ Pareciera que, para Volney, América, como tal, no cuenta.

¹¹ Ramón J. CÁRCANO en su libro *Urquiza y Alberdi, intimidaciones de una política*, Buenos Aires, La Facultad, 1938, en su noticia preliminar, comparte la opinión de la lectura de Volney, incluyendo la *Ley natural*. Al respecto, afirma: “Las conclusiones de *El catecismo de la ley natural*, que enseña la moral como una ciencia física y geométrica, deducida de los mismos principios que la higiene, causaron sorpresa y honda reflexión en aquel joven de simplicidad provinciana, que inicia la formación de su alma en la escuela fundada por Belgrano” (págs. XVI y XVII).

¹² Como apoyo al texto, Volney escribe todavía extensas notas, que ocupan casi cincuenta páginas. Dichas notas se refieren a temas históricos, geográficos, filosóficos, religiosos o de costumbres y revelan la versación del autor que, por otra parte, mucho habría cimentado su saber con los viajes que le hicieron célebre.

¹³ Cfr. dicha obra publicada en Buenos Aires, Astrea, 1991, pág. 13.

¹⁴ De ahora en adelante las obras de Alberdi serán citadas por las *Obras completas* Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886. En esta cita: t. I, pág. 78.

¹⁵ *Ibid.*, t. I, pág. 125.

¹⁶ Antonio SALVADORES, *Juan Bautista Alberdi*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1948. Es una buena y sintética biografía de Alberdi. El autor no sólo se limita a lo estrictamente biográfico sino que muestra también el desarrollo de su pensamiento.

¹ Cfr. mi obra *El primer Alberdi* (La filosofía de su tiempo). Buenos Aires, Astrea, 1989.

² J. B. ALBERDI, *Obras completas* Buenos Aires, La Tribuna, 1886, t. 1, pág. 229.

³ En el *Fragmento* manifestó indicios ciertos de su aversión a la filosofía escolástica cuando, citando a Barbadiño, expresa que éste “ha condenado filosóficamente la filosofía escolástica, y en esto se ha mostrado discípulo de Ramus, de Bacon, de Descartes, porque en efecto, nada hay más antifilosófico que la filosofía escolástica” (*ibid.*, pág. 105).

Pierre de la Ramée (o Petrus Ramus, 1515-1572) se había educado en Francia en el Colegio de Navarra, donde cobró especial inquina hacia la filosofía escolástica. Se le prohibió enseñar filosofía por su panfleto *Aristotelicae animadversiones* (1543). Hizo estudios, además, sobre Lógica (*Dialéctica*, París, 1555). Fue asesinado en 1572, en la época en que se dieron los sucesos de San Bartolomé. El *ramismo* criticó, especialmente, a Aristóteles. Por la cita Alberdi tenía noticias de ello.

⁴ J. B. ALBERDI, *Obras completas* ed. cit., t. I, pág. 228. Por cierto, la cita pertenece al *Fragmento*.

⁵ *Ibid.*, págs. 227/8.

⁶ *Ibid.*, pág. 228. El resaltado es de Alberdi.

⁷ *Ibid.*, pág. 229.

⁸ *Ibid.*, pág. 227. Todos estos conceptos y estas ideas pertenecen a Pierre Leroux.

⁹ *Ibid.*, pág. 228.

¹⁰ J. B. LAMARCK, *Philosophie zoologique*, París, 1809-1830. 2 vols. En esta obra se enuncia por primera vez la teoría de la evolución de las especies.

¹¹ Resuenan aquí los ecos de Pierre Leroux como se verá más adelante. En J. M. MAYER (*Alberdi y su tiempo*, Buenos Aires, Academia, 1973, pág. 1180), nos dice de una carta de Vicente Fidel López a García Merou. En ella se insiste en una gran influencia de Pierre Leroux sobre Alberdi, merced a sus trabajos publicados en la *Révue Encyclopédique* (1832-1834). Además, afirma que Alberdi no leía directamente a Cousin ni a Jouffroy, sino a través de las polémicas de esa revista.

Sobre el primer punto estamos totalmente de acuerdo. Sobre el segundo, no. En manera alguna. Opinamos, basándome en las notas del *Fragmento*, que Alberdi también leía directamente a Víctor Cousin y a Th. Jouffroy. ¿Pruebas? Léanse las notas del tomo I de la edición que venimos citando, según las siguientes páginas: 243, nota 2; 216, nota 1; 159, nota 1; y 120, nota 1. Pero en lo que respecta al concepto de filosofía y su misión sigue a Pierre Leroux a pie juntillas.

Vicente Fidel LÓPEZ en su *Autobiografía* (Buenos Aires, Jackson, 1945, pág. 33), al hablar de las lecturas del Salón Literario, dice: “Entre ellos, había tres que eran los que más nos arrastraban, Lermínier, Pedro Leroux y Saint-Beuve”. Este testimonio es muy importante y sirve para convalidar la tesis sustentada, sobre la prevalencia de Leroux.

¹² J. B. ALBERDI, *op. cit.*, t. I, pág. 228.

¹³ Th. JOUFFROY, *op. cit.*, ed. de 1876, t. I, deuxième leçon.

¹⁴ J. B. ALBERDI, *op. cit.*, t. I, pág. 241.

¹⁵ Cfr. J. P. COTTEN, profesor de la Universidad de Caen, en la obra *Víctor Cousin. Les idéologues et les écossais*, en sus artículos: *La philosophie écossaise en France avant Víctor Cousin. Víctor Cousin avant sa rencontre avec les écossais*, París, Presses de l'École Normale Supérieure, 1985, pág. 110. Lo mismo ocurría con Degérando.

¹⁶ Cfr. *op. cit.*, artículo del profesor de Edimburgo, George Elder DAVE titulado “Víctor Cousin et les philosophes écossais”.

¹⁷ J. B. ALBERDI, *op. cit.*, pág. 229. Idéntica relación en P. Leroux.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 241.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 241.

²⁰ *Ibid.*, pág. 242.

²¹ *Ibid.*, pág. 243. Todas estas críticas a Cousin, Alberdi, las toma casi al pie de la letra de Pierre Leroux.

²² *Ibid.*, pág. 243 y nota 2).

²³ *El Diario*, 7, 9 de set. 1837.

²⁴ J. B. ALBERDI, *op. cit.*, pág. 251, nota 1 y los artículos publicados por Pierre Leroux en la *Revista Enciclopédica*. Cfr. igualmente, pág. 252, nota 3.

²⁵ *Ibid.*, pág. 243.

²⁶ *Ibid.*, pág. 228.

²⁷ *Ibid.*, t. II, págs. 51, 59/60.

²⁸ Cfr. *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, N° 4, año 1984, impreso en 1985, págs. 191 y ss.

²⁹ La cita de Kant en cuanto a la expresión del pensamiento de éste es intrascendente. Seguramente nadie del público, al oírlo, se habrá conmovido. Dice textualmente: “La Restauración, de naturaleza ecléctica, imprime su carácter mixto al pensamiento de su época, y Platón y Kant, y Hegel, son presentados y asociados a Condillac, por Royer-Collard y Víctor Cousin”. J. B. ALBERDI, *op. cit.*, t. I, pág. 206.

³⁰ *Ibid.*, pág. 154. Esto es Jouffroy, *Cours de Droit Naturel*, París. Hachette, t. I, lecc. 13 y 14 (edición de 1876).

³¹ *Ibid.*, pág. 159.

³² *Ibid.*, págs. 240/243.

³³ Lermínier lo estudia en el Cap. XVII, sólo desde el punto de vista de las relaciones morales y jurídicas. Cfr. *Introduction Générale à l'Histoire du Droit*, París, 1835, 2ª ed.

La verdadera e íntima opinión de Lermínier acerca de Kant y Hegel surge de esta frase de las *Cartas Berlinesas* “A quoi servirions-nous au monde en garrottant notre pensée avec les formules de Kant et de Hegel”, que se podría traducir así: “¿Para qué serviríamos al mundo, oprimiendo nuestro pensamiento con las fórmulas de Kant y de Hegel?”, o bien: “¿De qué utilidad seríamos al mundo estrangulando nuestro pensamiento con las fórmulas de Kant y de Hegel?”. Esto lo extraemos de una cita que hace Bernard Bourgeois, en un artículo titulado “Kant en France” y publicado en la revista *Philosophie Politique*, N° 2, dedicado a Kant, París, Puf, 1992, págs. 17 y siguientes.

Th. JOUFFROY, *op. cit.*, t. II, lecc. 26 y 27.

³⁴ J. B. ALBERDI, *op. cit.*, pág. 256.

³⁵ *Ibid.*, pág. 256.

³⁶ *Ibid.*, pág. 256.

³⁷ *Ibid.*, pág. 229.

³⁸ Ver nota 11.

³⁹ Nos hemos manejado con la edición de las *Œuvres*, Genève, Slatkine Reprints, 1978, 3 vols.

⁴⁰ *Ibid.*, t. II, pág. 26.

⁴¹ J. B. ALBERDI, *op. cit.*, pág. 229.

⁴² P. LEROUX, *op. cit.*, pág. 26.

⁴³ *Ibid.*, pág. 27/29.

⁴⁴ *Ibid.*, pág. 29.

⁴⁵ J. B. ALBERDI, *op. cit.*, pág. 228. Los subrayados son de Alberdi.

⁴⁶ P. LEROUX, *op. cit.*, págs. 29/30. Los subrayados son de Leroux.

⁴⁷ *Ibid.*, pág. 31.

⁴⁸ *Ibid.*, pág. 66.

⁴⁹ *Ibid.*, pág. 339. La expresión de Alberdi se encuentra en la página 243 de la edición que citamos. El mismo se ocupa de aclararnos (nota 3) que tiene a mano las *Cartas Berlinesas* de Lermínier. Sería muy interesante saber con certeza si Alberdi leyó también la *Philosophie du Droit* (París, Paulin, 1831) y cuánto de ella.

⁵⁰ A simple título de curiosidad queremos hacer notar que Alexis de TOCQUEVILLE, autor de *De la démocratie en Amérique*, cuya primera parte se escribió en 1835, que no es citada en el *Fragmento*, expresa en I, 19: “Se plantea cómo la igualdad sugiere a los americanos la idea de perfectibilidad indefinida del hombre”. “Aunque el hombre se parece en varios puntos a los animales, un rasgo particular de él solo: se perfecciona, y los animales no se perfeccionan en absoluto”. “...en esta teoría filosófica, según la cual, el hombre es indefinidamente perfectible”.

Coincidimos con SPERONI M. A. (*Qué fue Alberdi*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1973): Tocqueville no es mencionado en el *Fragmento* (págs. 107/108, notas 44 y 45). Eso es verdad. pero no debe olvidarse que cuando en el mes de enero de 1838 se rematan los libros de la Librería Argentina por su cierre, en la lista figuraba Tocqueville. Ergo, en 1837, la obra del francés circulaba por Buenos Aires; y ese año es el de la aparición del *Fragmento*. (Cfr. MAYER, *op. cit.*, pág. 196).

⁵¹ Pierre Leroux (1797-1871) fue fundador en Francia del diario liberal *Le Globe*. Se separa de los saint-simonianos en 1831, y lo recordamos aquí también porque Alberdi no seguirá a los saint-simonianos. Escribió en la *Révue Encyclopédique*, donde proclamó la necesidad de una religión filosófica. Fundó después *L'Encyclopédie Nouvelle*. Con George Sand creó la *Révue indépendante*. Editó después la *Révue sociale*. Fue constituyente (1848) y legislador.

Leroux atacó con violencia a Cousin en *La Réfutation de l'éclectisme*, quien propugnaba la separación de la filosofía y la religión. Estimaba que el eclecticismo conducía al escepticismo. Propone como solución la *solidaridad* que une a toda la humanidad y a Dios.

Jean-Louis Eugène Lerminier (1803-1857), que participó en la revolución de 1830 en Francia, fue otro pensador hostil a Víctor Cousin. Fue un liberal, encargado de la cátedra de legislación comparada en el Colegio de Francia en 1831. Era lector de Savigny y Hegel.

(*) En la parte final de este capítulo puede leerse el Anexo II donde se hace una comparación entre textos de Leroux (y Lerminier) y de Alberdi.

(*) Los párrafos entre comillas corresponden a textos del *Discurso*, que pueden leerse en las obras completas de Alberdi, ya citadas, tomo I, páginas 257/267.

⁵² D. ALCORTA, “Curso de Filosofía” (con notas de Paul Groussac), en *Anales de la Biblioteca*, Buenos Aires, Coni, 1902.

⁵³ *Ibid.*, pág. 59. Cfr. *El primer Alberdi* de nuestra autoría, Buenos Aires, Astrea, pág. 158.

⁵⁴ Cfr. J. B. ALBERDI, *op. cit.*, ed. cit., t. II, pág. 58.

⁵⁵ *Ibid.*, pág. 66.

⁵⁶ J. M. FERNÁNDEZ DE AGÜERO, *Principios de ideología*, Buenos Aires, 1940, t. I, pág. 143. Cfr. también nuestra citada obra, página 82.

⁵⁷ J. B. ALBERDI, *op. cit.*, t. II, págs. 253/4.

⁵⁸ *Ibid.*, pág. 253.

⁵⁹ *Ibid.*, pág. 23. (Montevideo, 1842).

⁶⁰ *Ibid.*, pág. 33.

⁶¹ *Ibid.*, pág. 25.

⁶² *Ibid.*, pág. 34.

⁶³ *Ibid.*, pág. 34.

⁶⁴ *Ibid.*, t. III, pág. 8.

⁶⁵ *Ibid.*, pág. 35.

⁶⁶ *Ibid.*, pág. 37.

⁶⁷ *Ibid.*, pág. 44.

⁶⁸ *Ibid.*, pág. 47.

⁶⁹ *Ibid.*, pág. 48.

⁷⁰ *Ibid.*, pág. 343.

⁷¹ *Ibid.*, pág. 344.

⁷² *Ibid.*, pág. 344.

⁷³ *Ibid.*, pág. 344.

⁷⁴ *Ibid.*, pág. 88.

⁷⁵ *Ibid.*, págs. 417/8. En el *Fragmento* (3ª parte, Teoría de la Jurisprudencia, cap. I, *op. cit.*, t. I, pág. 221) Alberdi dice que toda causa puede reducirse a los tres términos que forman un silogismo: “la mayor, es el precepto; la menor, la infracción; la consecuencia, la pena”. A pesar de las reservas que le merece la deducción, Alberdi es lo suficientemente inteligente como para advertir que, en toda sentencia, se hace uso de ella.

⁷⁶ Se trata de una serie de artículos, publicación realizada por el Instituto de Historia y Pensamientos Argentinos, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, 1986, editados por Lucía Piossek de Zucchi.

⁷⁷ *Ibid.*, págs. 90/1.

⁷⁸ *Ibid.*, pág. 95.

⁷⁹ O. A. GHIRARDI, *op. cit.*, pág. 220.

⁸⁰ A. KORN, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Buenos Aires, Claridad, 1936. Citamos por Buenos Aires, ediciones Solar, 1983, pág. 195.

⁸¹ Cfr. L. P. de ZUCCHI, *op. cit.*, artículo “Alberdi cita a Hegel”, págs. 147/153.

⁸² J. B. ALBERDI, *op. cit.*, t. I, pág. 141.

- ⁸³ Cfr. la *Introduction Générale à l'Histoire du Droit* de Lerminier.
- ⁸⁴ J. B. ALBERDI, *op. cit.*, t. I, pág. 184.
- ⁸⁵ Cfr. *Réfutation de l'éclectisme*, en la edición citada de las *Œuvres* de Pierre LEROUX, tomo II, págs 225 y sgts.
- ⁸⁶ Si se quiere comprobar cuánto hay de Lerminier y de Pierre Leroux en todo esto, conviene leer las páginas de *Lettres Philosophiques adressées à un Berlinois* de Lerminier que Pierre Leroux incluye en la *Réfutation de l'éclectisme* (*op. cit.*, t. II, pág. 337 y sgts.). Ahí encontramos muchas traducciones casi literales, como por ejemplo, la del "realismo ecléctico" que utiliza Lerminier para calificar a Hegel y Schelling.
- Véase: "Il (Cousin) profesa la légitimité d'un optimisme universel, et prononça, au nom de la philosophie, l'absolution de l'histoire". "M. Hegel plaisanta de ce procédé avec une indulgence un peu satirique". Esto, pues, es Lerminier. Este, con Pierre Leroux desarrollan una crítica implacable contra el eclecticismo de Cousin, que no tiene nada de filosófico. Es una disputa personal. Alberdi se une a ella.
- ⁸⁷ J. B. ALBERDI, *op. cit.*, ed. cit., t. I, pág. 103.
- ⁸⁸ *Ibid.*, pág. 104.
- ⁸⁹ *Ibid.*, págs. 104/105. Hemos destacado la palabra "ejercicio".
- ⁹⁰ *Ibid.*, pág. 243. El resaltado es de Alberdi. El vocablo "eclecticismo" es una innovación de Alberdi que así traduce la palabra francesa "éclectisme".
- ⁹¹ *Ibid.*, pág. 245.
- ⁹² *Ibid.*, pág. 245. Aquí y en los textos siguientes se nota la fuerte influencia de Pierre Leroux.
- ⁹³ *Ibid.*, pág. 246.
- ⁹⁴ *Ibid.*, pág. 247.
- ⁹⁵ *Ibid.*, pág. 248.
- ⁹⁶ Puede leerse en los *Escritos póstumos* Buenos Aires, 1900, tomo XV, pág. 372.
- ⁹⁷ Con el título de *Necesidad de una filosofía* se ha traducido a Cousin por Manuel Granell (Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947, 2ª edición).
- ⁹⁸ J. B. ALBERDI, *op. cit.*, t. I, págs. 257/267.
- ⁹⁹ *Ibid.*, pág. 256.
- ¹⁰⁰ B. CANAL-FEIJÓO, *Alberdi - La proyección sistemática del espíritu de mayo*, Buenos Aires, Losada, 1961, págs. 10, 18.
- ¹⁰¹ *Ibid.*, pág. 19.
- ¹⁰² *Ibid.*, págs. 19 y 20.
- ¹⁰³ *Ibid.*, págs. 28/30.
- ¹⁰⁴ *Ibid.*, pág. 32.
- ¹⁰⁵ *Ibid.*, págs. 42/71.
- ¹⁰⁶ *Ibid.*, págs. 51/52.
- ¹⁰⁷ J. B. ALBERDI, *op. cit.*, t. I, pág. 256.
- ¹⁰⁸ Lo de *solidaridad* nos recuerda a Lech Walesa; lo de *creación continuada* a Claude Tresmontant.
- ¹⁰⁹ Los *Nouveaux Mélanges* (1842) de Jouffroy son posteriores al *Fragmento* (1837).
- ¹¹⁰ B. CANAL-FEIJÓO, *op. cit.*, págs. 64/71.
- ¹¹¹ *Ibid.*, pág. 64.
- ¹¹² *Ibid.*, pág. 66.
- ¹¹³ Cfr. nuestro trabajo "La Libertad individual como presupuesto de la justicia en J. B. Alberdi", *Revista del Colegio de Abogados de Córdoba*, año 1983, N° 18, págs. 11/20.
- ¹¹⁴ R. A. ORGAZ, *Sociología Argentina*, Córdoba, Assandri, 1950, t. II, pág. 129.
- ¹¹⁵ *Ibid.*, pág. 138.
- ¹¹⁶ *Ibid.*, pág. 131.
- ¹¹⁷ *Ibid.*, pág. 137.
- ¹¹⁸ *Ibid.*, pág. 143.
- ¹¹⁹ *Ibid.*, pág. 149.
- ¹²⁰ *Ibid.*, pág. 150.
- ¹²¹ *Ibid.*, pág. 154.
- ¹²² *Ibid.*, pág. 163.
- ¹²³ *Ibid.*, pág. 165.
- ¹²⁴ *Ibid.*, pág. 177/184.
- ¹²⁵ *Ibid.*, pág. 192. Nota 11.
- ¹²⁶ *Ibid.*, pág. 193. Nota 13.
- ¹²⁷ *Ibid.*, pág. 203.
- ¹²⁸ *Ibid.*, pág. 200.
- ¹²⁹ M. GARCÍA MEROU, *Juan Bautista Alberdi* (ensayo crítico), Buenos Aires, Lajouane, 1890, pág. 58.

¹³⁰ *Ibid.*, pág. 223. Ahí se lee: “En la introducción del *Sistema económico y rentístico de la Confederación Argentina*, Alberdi declara que su objeto es hacer más bien un libro de *política económica* que de *economía política*. Para eso se abstiene de examinar cualquier teoría, cualquier fórmula abstracta que lo obligaría a lanzarse a cuerpo perdido en el abismo de la doctrina. Sin embargo, no puede dejar de partir de ciertos principios generales, especie de puntos de arranque o jalones que servirán para dirigirlo en el camino que empieza a recorrer”.

Una obra relativamente reciente y que no debe pasarse por alto sobre las ideas alberdianas es la de Héctor CIAPUSCIO, *El pensamiento filosófico-político de Alberdi*; Bs. As., Ediciones culturales argentinas, 1986.

¹ J. B. ALBERDI, *Obras completas*, Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886, t. I, pág. 103.

² E. LERMINIER, *Introducción general a la historia del derecho*. En francés se tituló *Introduction Générale a l'histoire du Droit*, Paris, Chamerot, 1835 (2ª ed.).

³ J. B. ALBERDI, *op. cit.*, t. I, pág. 103.

⁴ *Ibid.*, pág. 104.

⁵ *Ibid.*, pág. 105.

⁶ *Ibid.*, pág. 104, nota 1.

⁷ *Ibid.*, pág. 106.

⁸ *Ibid.*, pág. 139.

⁹ *Ibid.*, pág. 141.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 168, nota 1.

¹¹ *Ibid.*, pág. 199, nota 2, cita *Fil. de la Historia*, lib. IV, cap. VII.

¹² *Ibid.*, pág. 240.

¹³ *Ibid.*, pág. 242.

¹⁴ J. B. BURY, *La idea del progreso*, Madrid, Alianza, 1971, págs. 241/2.

¹⁵ R. MONDOLFO, *Verum factum*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1971. Este hermoso librito comienza con la fórmula viqueana del *verum ipsum factum* y concluye con un capítulo que trata “De la escuela de Galileo a la *Ciencia Nueva*” de Vico.

¹⁶ G. VICO, *Autobiografía*, Buenos Aires, Aguilar, 1970. El autor la publicó en 1728/9 con el título *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*.

¹⁷ Cfr. la *Autobiografía* citada. Alberdi también conoció a Bodin a través de E. Lerminier, según su obra *Introduction à l'Histoire du Droit*. Éste le dedica todo el capítulo VI (págs. 63 a 100) y concluye diciendo —para que se juzgue su opinión, quizá bastante exagerada— que fundó con Maquiavelo la ciencia política moderna. Por el contrario, en el capítulo XIII le dedica a Vico sólo siete escasas páginas.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ J. B. ALBERDI, *op. cit.*, t. I, pág. 251.

²⁰ G. VICO, *Ciencia Nueva*, libro cuarto, cap. III, secc. 13. También lo cita en la sección 9 y en el capítulo II del libro quinto.

²¹ Jean BODIN (1530-1596) publicó en 1566 el *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*. Ahí sostiene que la historia y la historia del derecho constituyen la mejor introducción a la política. En la *Réponse aux paradoxes de M. de Malestroit* (1566) se revela como economista (explica la inflación del momento por el oro y la plata en circulación por la explotación de las minas de América). Los *Six livres de la République* (1576) contienen toda su filosofía política. En sus *Heptaplomeres Colloquium* (publicado recién en 1849) se muestra platónico y como indiferente a la religión.

Bodin es también mencionado por Guizot en su *Historia de la revolución de Inglaterra*.

²² J. B. ALBERDI, *op. cit.*, pág. 242.

²³ G. VICO, libro IV, sección 14ª, cap. II.

²⁴ *Ibid.*, sección 10ª, cap. III.

²⁵ *Ibid.*, sección 14ª, cap. II. Análogos conceptos se hallan también en las págs. 106 y 239 del *Fragmento* en la edición que venimos citando.

²⁶ J. B. ALBERDI, *op. cit.*, pág. 104.

²⁷ *Ibid.*, pág. 104.

²⁸ *Ibid.*, pág. 139, nota 3.

²⁹ *Ibid.*, pág. 141.

³⁰ *Ibid.*, pág. 199.

³¹ G. VICO, *op. cit.*, libro IV.

³² *Ibid.*, pág. 240.

³³ O. GHIRARDI, *El primer Alberdi. La filosofía de su tiempo*. Buenos Aires, Astrea, 1989.

³⁴ “*Corsi e ricorsi* —se diría Alberdi para sus adentros—. ¡Qué sentido tienen, para nosotros, americanos! Somos el germen de un pueblo nuevo, apenas naciente. Para nosotros no tiene caso hablar de *corsi e ricorsi*. Sí lo tiene para los viejos pueblos de la Europa, que deben explicar sus orígenes, sus multiplicados orígenes, desarrollos pasados y decadencias. Pero, aquí, debemos *pensar para la acción* y ello significa pensar cómo este pueblo, este retoño, debe ser cuidado, guiado en su desarrollo, en su crecimiento y en su floración futura. *Corsi e ricorsi*. Esto es para explicar el pasado; esto es para las naciones grávidas de

pretérito del que deben dar cuenta para avizorar su porvenir. No tiene sentido para pueblos sin historia, ya que la población autóctona no cuenta para mi concepción de la historia nacional y americana”.

³⁵ La obra que, abreviadamente, se denomina *Ciencia Nueva*, Vico la ha llamado *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*. Hizo una edición en 1725; la segunda es de 1730, y la tercera de 1744. En castellano Aguilar la ha editado con el título de *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones* (Buenos Aires, 1956; 4 Vols.) De ésta hay varias ediciones.

También la ha impreso Hyspamérica Buenos Aires, 1985, en dos volúmenes. La traducción se ha hecho sobre la edición de 1744.

Hay, además, otras ediciones en nuestra lengua.

Con relación a la actitud de Alberdi, no obstante su falta de entusiasmo por los “corsi e ricorsi”, ello no le impide decir: “Hay en la vida de los pueblos, edad teocrática, edad feudal, edad despótica, edad monárquica, edad aristocrática, y por fin edad democrática. Esta filiación es normal, indestructible, superior a las voluntades y a los caprichos” (*Obras completas*, ed. cit., pág. 114/115). Creo que Vico aprobaría la convicción de Alberdi en la ley evolutiva; pero, con respecto a la secuencia que enhebra, nos parece que ya no ocurriría lo mismo.

³⁶ La secuencia de la aparición de las citas en el *Fragmento* es la siguiente: Vico, pág. 104; Jouffroy, pág. 120; Condorcet, pág. 185; y Pierre Leroux, pág. 249. Por cierto, nos referimos a la primera cita de cada autor. Para ser más preciso, Jouffroy inscribe su nombre nueve veces en el *Fragmento*. Ocupa el primer lugar Montesquieu con 26, siguen Lerminier con 22, Bentham con 21, Cousin con 20, Descartes con 19, Pascal y Cicerón con 11, Vico con 10, Jouffroy con 9 y Adam Smith con 7. Utilizamos la edición de las *Obras completas*, Buenos Aires, La Tribuna, 1886.

³⁷ Leyendo el *Fragmento* es fácil percatarse que hay dos tipos de notas. Decimos esto a propósito de una nota en que Jouffroy es nombrado tres veces (*ed. cit.*, t. I, pág. 159, nota 1). En efecto, hay notas de pie de página y las que van colocadas al final del ensayo que generalmente son muy extensas y donde se desarrollan temas muy amplios y complejos.

El texto y las notas, a su vez, permiten advertir que el autor en ocasiones formula citas y, en otras, simples menciones de nombres en escala abrumadora. Páginas hay, en este último caso, donde se hallan diez y ocho nombres propios y aún más (págs. 243, 244 y 251, por ejemplo). También puede verse que un mismo nombre se encuentra repetido hasta seis veces (pág. 243, Cousin). Hay aquí, evidentemente, un estilo para las citas y un estilo para las menciones de nombres propios que asumen las características de verdaderas avalanchas (pág. 251). Además, extensas notas, aun tienen sus propias notas (págs. 239 y sgts.). El objeto que persigue el autor pareciera ser, en ocasiones, meramente retórico para impactar al lector (*Vide*, pág. 141, donde inscribe 42 nombres propios).

³⁸ J. B. ALBERDI, *op. cit.*, pág. 120.

³⁹ *Ibid.*, pág. 130.

⁴⁰ *Ibid.*, pág. 150.

⁴¹ *Ibid.*, pág. 159.

⁴² *Ibid.*, pág. 171.

⁴³ El *Discurso* pronunciado el día de la apertura del Salón Literario lleva el siguiente título: “Doble armonía entre el objeto de esta institución, con una exigencia de nuestro desarrollo social; y de esta exigencia, con otra general del espíritu humano”. El acto se realizó a mediados de 1837. El prefacio del *Fragmento* fue fechado el 3 de enero de 1837.

⁴⁴ *Vide*, *op. cit.*, pág. 262, cuando dice “...las victorias emancipatrices de América son la creación del mundo universal, del mundo humano, del mundo definitivo”. Y en nota: “expresión de Jouffroy”.

⁴⁵ Th. JOUFFROY, *Cours de Droit Naturel*, Paris, Hachette, 1876 (2 vols.). En este año esta obra alcanza la quinta edición. La primera vio la luz en 1834/5 (Paris, Claveau). Se dijo que ese curso de 1833/4, devino clásico.

⁴⁶ Los artículos fueron numerosos y fueron luego recogidos en un volumen titulado *Mélanges Philosophiques* en 1833, que alcanzó su quinta edición en 1875. Damiron, después del fallecimiento de Jouffroy, publicó en 1842 los *Nouveaux Mélanges Philosophiques* (la segunda edición en 1882). El *Cours d'Esthétique* se publicó en 1845 y en 1875 alcanzó la tercera edición.

Jouffroy también escribió prefacios a la traducción de *Esquisses de philosophie morale* de Dugald Stewart (1826); y de *Œuvres complètes* de Thomas Reid (6 vols., 1828/36).

Hace algunos años (en 1979) la Collection *Ressources*, en su ambicioso programa, volvió a editar *Mélanges Philosophiques* (Genève, Slatkine) sobre la base de la edición de 1833.

⁴⁷ *Globe*, 24 de mayo, 1825; t. II, pág. 565.

⁴⁸ Cfr. la presentación de J. P. DUMONT en *Mélanges*, edición 1979.

⁴⁹ *Globe*, 17 de mayo, 1827; t. V, pág. 99. En *Mélanges* de 1979, págs. 83/89.

Jacques-Benigne BOSSUET (1627-1704) había publicado en 1681 su *Discurso sobre la historia universal*, trabajo de corte teológico-filosófico donde trata de mostrar que la Providencia guía el curso de la humanidad. Según Jouffroy es la primera obra que trata sobre las leyes de la evolución de la humanidad. Se olvida, sin duda, de su compatriota J. Bodin. Pero, en definitiva, Jouffroy le concede a Vico el mérito de haber expuesto por primera vez el problema de una manera filosófica. Por su parte, Alberdi cita a Bossuet una sola vez (*op. cit.*, t. I, pág. 138), con relación a un punto particular, que no se refiere a esta trascendental cuestión.

⁵⁰ *Mélanges*, ed. cit., pág. 83.

⁵¹ *Ibid.*, pág. 85.

⁵² *Ibid.*, pág. 86.

⁵³ *Ibid.*, pág. 87.

⁵⁴ *Ibíd.*, págs. 87/88. Deseamos hacer notar dos puntos que nos parecen importantes. El biólogo J. B. Lamarck, profesor de la Escuela Normal, que ya ha producido algunos trabajos como autor de la teoría de la evolución de las especies, para esa época, permanece desconocido para Jouffroy. Por otra parte, no se advierte, o parece no advertir suficientemente, la importancia del concepto de humanidad en Herder.

⁵⁵ *Ibíd.*, págs. 101/146. En nota de pie de página de la edición *Ressources* se advierte al lector que se trata de dos lecciones de un curso de filosofía de la historia dictado en 1826 y cuya primera lección apareciera en el *Globe* del 13 de octubre de 1827, t. VI, pág. 46.

⁵⁶ *Ibíd.*, pág. 112.

⁵⁷ *Ibíd.*, pág. 127.

⁵⁸ *Ibíd.*, pág. 142.

⁵⁹ *Ibíd.*, pág. 90. Se publicó en el *Globe* el 16 de junio de 1827.

⁶⁰ *Ibíd.*, pág. 99.

⁶¹ *Ibíd.*, pág. 52 y sgts.

⁶² *Ibíd.*, págs. 150/1. Desde este ángulo Jouffroy destaca la importancia del sentido común.

⁶³ *Ibíd.*, pág. 253. Artículo “De l’histoire de la philosophie” (año 1827).

⁶⁴ *Ibíd.*, págs. 257/8.

⁶⁵ J. A. ALBERDI, *Obras completas*, ed. cit., *Fragmento*, t. I, pág. 119.

⁶⁶ *Ibíd.*, pág. 120.

⁶⁷ *Ibíd.*, pág. 120.

⁶⁸ *Ibíd.*, pág. 120, nota 1. Hallamos que en la edición que manejamos (Paris, Hachette, 1876, 5ª edición) se trata de la lección décima, donde Jouffroy estudia el escepticismo del período. El plan de la obra es simple y realmente completo para iniciar en la Filosofía del Derecho a los jóvenes estudiantes del siglo pasado. Así, estudia: 1º Objeto y división del derecho natural (1ª lección), hechos morales de la naturaleza humana (2ª y 3ª lección). 2º A partir de la 4ª lección y hasta la 27ª, se tratan los sistemas: de la necesidad, místico, panteísta, escéptico, egoísta (Hobbes, Bentham), sentimental (A. Smith), racional (Price, Wollaston, Clarke, Montesquieu, Malebranche, Wolf, Crusius, Pufendorf, Cumberland, los estoicos, Kant). Finaliza con cinco lecciones en que incursiona por panoramas teóricos (de la 28 a la 32).

⁶⁹ Th. JOUFFROY, *Cours de Droit Naturel*, Paris, Hachette, 1876, t. I, pág. 246. Leer el capítulo titulado “Dixième leçon. Du scepticisme actuel” (págs. 243 a 273).

⁷⁰ *Ibíd.*, pág. 251 “...disposition à tout croire...”.

⁷¹ *Ibíd.*, pág. 253.

⁷² *Ibíd.*, pág. 259. “L’amour du changement est une autre circonstance caractéristique de la situation intellectuel où nous nous trouvons. L’amour, messieurs, de quelque espèce qu’il soit, n’est autre chose que le besoin de ce qui nous manque”.

⁷³ *Ibíd.*, pág. 260.

⁷⁴ *Ibíd.*, pág. 261.

⁷⁵ *Ibíd.*, pág. 263.

⁷⁶ *Ibíd.*, pág. 265/6.

⁷⁷ *Ibíd.*, pág. 269.

⁷⁸ J. B. ALBERDI, *Obras completas*, ed. cit., *Fragmento*, t. I, pág. 119.

⁷⁹ *Ibíd.*, pág. 119.

⁸⁰ *Ibíd.*, pág. 119.

⁸¹ *Ibíd.*, pág. 120.

⁸² *Ibíd.*, pág. 120, nota 1.

⁸³ Hemos dicho en mi obra *El primer Alberdi* (op. cit., pág. 222) que la idea de progreso la conoce inicialmente por medio de Diego Alcorta y quizá también por Volney.

⁸⁴ *Ibíd.*, pág. 262.

⁸⁵ *Ibíd.*, pág. 130.

Dejamos sin tratar otras influencias importantes de Jouffroy en Alberdi porque ellas hacen más bien al tema de una teoría general del derecho (Cfr., *ibíd.*, págs. 150, 159, 171). Sobre ello volveremos en otra ocasión.

⁸⁶ Cfr. nuestra obra *El Primer Alberdi*, op. cit., págs. 222 y siguientes.

⁸⁷ VOLNEY (1757-1819), un ideólogo francés, que había viajado a Oriente, se hizo famoso con diversas publicaciones. Además de haber criticado la teoría de los climas de Montesquieu (*Leçons d’histoire*, 6), cuando escribió *Les ruines*, perfeccionó toda una filosofía del progreso. En esa obra expuso su pensamiento sobre las causas de las prosperidades y desgracias de las naciones, obra que Alberdi había leído en sus años jóvenes, en los intervalos libres que su ocupación como empleado de tienda le permitía. La prueba de esa lectura la tenemos en la *Memoria descriptiva sobre Tucumán*, escrita en 1834 (Cfr. también la nota 34 del Capítulo III de *El primer Alberdi*). Se trata del período de Alberdi muy joven, que no puede resistir el colegio de Buenos Aires. Lo dice el propio Alberdi en sus recuerdos autobiográficos. Narra, además, el episodio, Alfonso Bulnes en el Prólogo (pág. 7) del volumen *Epistolario* (1855-1881), publicado en Chile por la Editorial Andrés Bello, 1967.

Para una mayor profundización del tema puede consultarse VOLNEY, *Œuvres complètes*, París, 8 vols., 2ª ed., 1825/1826, y en las *Obras completas* de Alberdi (Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886), tomo I, pág. 78, nota 1); en ésta cita *Las ruinas* (*Memoria descriptiva sobre Tucumán*).

⁸⁸ R. J. TURGOT, (1727-1781). Cfr. *El progreso en la historia universal*, Madrid, Pegaso, 1941. "...el género humano, considerado desde sus orígenes, aparece a los ojos de un filósofo cual un todo inmenso que, como cada individuo, tiene su infancia y su desarrollo" (pág. 35).

⁸⁹ Turgot finaliza el párrafo diciendo: "Las circunstancias desarrollan esos talentos o los dejan perderse en la oscuridad; y de la variedad infinita de estas circunstancias nace la desigualdad del progreso de las naciones" (*ibíd.*, pág. 27).

⁹⁰ *Ibíd.*, pág. 88.

⁹¹ *Ibíd.*, pág. 121.

⁹² El marqués de CONDORCET (1743-1794) se llamaba Jean Antoine Marie Nicolas Caritat. La obra que más nos interesa aquí es el *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*.

⁹³ Existe una buena traducción castellana titulada *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (Madrid, Editora Nacional, 1980).

⁹⁴ *Ibíd.*, págs. 246/7.

⁹⁵ *Ibíd.*, págs. 247/8.

⁹⁶ J. B. ALBERDI, *Obras completas op. cit.*, págs. 185 y sgts.

⁹⁷ En la edición castellana que mencionamos, se aclara que el "manuscrito original del *Bosquejo* contiene muchos esquemas y notas que posibilitan varias sistematizaciones del libro y que casi cuadruplican la extensión del texto". Se proporciona la noticia, además, de que "la primera edición del *Bosquejo* data del año V, esto es, año 1794, en que muere Condorcet". Ignoramos qué edición tuvo a la vista Alberdi, si es que leyó a Condorcet de primera mano. Quizá pudo haber consultado también las *Obras completas* en la edición de 1804; no la más conocida edición de Arago, pues ésta es de 1847/49.

⁹⁸ Nos referimos a sus recuerdos deslizados en el tomo XV de sus *Escritos Póstumos*. Lo que llamamos larga lista contiene, si se prescinde de Locke y Condillac, 47 nombres propios, sin contar las doctrinas frenológicas que, por aquella época, entusiasmaban a Alberdi.

⁹⁹ Manuel J. QUIROGA DE LA ROSA escribió su tesis que tituló *Sobre la naturaleza filosófica del derecho*. Fue publicada el mismo año que el *Fragmento* de Alberdi (1837). En el acápite inicial contiene una cita de Herder.

HERDER (Johann Gottfried) (1744-1803), nació en Prusia Oriental.

¹⁰⁰ R. QUINET, publicó *Introduction à la philosophie de l'histoire de l'humanité* (1827). Además, *Essai sur les Œuvres de Herder* (1828). También tradujo a Herder al francés.

¹⁰¹ Cfr. J. MAYER, *Alberdi y su tiempo*, Buenos Aires, Abeledo Perrot, t. II, pág. 1145.

¹⁰² J. B. ALBERDI, *op. cit.*, t. I, pág. 280.

¹⁰³ El párrafo citado por Quiroga de la Rosa decía: "Desde el sol que nos alumbra, desde todos los soles del universo, hasta las acciones humanas las menos importantes en apariencia, se extiende una sola y misma ley, que conserva todos los seres y a sus sistemas con ellos; esta ley es la relación de las fuerzas *en un orden y un reposo periódico*".

¹⁰⁴ J. B. ALBERDI, *op. cit.*, t. I, pág. 103, prefacio del *Fragmento*. Ahí dice: "Abrí a Lermínier y sus ardientes páginas, hicieron en mis ideas, el mismo cambio que en las suyas había operado el libro de Savigny".

¹⁰⁵ J. G. HERDER, *Ideas...* Buenos Aires, Losada, 1959, pág. 391 (3ª parte, VI). El capítulo se titula "Otras ideas sobre la filosofía de la historia del género humano". En el prólogo, fechado en Weimar en 1874, el autor recuerda su otra obra anterior *También una filosofía para la historia de la cultura de la humanidad*, escrita en 1774.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, *passim*.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, pág. 302.

¹⁰⁸ J. B. ALBERDI, *Escritos Póstumos*, XV.

¹⁰⁹ J. B. ALBERDI, *Bases*, *passim*.

¹¹⁰ Cfr. *op. cit.*, t. I, págs. 262/3 (Corresponde al *Discurso*).

¹¹¹ *Ibíd.*, pág. 262 (Corresponde al *Discurso*).

¹¹² F. GUIZOT (1787-1874). Cfr. el Diccionario citado: París, PUF, 1984.

¹¹³ Cfr. *Dictionnaire des œuvres politiques*, París, Puf, 1986.

¹¹⁴ J. B. ALBERDI, *op. cit.*, ed. cit., t. I, pág. 184. Cita del *Fragmento*.

¹¹⁵ *Ibíd.*, pág. 185, nota 1.

¹¹⁶ *Ibíd.*, pág. 185.

¹¹⁷ La obra había alcanzado seis ediciones en 1885. La editorial Revista de Occidente (Madrid, 1935) la publicó en español con el título de *Historia de la civilización en Europa desde la caída del Imperio Romano hasta la Revolución francesa*.

¹¹⁸ J. B. ALBERDI, *op. cit.*, ed. cit., t. I, pág. 194.

¹¹⁹ *Ibíd.*, pág. 210.

¹²⁰ *Ibíd.*, 1ª parte, Teoría del Derecho natural, cap. I, art. II, que trata del "fin o del bien".

¹²¹ *Ibíd.*, pág. 242.

¹²² *Ibíd.*, pág. 244.

¹²³ Cfr. la *Historia de la civilización en Europa* de Guizot, Madrid, 1936, pág. 11.

¹²⁴ *Ibíd.*, págs., 37 y 238.

¹²⁵ *Ibíd.*, págs. 16, 36, 55, 98, 132, 166/7, 196, 227, 244/7, 249, 253, 262 y 266.

¹²⁶ *Ibíd.*, pág. 79.

¹²⁷ *Ibíd.*, pág. 49.

- ¹²⁸ *Ibid.*, pág. 132.
- ¹²⁹ *Ibid.*, pág. 83.
- ¹³⁰ *Ibid.*, pág. 68.
- ¹³¹ La enorme importancia de los recursos económicos (impuestos) que también señala Guizot será recogida por Alberdi en una etapa más tardía (Cfr. *Hist. civ. en Europa*, ed. cit., lección undécima, págs. 241/244).
- ¹³² Para el investigador minucioso hay más todavía. Alberdi dirá en Chile que Guizot define qué es un pueblo civilizado (*op. cit.*, t. III, pág. 65) y señalará la importancia de la familia, al decir: “Abrid a Guizot...” (*ibid.*, pág. 65). Cfr. P. MIQUEL, *Histoire de France*, París, Fayard, 1976.
- ¹³³ *Ibid.*, pág. 251 (Corresponde al *Fragmento*).
- ¹³⁴ Pierre Leroux (1797-1871) había fundado *L'Encyclopédie Nouvelle* y luego la *Révue indépendante*, en la que se proclama contra el eclecticismo de la hora. Ataca, especialmente, por ello, a Víctor Cousin.
- Había enunciado, como una teoría del progreso, su *Doctrina de la perfectibilidad*. Lo hizo en tres memorias: la primera, trata “la ley de continuidad, que une el siglo XVIII al siglo XVII o el origen de la doctrina de la perfectibilidad”; la segunda, trata de la doctrina del progreso continuo; y la tercera, “de las relaciones del cristianismo con la doctrina de la filosofía del progreso”. Estas memorias aparecieron en la *Révue Encyclopédique* (de 1833 a 1835). El autor se proponía hacer de la Doctrina del Progreso una filosofía, un método y una religión.
- Su trabajo sobre la *Refutación del eclecticismo* fue publicado por primera vez en 1838 en *L'Encyclopédie Nouvelle*, pero ciertas partes las hizo conocer en 1833.
- Cfr. LEROUX, Pierre, *Oeuvres*, *op. cit.*
- ¹³⁵ Cfr. *op. cit.*, t. I, pág. 252 (Corresponde a nota del *Fragmento*).
- ¹³⁶ *Ibid.*, pág. 229.
- ¹³⁷ *Ibid.*, pág. 229.
- ¹³⁸ Fue reeditado en 1987 por Diego Pró, Univ. Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía Argentina.
- ¹³⁹ J. B. ALBERDI, *op. cit.*, pág. 105, nota 2).
- ¹⁴⁰ *Ibid.*, pág. 159, nota 1.
- ¹⁴¹ *Ibid.*, pág. 162.
- ¹⁴² *Ibid.*, pág. 195.
- ¹⁴³ *Ibid.*, pág. 216, nota 1.
- ¹⁴⁴ *Ibid.*, pág. 241/2/3/4.
- ¹⁴⁵ Ver nota *ibid.*, pág. 229.
- ¹⁴⁶ *Ibid.*, pág. 255, nota 5.
- ¹⁴⁷ *Ibid.*, pág. 255.
- ¹⁴⁸ *Ibid.*, pág. 255.
- ¹⁴⁹ *Ibid.*, pág. 255.
- ¹⁵⁰ Cfr. J. P. COTTEN, *Victor Cousin. Les idéologues et les écossais*, París, 1985. Art.: “La Philosophie écossaise en France avant Victor Cousin”, pág. 99 y ss.
- ¹⁵¹ J. B. ALBERDI, *op. cit.*, t. I, pág. 150 y 151. “Hutcheson, escritor septentrional, reduce todo al imperio de la conciencia”. “El mediodía le llama visionario”. Esta es la poética sentencia de Alberdi.
- ¹⁵² J. B. ALBERDI, *op. cit.*, t. I, pág. 195.
- ¹⁵³ *Ibid.*, pág. 162.
- ¹⁵⁴ *Ibid.*, pág. 216. La obra citada es el *Cours de l'histoire (sic)*, etc. lec. 1^a).
- ¹⁵⁵ D. PRÓ, “Un escrito de Víctor Cousin en el Buenos Aires de 1834”, artículo que sirve de Introducción al *Curso de la Historia de la Filosofía*, reeditado por Diego PRÓ, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1987.
- ¹⁵⁶ *Ibid.*, pág. 67.
- ¹⁵⁷ *Ibid.*, pág. 107.
- ¹⁵⁸ *Ibid.*, pág. 159: Cita de los *Pensamientos*, segunda parte, art. 17, pens. 70; pág. 185: inmutabilidad del derecho natural, movilidad del derecho positivo; pág. 196: gobierno y multitud; pág. 201: costumbre y naturaleza.
- ¹⁵⁹ *Ibid.*, pág. 231, nota 1.
- ¹⁶⁰ *Ibid.*, pág. 245.
- ¹⁶¹ *Ibid.*, pág. 251.
- ¹⁶² *Ibid.*, pág. 254.
- ¹⁶³ *Ibid.*, pág. 256.
- ¹⁶⁴ *Ibid.*, nota pág. 231.
- ¹ ALBERDI, J. B., *Escritos póstumos Autobiografía*, Buenos Aires, edición de Francisco Cruz, 1900, tomo XV.
- ² *Ibid.*, tomo XIII.
- ³ *Ibid.*, pág. 115.
- ⁴ *Ibid.*, pág. 116.
- ⁵ *Ibid.*, págs. 116/7.

⁶ Para tener una noción más ajustada del pensamiento de los filósofos “ideólogos” (Tracy, Cabanis, etc.), así como de los métodos analítico y sintético, puede consultarse nuestra obra *El primer Alberdi*, Buenos Aires, 1989.

⁷ ALBERDI, J. B., *Escritos póstumos* ed. cit., págs. 117 y sgts.

⁸ *Ibid.*, págs. 118/9.

⁹ Cfr. *Fragmento Preliminar al Estudio del Derecho* en las *Obras Completas*, Buenos Aires, La Tribuna, 1886, t. I, pág. 228 y págs. 62/3 de nuestra obra ya citada.

¹⁰ ALBERDI, J. B., *Escritos póstumos* ed. cit., págs. 119/120.

¹¹ *Ibid.*, pág. 122.

¹² *Ibid.*, págs. 122/3.

¹³ *Ibid.*, pág. 124 y sgts.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 126.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 127.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 129.

¹⁷ Alberdi conocía el *Cours de Droit Naturel* de Th. JOUFFROY, cuya primera edición es de 1834. En la primera lección, que trata del “objeto y división del derecho natural”, proclama la necesidad de estudiar el destino del hombre desde el triple aspecto del destino del individuo, las sociedades y la especie. Y el destino surge del estudio de la naturaleza del ser. Conociendo el fin del hombre, se infiere de él cual debe ser la conducta en todas las circunstancias posibles. Este tema es el tema de la ciencia del derecho natural.

Estudiada así y clasificada la naturaleza del hombre, y conocido su destino, es menester elaborar y resolver sus deberes. Conocidos ellos, se forjan las reglas o leyes de la conducta humana. De ahí que Jouffroy hable de una legislación natural de la conducta humana. El derecho natural, a la postre, no es —en esta concepción— sino una moral aplicada.

Estas premisas no eran extrañas tampoco ni a Esteban Echeverría, ni a Juan María Gutiérrez. La prueba la tenemos en las *Noticias Biográficas* sobre don Esteban Echeverría escritas por Juan María Gutiérrez y que sirvieron de introducción a las *Obras Completas* de aquél. Ahí dice: “La educación racional, aunque más laboriosa es más varonil; más propia para robustecer en la conciencia del niño las nociones del deber, para acostumbrarlo a la reflexión, para cimentar las creencias, y, por último, para formar ciudadanos útiles en una democracia. Hemos pensado que tratándose, de lo que importa a la vida misma de la patria, como es la educación de las generaciones en quienes está vinculado todo su porvenir de felicidad, era indispensable no contentarse con hacer una obra amena, sino pedir consejo a la reflexión y deducir de nuestro modo de ser social una doctrina adecuada a él. Por último, para dar una síntesis de su propósito —añadía el autor del Manual— esta obrita, aunque en pequeñas proporciones, no es otra cosa que la exposición lógica de los deberes principales del hombre y del ciudadano, considerados de un punto de vista cristiano y filosófico”. (Puede leerse también en la *Colección Letras Argentinas*, Buenos Aires, El Ateneo, 1929, t. XXVI, págs. 200/1). El aporte de Echeverría para la formación del grupo del 37 es de orden mayor. No debe olvidarse, además, que Echeverría —algunos años mayor que Alberdi y Gutiérrez— tuvo como profesor de filosofía a Fernández de Agüero y, de alguna manera, a Lafinur (sin la influencia morigeradora de Diego Alcorta) bajo cuyo signo se estudiaron las nuevas cuestiones y materias, insufladas de “liberalismo seglar”. Por lo demás, Echeverría desembarcó en Buenos Aires, de regreso de Europa, con sus impetuosos y reflexivos veinticinco años y las alforjas llenas de libros nuevos. No nos podemos resistir al deseo vehemente de copiar otra página de J. M. Gutiérrez: “En cuanto a las ciencias políticas y a la filosofía, materias a que consagró gran parte de su residencia en Francia —se refiere a Echeverría— no hallamos rastro de las lecciones que debió escuchar a notables profesores de estos ramos que se distinguían en su tiempo en París. Lo que sí hallamos, es una porción de volúmenes, escritos todos de puño y letra de Echeverría, en los cuales ha consignado el fruto de sus lecturas en filosofía y política, extractando aquello que le ha parecido más vigoroso o más notable de los escritores franceses desde Pascal y Montesquieu hasta Leroux y Guizot”. (En nota agrega: “Entre los maestros de la filosofía, le merecieron particular atención los siguientes: Tenneman (*Filosofía*), Leroux (*De l'éclectisme*) Cousin (*Hist. de la philosophie*), De Gerando (*De l'humanité*), Damiron (*Cours de philosophie*). En todos y cada uno de estos extractos, puede advertir el lector más distraído, que Echeverría no perdía ni por un momento la memoria de su patria, y que atesoraba para ella, sabiéndola necesitada de doctrina y de una base de organización política en armonía con los fines de la revolución de la independencia. Cuanto podía dar el pensamiento francés a este respecto hasta aquellos días, está recogido en esos laboriosos extractos que suponen una lectura constante y variada. En el menor de estos volúmenes manuscritos, hemos

contado trece autores cuyos nombres son los siguientes, colocados en el orden en que aparecen en las páginas del volumen: Montesquieu, Sismondi, Watel, Lermnier, Lammenais, Guizot (*Hist. de la civ. en Europa*), Lando, Vico, Saint Marc Girardin, Vinet (*Lib. des cultes*), Chateaubriand (*Los Estuard*), Pascal.” (ed. cit., págs. 134/5).

Hemos dicho que Lamennais, había conmovido a Alberdi, especialmente en la época de Montevideo. En verdad, había conmovido a todo el grupo porque le hallamos acierto a Alberto Palcos cuando dice que la estructura del *Dogma Socialista* de Echeverría responde, en primer lugar, a “una inspiración místico-cristiana, proveniente, en lo esencial de Lamennais” (PALCOS, A., prólogo “Echeverría y la Asociación de Mayo”, intr. del *Dogma Socialista* de ECHEVERRÍA en la *Colección Grandes Escritores Argentinos*, Buenos Aires, Jackson, 1953, t. XIV, pág. XXIII).

Este sacerdote bretón, Felicite Lamennais (1782-1854), había sido condenado por la Iglesia por sus ideas sociales y liberales expuestas en una serie de libros, en particular, en el periódico *L'Avenir*, que vio la luz luego de la revolución de julio de 1830 en Francia. Sus amigos, Lacordaire y Montalembert (citados alguna s veces por Alberdi) fueron más dóciles y acataron la decisión de la Iglesia, pero Lamennais, más rígido, se resistió y, poco a poco, evolucionó hacia un socialismo místico.

Finalmente, Pierre Leroux influencia a Alberdi con su doctrina de la perfectibilidad indefinida (Cfr. nuestros libros *El primer Alberdi*, Buenos Aires, Astrea, 1989, y los capítulos del presente libro).

¹⁸ Sobre el aspecto social del arte, véase “Del arte moderno”, ALBERDI, J., *Obras completas*, ed. cit., t. I, págs. 345/6.

¹⁹ Leer el artículo “Sansimonismo y locura”, ALBERDI, J. B., *Escritos póstumos* ed. cit., t. XIII, pág. 226. También puede verse, *ibíd.*, pág., 401, la Crónica de la “Gaceta Mercantil” sobre la declaración de guerra. Correspondencia de Montevideo. Marzo 17 de 1839.

²⁰ ALBERDI, J. B., *Obras Completas Fragmento*, ed. cit., t. I, pág. 239, nota 1.

²¹ *Ibíd.*, pág. 239.

²² *Ibíd.*, t. III, pág. 360.

²³ *Ibíd.*, t. I, pág. 116.

²⁴ *Ibíd.*, pág. 119.

²⁵ *Ibíd.*, pág. 176.

²⁶ *Ibíd.*, pág. 177. Nos eximimos de transcribir otras tres citas semejantes de la misma página.

²⁷ *Ibíd.*, t. II, pág. 97. Epígrafe de la poesía “A Mayo”.

²⁸ *Ibíd.*, pág. 129.

²⁹ ALBERDI, J. B., *Escritos póstumos* t. XIII, pág. 468.

³⁰ París, Flammarion, 1973.

³¹ Véase el artículo “Asuntos del Plata” aparecido el 1º de agosto de 1851 en *Escritos Póstumos*, ed. cit., t. XIII, págs. 753/7.

Y, aunque poco tiene que ver con el tema, pero para los que se regocijan cuando Alberdi cita a Hegel, aparte de las conocidas citas del *Fragmento* y del *Discurso del Salón Literario*, ya comentados en este libro *La Filosofía en Alberdi*, se pueden encontrar aun otras. Así, por ejemplo, en el tomo I, de las *Obras Completas* (ed. cit., pág. 312, en un artículo titulado “Señales del hombre fino”, en una lista de filósofos, le coloca entre Kant y Jouffroy, cita que es intrascendente a los fines de extraer conclusión alguna a su respecto. A su vez, en el trabajo “Veinte días en Génova” (1845) —*O.C.*, ed. cit., t. II, pág. 217— dice: “La iniciativa trascendente y metafísica de la Alemania ha desaparecido; no hay un filósofo, no hay un sistema que prepondere sobre los demás. La grande escuela de Hegel, después de la muerte del maestro se ha dividido en diez campos rivales y antagonistas, que se despedazan, sin piedad. Por lo demás, esta antígua patria de la abstracción, se ha saciado del infinito y de lo vago, de lo general, de lo teórico; hoy camina tras de los prácticos resultados, y se dirige completa y decididamente a la acción, a lo positivo, a lo material, a lo especial” (ALBERDI, J. B., *Obras Completas*, ed. cit., t. II, pág. 268). En verdad, no es éste un juicio halagüeño hacia Hegel y sus epígonos.

Y, finalmente, en el *Tobías o la cárcel a la vela*, escrito en 1844 y publicado en 1851, cita a Hegel con Goethe, a propósito de los alemanes. (*Ibíd.*, pág. 365).

¹ Woodbine PARISH es más optimista. En su *Buenos Aires y las Provincias del Río de la Plata* dice: “No estoy informado si se ha levantado algún censo de la población desde 1825 pero debe haber aumentado extraordinariamente por la inmigración de extranjeros desde aquel tiempo, agregándole las causas naturales. La población de la ciudad únicamente se calcula hoy en 120.000 almas” (Buenos Aires, Hachette, 1958, págs. 176/177).

² Cf. la obra de nuestra autoría: *El primer Alberdi. La filosofía de su tiempo*, Buenos Aires, Astrea, 1989.

³ Cf. Pierre CABANIS, *Rapports du Physique y du Moral de l'homme*, Paris, 1980 (reimpresión de la edición de 1844).

Juan María GUTIÉRREZ en la obra titulada *Juan de la Cruz Varela* (Buenos Aires, 1871) asevera que, en el Colegio de San Carlos, Juan Cruz Varela, “oyó filosofía en el curso dado por el doctor Francisco José Planes, entre los años 1809-1811”. Agrega que el “doctor don Francisco José Planes se divorció completamente de las disciplinas aristotélicas y dio a la enseñanza de la filosofía un rumbo diverso del que habían seguido sus predecesores. Baste saber que las obras de su lectura favorita eran las de Cabanis, fisiologista y filósofo, amigo de Helvecio y de Holbach, y autor del libro bien conocido: “relaciones entre lo físico y lo moral del hombre”, en el cual los fenómenos del entendimiento y de la sensibilidad, se explican por medio de causas puramente físicas” (págs. 340/341).

⁴ Antoine DESTUTT DE TRACY, *Éléments d'idéologie*, 1801. Reeditado: París, Vrin, 1970, 4 vols. Cf. Juan C. LAFINUR, *Curso filosófico*, Buenos Aires, 1938. Juan Manuel FERNÁNDEZ DE AGÜERO, *Principios de Ideología*, Buenos Aires, 1940, 3 vols. Diego ALCORTA, *Curso de Filosofía*, Buenos Aires, 1902.

⁵ STENDHAL, Henri Beyle), *Recuerdos de egotismo*, 1952.

⁶ Cf. Jorge M. MAYER, *Alberdi y su tiempo*, Buenos Aires, Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Buenos Aires, 1973, t. I, pág. 125. Mayer dice textualmente: “Dos sucesos trascendentes difundieron nuevas ideas y cambiaron las perspectivas. El primero, de carácter literario, que señaló el advenimiento del romanticismo, fue el estreno del drama de Víctor Hugo titulado *Hernani*, por Mlle Mars, en el «Théâtre Français, el 25 de Febrero de 1830»...”. El segundo, de carácter político, y más limitado, lo constituyó la revolución del 26 de Julio de 1830, que derribó al Rey Carlos X.

⁷ Cf. VÍCTOR HUGO, *Hernani*, Paris, Bordas, 1977. Como se señala en la nota anterior, la *première* de *Hernani*, tuvo lugar el 25 de febrero de 1830. La obra había sido compuesta entre el 29 de agosto y el 25 de septiembre de 1829. ¡Tan sólo en 27 días! La batalla que siguió a la representación fue recordada por T. Gautier y A. Dumas. Sólo cabe recalcar que la victoria de los románticos fue incuestionable.

Se cuenta que la segunda representación fue gravemente turbada, pues los clásicos contra atacaron. A la 45ª representación Mlle Mars pidió una licencia. La victoria ya estaba asegurada. El prefacio de *Cromwell* había sido leído en 1827 por Víctor Hugo a amigos e invitados, lectura que fue acogida con gran entusiasmo. Y, en el prefacio de *Hernani*, V. Hugo, remarca con fervor: “À peuple nouveau, art nouveau”. Enfáticamente asevera que el *principio de la libertad literaria* había sido comprendido por quienes piensan y meditan y había sido adoptado por la multitud que inunda cada noche los teatros de París.

Y añade: “...veut désormais (se refiere a la voz del pueblo) que la poésie ait la même devise que la politique: *tolérance et liberté*”.

Las viejas reglas del teatro clásico recogidas por el abate d'Aubignac, en el siglo XVII, habían fenecido.

La reflexión sobre la realeza y su poder que es lo que propone *Hernani* —según la tesis de R. POUILLIART contenida en la Introducción (págs. 26-27) de la edición del *Théâtre* de Víctor Hugo (Paris, Flammarion, 1979)—, sirvió también para instaurar la medida de la libertad literaria.

⁸ Vicente Fidel LÓPEZ en su *Autobiografía* expresa: "...a los influjos de mis cursos con Alcorta se agregaron los de un grande acontecimiento que trastocaría las bases sociales del mundo europeo —la revolución de 1830—, que sacó a los Borbones del trono de Francia, y puso en él a Luis Felipe de Orleans. Nadie es hoy capaz de hacerse una idea del sacudimiento moral que este suceso produjo en la juventud argentina que cursaba las aulas universitarias. No sé cómo se produjo una entrada torrencial de libros y autores que no se habían oído mencionar hasta entonces. Las obras de Cousin, de Villemain, de Quinet, Michelet, Jules Janin, Merimée, Nisard, etc., andaban en nuestras manos produciendo una novelería fantástica de ideas y de prédicas sobre escuelas y autores, románticos, clásicos, eclécticos, san simonianos. Nos arrebatábamos las obras de Víctor Hugo, de Saint Beuve, las tragedias de Casimir Delavigne, los dramas de Dumas y de Víctor Ducarge, George Sand, etc. Fue entonces que pudimos estudiar a Niebuhr y que nuestro espíritu tomó alas hacia lo que creíamos las alturas. La *Révue de Paris*, donde lo nuevo y trascendental de la literatura francesa de 1830 ensayó sus fuerzas, era buscada como lo más palpitante de nuestros deseos". Cf. al efecto, Vicente FIDEL LÓPEZ, *Evocaciones históricas (Autobiografía)*, Buenos Aires, Editorial Jackson, 1945, 4ª edición, págs. 16 y 17.

Igualmente, se puede leer de Víctor BOUILLY, *El interregno de los lomos negros*, Buenos Aires, Ediciones La Bastilla, 1980, págs. 29-66.

⁹ Alberdi se pregunta: "¿Qué es la Carta de LUIS XVIII?". Y él mismo responde: "Una transacción entre la vieja legitimidad y la libertad revolucionaria, entre el espíritu pasado y el espíritu nuevo, entre la tradición de la filosofía; sobre esta base impura debían gravitar todas las teorías del espíritu humano, porque a las exigencias de la política ceden todas las ideas de una época" (nota 2 del *Fragmento*). Más adelante añade: "No es la Carta para Cousin un instrumento parlamentario, un salvoconducto efímero: es un monumento indestructible, de absoluta y racional perfección, que abraza todos los elementos de la historia del pensamiento y de las cosas, y cuyo espíritu es un verdadero eclecticismo (*sic*)".

"Se levanta en 1830 un filósofo antagonista de Cousin, y prueba la fragilidad de la Carta y del eclecticismo (*sic*), de un modo que no admite réplica, lo practica.

Este filósofo es la revolución de Julio, que pone al eclecticismo (*sic*) tan incurable como a la Carta".

Fragmento preliminar al estudio del Derecho en Obras Completas, Buenos Aires, "La Tribuna Nacional", 1886, t. I, págs. 242-244).

¹⁰ Cf. LAMENNAIS, *Paroles d'un croyant*, Paris, Flammarion, 1973.

¹¹ Abel CHANETON, *El retorno de Echeverría*, Buenos Aires, Editorial Ayacucho, 1944.

¹² *Ibid.*, págs. 41-55. Echeverría fue, en París, un intelectual curioso, sin proyectos concretos ni orgánicos. Escuchó conferencias y clases pero —al parecer— no siguió cursos de manera oficial. En sus cuadernos dejó notas y extractos de Pascal, Montesquieu, Pierre Leroux, Guizot, Lermínier, Lamennais, Vico, Vinet, Chateaubriand y Sismondi. Aparecen también De Gerando, Cousin, Laromiguière, Jouffroy, Damiron y otros.

¹³ Puede leerse el *Dogma Socialista* de Esteban Echeverría, publicado por la Universidad Nacional de La Plata, en 1940, con el extenso y muy importante prólogo de Alberto Palcos (VI-XCVI) y las *Noticias Biográficas* sobre don Esteban Echeverría debidas a la pluma de Juan María Gutiérrez (3-68).

¹⁴ Juan Bautista ALBERDI. *Autobiografía*. Buenos Aires, Editorial Jackson, 1945 (4ª edición), pág. 51.

Lermínier —que tanto impacta al autor del *Fragmento*— fue profesor de Historia de las Legislaciones Comparadas en el Colegio de Francia y autor de diversas obras, entre ellas:

– *De l'influence de la Philosophie du XVIII^e siècle sur la législation et la sociabilité du XIX^e*. (Paris, Prevost-Crocius, 1833).

– *Introduction Générale à l'histoire du droit*.

– *Philosophie du Droit*, 2 vols.

– *Lettres Philosophiques adressés à un Berlinois*.

¹⁵ "Los amigos que allí contraje (siendo alumno del Colegio de Ciencias Morales, escuela de latín) fueron Miguel Cané y el estilo de Juan Jacobo Rousseau: por el uno fui presentado al otro". "Nos tocó a Cané y a mí sentarnos en el primer banco...". "Esa casa (la de Mariano Andrade) y esa familia fue mi verdadero colegio..." (*Autobiografía* de Alberdi, ya citada, págs. 39-40).

¹⁶ En la ya citada *Autobiografía* de López, se lee: "Nos reunimos en la casa de Miguel Cané y formamos un núcleo con el fin de organizar una «Asociación de estudios históricos y sociales», según la nueva escuela francesa; y de poner en común nuestras lecturas y libros" (pág. 21).

¹⁷ Víctor Cousin fue traducido en Buenos Aires en 1834, en una primera parte. Lo ha reeditado D. Pro, *Curso de Historia de la Filosofía*, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1987.

¹⁸ Félix WEINBERG en su obra *El Salón Literario* de 1837 (Buenos Aires, Hachette, 1977, 2ª edición) nos dice que se acercó al Salón, entre otros, "Juan Bautista Cúneo, italiano exilado (*sic*), propagandista de las ideas mazzinianas". En nota de pie de página se aclara que residía por entonces en Buenos Aires. En las *Memorie* de Giuseppe GARIBALDI (Torino, Giulio Einaudi Editore, 1975), especialmente en el capítulo titulado "Libero", se dice que Giovanni Battista CÚNEO (1809-1875), fue uno de los primeros en afiliarse a la "Joven Italia". Estuvo en estas latitudes sudamericanas desde 1833 a 1849 y escribió la primera biografía sobre José Garibaldi. Este, a su vez, dice que se encontró con una multitud de amigos en Montevideo, entre quienes se contaba Cúneo. Para conocer el aporte de Cúneo en el ideario rioplatense, puede leerse el capítulo segundo, titulado "Gian Batista Cúneo, difusor en el Río de la Plata de los principios republicanos democráticos" (págs. 53-94) de la obra de Alma NOVELLA MARANI, *El ideario Mazziniano en el Río de la Plata* (La Plata, Universidad Nacional de La Plata, Centro de Estudios Italianos, 1985). Con relación a las ideas de Mazzini se puede leer, con innegable beneficio, el primer capítulo de la obra antes citada,

titulado “Las doctrinas de Mazzini y la generación argentina de 1837”. En Italia se han publicado los *SCRITTI DI GIUSEPPE MAZZINI*, Scelti a cura della R. Commissione per l’edizione nazionale degli scritti di G. Mazzini, Bologna, Nicola Zanichelli Editore, 1920. También puede consultarse de Felice MOMIGLIANO, *Scintille del Roveto di Staglieno*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1920.

¹⁹ Al respecto puede consultarse la opinión de Félix Weinberg, opinión que se lee en su obra *El Salón Literario de 1837* (Buenos Aires, Hachette, 1977, 2ª edición, pág. 45, nota 52).

²⁰ Cf. J. BURY, *La idea de progreso*, Madrid, Alianza, 1971.

Cf. Héctor Adolfo CORDERO, *Marcos Sastre*, Buenos Aires, Claridad, 1968. En esta obra se afirma que Marcos Sastre otorgaba suma importancia a la lógica en la formación intelectual de los jóvenes (pág. 46) y se apoyaba en Condillac, Hugo Blair, Fenelón, Feijóo y otros autores (pág. 47).

²¹ Los discursos del Salón Literario pueden leerse en la obra ya mencionada de F. WEINBERG:

– “Ojeada filosófica sobre el estado presente y la suerte futura de la Nación Argentina” por Marcos D. Sastre.

– “Doble armonía entre el objeto de esta institución, con una exigencia de nuestro desarrollo social; y de esta exigencia con otra del espíritu humano” por Juan Bautista Alberdi.

– “Fisonomía del saber español” por Juan María Gutiérrez.

Siguen luego las dos lecturas de Esteban Echeverría.

²² VOLNEY es el autor de *Les Ruines ou Méditations sur les Révolutions des Empires*, París. Hemos leído una edición de GARNIER de 1876. Cf. el capítulo respectivo de este libro “La primera lectura filosófica de Alberdi: Volney”.

²³ Dice Alberdi: “...las victorias emancipadoras de América son la creación del mundo universal, del mundo definitivo (y, en nota, «expresión de Jouffroy»). “...nuestra revolución es hija del desarrollo del espíritu humano, y tiene por fin este mismo desarrollo”. “El desarrollo, señores, es el fin, la ley de toda la humanidad, pero esta ley también tiene sus leyes. Todos los pueblos se desarrollan necesariamente, pero cada uno se desarrolla a su modo; porque el desenvolvimiento se opera según ciertas leyes constantes, en una íntima subordinación a las condiciones de tiempo y del espacio”. “Al caer bajo la ley del desenvolvimiento progresivo del espíritu humano, nosotros no hemos subordinado nuestro movimiento a las condiciones propias de nuestra edad y de nuestro suelo; no hemos procurado la civilización especial que debía salir como un resultado normal de nuestros modos de ser nacionales; y es a esta falta, que es menester referir toda la esterilidad de nuestros experimentos constitucionales”.

Luego, señala el camino que debemos seguir, conforme a nuestro modo de ser y la filosofía debe respondernos acerca de nuestro camino, según el fin común de la humanidad.

²⁴ GUTIÉRREZ señala que “sólo cegados con tan denso velo, pudieron dejar los españoles desconocidas por tanto tiempo, la geografía y la historia y la historia natural de la América”.

²⁵ F. WEINBERG asevera, con mucho acierto, en la obra que hemos citado (especialmente en las págs. 66 y siguientes), que la generación del 37 se “propuso completar la flamante soberanía nacional con *independencia cultural*. Pero, naturalmente, la independencia es con respecto a España, es decir, es relativa y no absoluta. No lo es con relación a Francia”.

²⁶ Cf. F. WEINBERG, *op. cit.*

²⁷ *Ibid.*, pág. 78. Hay una crítica ciertamente desmesurada hacia Alberdi. Diríamos que es más bien obra de la envidia intelectual. El discurso de Alberdi es quizá muy teórico, pero es claramente inteligible.

²⁸ Se trata de la obra de Juan Enrique CLAUSZ, *De la cría de las ovejas y refinamiento de sus lanas*.

²⁹ Corvalán era el hijo del edecán de Rosas y, según F. WEINBERG, “hacía de pararrayos” (*op. cit.*, pág. 86).

³⁰ F. WEINBERG, *op. cit.*, pág. 85, nota 93.

³¹ Cf. Abel CHANETON, *Retorno de Echeverría*, Buenos Aires, Ayacucho, 1944. Textualmente dice Chaneton: “Puesto en trance de colocar marbetes, podríamos nosotros clasificar como «asocianista» el sistema del *Dogma*; pero no como socialista. Hay entre los dos términos una antinomia que Groussac no sospechó nunca, aun cuando se halla claramente explicada en la *Exposition de la doctrine de Saint-Simon*” (págs. 139-140).

“Para Echeverría la «asociación» tenderá a combinar el elemento social y el elemento individual; la patria con la independencia del ciudadano...” (págs. 140-141).

Por eso pudo decir Alberdi: “Todo el socialismo de Echeverría se encierra en esta fórmula: Para que la asociación corresponda ampliamente a sus fines (se lee en el *Dogma*) es necesario organizarla y constituirla de modo que no se choquen ni dañen mutuamente los intereses sociales y los intereses individuales... En la alianza y armonía de estos dos principios estaba todo el problema de la ciencia social”. (*Necrología*, en *Obras*, t. V., pág. XCII).

³² Esteban Echeverría ECHEVERRÍA, *Dogma socialista*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1940 (con prólogo de Alberto Palcos y precedido de las *Noticias biográficas* de J. M. Gutiérrez).

³³ Esteban Echeverría, segunda lectura.

³⁴ Los herederos de Saint-Simón fueron muchos: A. Comte, los llamados saint-simonianos en general, Pierre Leroux, etc. Además, lo es Marx “que lo saluda como el pensador socialista crítico-metódico”; y, por otra parte, Durkheim, “que lo interpreta como el fundador del positivismo y la sociología”. Cf. la voz “Saint-Simon” en *Dictionnaire des œuvres politiques* de F. CHATELET, O. DUHAMEL y E. PISIER, París, PUF, 1986.

Por otra parte, en el artículo titulado “Saint-Simoniens, Les”, publicado en el *Dictionnaire des philosophes* (París, PUF, 1984), dirigido por Denis Huisman (t. II, págs. 2287-2288), firmado por Jean Walch, se dice que después de la muerte de Saint-Simón en 1825, la escuela se organizó alrededor de Olindo Rodrigues, Prosper Enfantin y Saint-Armand Bazard. En 1832 se produjo una gran escisión en la escuela y ocurrirá que:

a) ciertos saint-simonianos pasarán al socialismo, como P. Leroux y Jean Reynaud;

b) otros al comunismo, como Biard;

c) y otros, finalmente, pasarán al liberalismo, o, como Michel Chevalier, en sus *Cursos de economía política* del Colegio de Francia, intentarán tesis intermedias: apropiación por el Estado de ciertos sectores importantes de la economía e intervención limitada sobre el plano industrial.

³⁵ En 1848 Esteban Echeverría publica en el diario *El Conservador* de Montevideo (los días 24, 25 y 26 de julio del año indicado) un extenso artículo sobre la “Revolución de febrero en Francia”, donde explica el “sentido filosófico” de dicho movimiento. Cita de manera especial a P. Leroux y “su famoso escrito sobre la ley de continuidad que une el siglo XVIII al siglo XVII (inserto en la *Revista Enciclopédica* del año 1833)” y “su magnífica y profunda obra titulada *La humanidad, su principio y su porvenir* (publicada en 1840)...”. Destaca la preocupación de Rainaud como cabeza de la publicación de la *Enciclopedia del siglo XIX* y de Leroux como director y colaborador principal y expone brevemente su concepción del hombre que es la continuación de las ideas ya expuestas por los ideólogos franceses y por Saint-Simón. De esta manera resume el pensamiento de Leroux y su programa:

“Que la familia sea tal que el hombre pueda desarrollarse y perfeccionarse en su seno sin ser oprimido;

“Que la patria o la sociedad sea tal que el hombre pueda desarrollarse y perfeccionarse en su seno sin ser oprimido;

“Que la propiedad sea tal o esté de tal modo organizada que el hombre pueda desarrollarse y perfeccionarse en ella y por medio de ella sin ser oprimido.

“He aquí el programa del porvenir”.

Y, por su parte, Esteban Echeverría concluye:

“El hombre es perfectible, la sociedad perfectible, el género humano perfectible.

“En virtud de la ley de Dios y de su ser, el hombre tiene derecho inviolable a la comunión con sus semejantes, con el universo y con Dios. En el ejercicio de ese derecho consiste la libertad: coartarlo o violarlo es crimen y tiranía.

“El hombre no puede vivir de un modo normal, desarrollarse ni perfeccionarse sino estando en la plenitud de ese derecho.

“La Familia, la Patria, la Propiedad, manifestaciones necesarias de la virtualidad del hombre con relación a sus semejantes y al universo, deben organizarse de modo que el hombre pueda desarrollarse y perfeccionarse libremente en su seno; de modo que perfeccionándose el hombre, la sociedad, que comprende la familia, la patria, y la propiedad, se desarrolle igualmente y se perfeccione.

“Si hay comunión necesaria entre todos los hombres, los hombres son entre sí solidarios es decir –hay entre ellos un principio supremo de obligación y responsabilidad mutua. ...”. La solidaridad mutua de todos los hombres, moral y socialmente hablando, es la *Fraternidad*, o el amor mutuo que aproxima y reúne por medio de un vínculo simpático y necesario, en una comunión, en una obligación solidaria, en una aspiración indefinida a todas las criaturas racionales.

“En la Fraternidad, por consiguiente, se refunde toda la ley moral o del deber en lo que se refiere a las relaciones de los hombres entre sí, de la sociedad con el hombre y del hombre con la sociedad, de unos pueblos con otros.

“De aquí el principio de la Fraternidad proclamado por la Francia Republicana y aplicado por ella por la primera vez a la sociabilidad; principio destinado a complementar la síntesis del hombre individual y social...”. (Agradecemos a nuestro amigo, el historiador Gustavo Sarría, las fotocopias del artículo citado).

³⁶ La conferencia de Jean Jaurès, titulada “Las ideas de Alberdi y las realidades contemporáneas”, precediendo la *Autobiografía* de J. B. Alberdi, se publica en la Colección Grandes Escritores Argentinos, Buenos Aires, Jackson, 1945, 4ª edición.

³⁷ Echeverría, en junio de 1838, reunió a la juventud de Buenos Aires para constituir la “Joven Argentina”, cuyo juramento se realizó el 8 de julio de ese año y al día siguiente, siguió un banquete inaugural. Luego redactó un “Código” que contenía los ideales del grupo. Alberdi, luego de exiliarse a Montevideo, lo publicaría en *El Iniciador* —periódico de esa ciudad— el 1º de enero de 1839 y más tarde también en *El Nacional*. Con posterioridad, Echeverría publicó el *Dogma Socialista* de la Asociación de Mayo, precedido de una “Ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 37” (Montevideo, Imprenta Nacional, 1846). Como hemos demostrado con la cita de la nota 35, Echeverría se inspiraba en Leroux y, ciertamente, lo nombraba sin reparo alguno.

³⁸ Norberto RODRÍGUEZ BUSTAMANTE, *La Filosofía Social de Alberdi*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1960. Es ésta una obra sensata, bien lograda y compacta, que interpreta el pensamiento de Alberdi, especialmente desde el punto de vista social. Compartimos —con algunas reservas— muchos de sus juicios y opiniones.

Resulta de importancia, igualmente, la consulta de los *Antecedentes de la Asociación de Mayo. 1837-1937*, una publicación del H. Concejo Deliberante de la ciudad de Buenos Aires en el centenario de su fundación, Buenos Aires, 1939. Contiene una lista de los integrantes de la “Asociación de Mayo”, los discursos pronunciados en la inauguración del “Salón Literario” de 1837, discursos de Esteban Echeverría, la Ojeada retrospectiva, el Dogma socialista y diversas cartas.

* Este capítulo, fue publicado por la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Buenos Aires, en su volumen *Derecho y Realidad* (Serie II - Obras - Número 22 - Buenos Aires, 1990, págs. 145/182), con el título de “El proyecto constitucional de Alberdi y la Revolución francesa: originalidad y realidad”. Si bien algunas páginas se repiten he preferido introducir un mínimo de modificaciones.

¹ Para ser más explícito, el derecho es: a) la conducta humana; b) en sociedad; c) ordenada justa y racionalmente; d) que tiene por fin lograr el bien común.

² E. J. SIEYÈS (1748-1836). Escribió *Essai sur les privilèges* y *Qu'est-ce que le Tiers État?* Su influencia hizo que en junio del 89, el Tercer Estado se declarase Asamblea Nacional. Sostenía que no se pertenece a la Nación si no se trabaja y no se participa de la empresa del desarrollo económico. La sociedad, desde el punto de vista económico, era natural; desde el punto de vista político, era una creación del hombre.

³ Marqués de J. A. N. CONDORCET (1743-1794), había redactado también su propia declaración de derechos del hombre. Véase *infra* (notas 4 y 7). Fue miembro de la Convención Nacional y de la Asamblea Legislativa.

⁴ Es obligación recordar, en honor a la verdad, no obstante, que Condorcet se había ocupado también de la esclavitud de los negros y de la admisión de las mujeres a los derechos de ciudadanía. Quiere decir que el temario del 89 fue deliberadamente político —y restringido a este único tema— para hacer resaltar su importancia y universalidad.

⁵ Significa, y significará en lo sucesivo, por supuesto, Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano.

⁶ Paul DELVAUX, en un artículo publicado en *Droits* (Nº 2), dedicado a los *Derechos del Hombre* (Révúe française de théorie juridique), París, PUF, 1985, titulado *Análisis léxico de los debates de la constituyente sobre la Declaración de los Derechos del Hombre* (págs. 23/33), hace un estudio del lenguaje para poner a la luz el pensamiento de los autores de la DDHC de 1789.

En primer lugar, efectúa un análisis lexicométrico para cuyo fin utiliza el *corpus* constituido por los debates de la Asamblea Nacional consagrados a la declaración y publicados por Mauvidal y Laurent. Dichos debates tuvieron así, 12.890 vocablos, de los cuales tomaron importancia 1.674 términos, que fueron clasificados por orden de frecuencia decreciente. El investigador descubre que los términos más repetidos son los de: “derecho/s”, y “todos”, lo que le permite concluir que los autores de la Declaración tenían una especial preocupación por los derechos de *todos* los hombres.

La prosecución del análisis le conduce a expresar que hay tres campos lexicológicos bien definidos, que ocupan el pensamiento de los oradores:

- a) el de los derechos;
- b) el del contrato social;
- c) el de la naturaleza del hombre.

Un estudio semántico adicional desemboca en el convencimiento de que los derechos del hombre deben ser necesariamente aprobados por el cuerpo social y que ellos se hallan legitimados, en última instancia, por la naturaleza del hombre.

El léxico también pone de manifiesto que los derechos del hombre, aparecen:

- a) como poderes;
- b) inalienables;
- c) y son descubiertos en la naturaleza del hombre, de la cual son deducidos racionalmente *more geometrico*.

Cabe finalmente, subrayar que los derechos son poderes individuales y que su carácter social no es sino incidental. Proviene de la naturaleza individual del hombre y nada deben a la naturaleza del mundo exterior. La luz de la razón los pone de manifiesto. De ahí que deben ser *reconocidos*.

⁷ CONDORCET, *Déclaration des Droits*, en *Œuvres*, edición Arago, París, 1847/49, t. IX, págs. 206/8.

⁸ R. L. MEEK, *La Fisiocracia*, Barcelona, Ariel, 1975, pág. 16.

⁹ *Ibid.*, pág. 16.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 17.

¹¹ R. J. TURGOT, había colaborado en la *Enciclopedia* y, luego de sus *Discursos* y su *Bosquejo sobre la filosofía de la historia*, había publicado una importante obra de economía: *Reflexiones sobre la formación y la distribución de las riquezas*. Como intendente del Lemosín (1761-1774) había logrado mucho prestigio con sus ideas reformistas llevadas a la práctica.

¹² Consultar mi obra *El primer Alberdi, op. cit.* El tema se trata en el capítulo dedicado a Diego Alcorta.

¹³ Quizá sea una buena excepción el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, que obtuvo el premio de la Academia de Dijón, en 1750. Su autor: J. J. ROUSSEAU.

¹⁴ R. J. TURGOT (1727-1781), citado *supra*, es el mismo funcionario de Luis XV que se ocupó de cuestiones financieras y se interesó por problemas de orden económico. En su juventud escribió los discursos que cito, que en castellano pueden leerse con el título de *El progreso en la historia universal* (Madrid, Pegaso, 1941), como así su *Bosquejo sobre filosofía de la historia*, obra muy ambiciosa, destinada a no recibir redacción definitiva.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 35.

¹⁶ Turgot finaliza el párrafo diciendo: “Las circunstancias desarrollan esos talentos o los dejan perderse en la oscuridad; y de la variedad infinita de estas circunstancias nace la desigualdad del progreso de las naciones” (*ibid.*, pág. 37).

¹⁷ *Ibid.*, pág. 88.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 121.

¹⁹ Condorcet fue también un gran matemático. A él se deben las leyes estadísticas aplicadas al estudio de los fenómenos sociales. Había ingresado a los 26 años a la Academia de Ciencias y desde 1776 fue su secretario.

²⁰ J. B. ALBERDI, *Obras completas*, t. 1, págs. 261/2. No hace mucho tiempo, se han reeditado las *Mélanges philosophiques* de Jouffroy, París-Genève, 1979. En las páginas 83/89 figura un breve artículo titulado *Bossuet, Vico, Herder*, que apareciera en el *Globe* del 17 de mayo de 1827 (tomo V, pág. 99).

Que Alberdi se siente impresionado por Jouffroy, no hay duda ninguna. Poco antes de escribir el *Fragmento* y el *Discurso* le había llegado a las manos el *Cours de Droit Naturel* (París, 2 vol., 1834/5). Por eso, le cita con alguna insistencia (ver *Fragmento*, en *Obras completas*, ed. cit., t. I, págs. 120, 130, 159, etc.), donde dice que es “una de las primeras capacidades metafísicas del siglo”.

²¹ Condorcet había publicado en 1790 cinco memorias que tenían por objeto la instrucción pública, en la *Biblioteca del hombre público*. Básicamente, el fin era muy simple: no basta tener derechos naturales; es preciso conocerlos para ejercerlos y defenderlos.

Con relación a la idea de progreso en nuestro país, merecen leerse los trabajos de Coriolano Alberini titulados *La metafísica de Alberdi* y *La idea de progreso en la filosofía argentina*, publicados por Diego Pró con el título de *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino*, Buenos Aires, “Docencia Proyecto Cinae”, 1981, págs. 95 y 109, respectivamente.

²² J. B. ALBERDI, *Obras completas*, ed. cit., t. 3, pág. 557.

²³ *Ibíd.*, pág. 387.

²⁴ *Ibíd.*, pág. 388.

²⁵ *Ibíd.*, pág. 388/91.

²⁶ *Ibíd.*, pág. 388.

²⁷ *Ibíd.*, pág. 390.

²⁸ *Ibíd.*, pág. 390.

* No por olvido sino porque hacerlo excedería la extensión propuesta, no trato de la separación de los poderes, que está contemplada en el art. XVI de la DDCH.

ÍNDICE BIBLIOGRÁFICO

• *En general:*

ALBERDI, J. B., *Obras Completas*, Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886.

———. *Escritos Póstumos*, Buenos Aires, 1900.

• *En particular:*

ALBERDI, J. B., *Memoria Descriptiva sobre Tucumán*, 1834.

———. *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, 1837.

———. *Doble armonía entre el objeto de esta institución, con una exigencia de nuestro desarrollo social; y de esta exigencia, con otra general del espíritu humano*, 1837.

———. *Defensa de José León*, 1842.

———. *Defensa de José Pastor de La Peña*, 1845.

———. *Veinte días en Génova*, 1845.

———. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina, derivadas de la ley que preside el desarrollo de la civilización de la América del Sur y del Tratado del Litoral del 4 de enero de 1831*, 1852.

———. *Proyecto Constitucional*, 1852.

———. “Ideas para presidir la confección de un Curso de Filosofía Contemporánea”, en *Escritos Póstumos*, Buenos Aires, 1900, tomo XV, pág. 372.

———. *Conferencia acerca de la omnipotencia del estado*, 1880.

———. *Epistolario* (1855-81), Santiago de Chile, Andrés Bello, edición al cuidado de Alfonso Bulnes, 1967.

ALBERINI, C., “La metafísica de Alberdi” en PRÓ, Diego, *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino*, Buenos Aires, “Docencia proyecto Cinae”, 1981, pág. 95.

———. La idea de progreso en la Filosofía argentina, *idem*, pág. 109.

ALCORTA, D., *Curso de Filosofía*, con notas de Paul Groussac, en *Anales de la Biblioteca*, Buenos Aires, tomo segundo, 1902.

BODIN, J., *Six livres de la République*, 1576. Segunda reimpresión fotocopiada de la edición de París de 1583. Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1977.

BOSSUET, J. B., *Discours sur l'histoire universelle* en *Oeuvres Complètes*, París, Lachat, 1864.

BOUILLY, V., *El interregno de los lomos negros*, Buenos Aires, Ediciones La Bastilla, 1980.

BOURGEOIS, B., “Kant en France”, art. en la rev. *Philosophie Politique*, n° 2, dedicado a Kant, París, Puf., 1992.

BURY, J., *La idea de progreso*, Madrid, Alianza, 1971.

CABANIS, P., *Rapports du Physique et du Moral de l'homme*, París, 1980 (reimpresión de la edición 1844).

CANAL FEIJÓO, B., *Alberdi - La proyección sistemática del espíritu de mayo*, Buenos Aires, Losada, 1961.

———. *Constitución y Revolución*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955.

CÁRCANO, R. J., *Urquiza y Alberdi, intimidades de una política*, Buenos Aires, La Facultad, 1938.

CIAPUSCIO, H., *El pensamiento filosófico-político de Alberdi*, Buenos Aires, Ediciones culturales argentinas, 1986.

- CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, escrito en 1793; publicado póstumamente en 1794/5. Traducción castellana titulada *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Ediciones Nacionales, 1980.
- . *Œuvres Complètes*, París, 1804. Posteriormente, edición de Arago, 1847/49.
- . *Déclaration des droits*, en la citada edición de Arago, t. IX.
- CORDERO, H. A., *Marcos Sastre*, Buenos Aires, Claridad, 1928.
- COTTEN, J. P., *Les idéologues et les écossais. La philosophie écossaise en France avant Victor Cousin. Victor Cousin avant sa rencontre avec les Écossais*. París, Presses de l'École Normale Supérieure, 1985.
- COULANGES, Fustel de, *La ciudad antigua*, Buenos Aires, Albatros, 1982.
- COUSIN, V., *Curso de historia de la filosofía*, traducido en Buenos Aires por J. T. Guido y A. G. Bellemare, 1834. Reeditado por Diego Pró con un buen prólogo. Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, n° 2, 1987.
- . *Necesidad de la filosofía (Introducción a la historia de la filosofía)*, Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1947.
- CHÁNETON, A., *El retorno de Echeverría*, Buenos Aires, Editorial Ayacucho, 1944.
- CHATELET, F. y otros, *Dictionnaire des oeuvres politiques*, voz "Saint Simon", París, PUF, 1986.
- DAVE, G. E., *Victor Cousin et les philosophes écossais*, París, 1985.
- DESTUTT de TRACY, A., *Éléments d'idéologie*, 1801, reeditado, París, Vrin, 1970, 4 vols.
- DELVAUX, P., *Análisis lexical de los debates de la constituyente sobre la declaración de los derechos del hombre*, en la revista *Droits*, n° 2, págs. 23/33, dedicado a los Derechos del Hombre (*Revue française de Théorie juridique*), París, Puf, 1985.
- Diario de Montevideo *El Conservador*, días 24, 25 y 26 de julio de 1848.
- Dictionnaire des oeuvres politiques*, París, Puf, 1986.
- Dictionnaire des philosophes*, París, Puf, 1984.
- DOTTI, J. E., "La recepción inicial de Kant en Argentina", en *Anuario de filosofía jurídica y social*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, año 1984, n° 4, impreso en 1985, págs. 191 y sgts.
- DUGALD, S., *Elements of the philosophy of the human mind* (1792), traducida al francés por Jouffroy con el título de *Philosophie de l'esprit*.
- . *Outlines of moral philosophy* (1793), traducida al francés por Jouffroy con el título de *Esquisses de Philosophie Morale*, 1826.
- ECHEVERRÍA, E., *El dogma socialista*, Buenos Aires, Jackson, 1947.
- . *Dogma socialista*, La Plata, U. N. de la P., 1940, con prólogo de Alberto Palcos.
- FERNÁNDEZ de AGÜERO, J. M., *Principios de ideología*, Buenos Aires, 1940, 3 vols.
- GARCÍA MEROU, M., *Juan Bautista Alberdi* (Ensayo Crítico), Buenos Aires, Lajouane, 1890.
- GARIBALDI, G., *Memorie*, Torino, Einaudi, 1975.
- GHIRARDI, O. A., "La libertad individual como presupuesto de la Justicia", en *Revista del Colegio de Abogados de Córdoba*, n° 18, 1983, págs. 11/20.
- . *El primer Alberdi. La Filosofía de su tiempo*, Buenos Aires, Astrea, 1989.
- GROCIO, H., *De iure belli ac pacis. (Droit de la guerre et de la paix)*, 1625. La edición moderna es de B. de Kanter-van Hettings Tromp, 1939.
- GUIZOT, F., *Historia de la civilización en Europa desde la caída del Imperio romano hasta la Revolución francesa*, Madrid, Revista de Occidente, 1935. La primera edición francesa salió en 1830; en 1885 había alcanzado seis ediciones en dicho idioma.

- HEGEL, W., *Grundlinien der philosophie des rechts oder naturrecht und staatswissenschaft im grundrisse*, 1821 (Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia del Estado en Compendio).
- HERDER, J., *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Buenos Aires, Losada, 1959.
- HERDER, J., *También una filosofía para la historia de la cultura de la humanidad*. Esta obra apareció en alemán en 1774.
- HUGO, V., *Hernani*, Paris, Bordas, 1977.
- HUISMAN, D., director, *Dictionnaire des philosophes*, voz “Saint Simoniens, Les”, Paris, PUF, 1984.
- JOUFFROY, Th., *Esquisses de philosophie morale* de D. Stewart, 1826; y *Œuvres Complètes* de T. Reid, 1828/36. Estas obras son traducciones de Th. Jouffroy.
- . *Mélanges philosophiques*, 1833; alcanzó su 5ª edición en 1885. Se reeditó para la Collection Ressources, sobre la base de la edición de 1833, en Genève, Slatkin, 1979. Ahí pueden leerse sus artículos: “Comment les dogmes finissent”, “Bossuet, Vico, Herder”; “De l’état actuel de l’humanité”.
- . *Cours de droit naturel*, Paris, Hachette, 1834/1835, 1876, 2 vols.
- JOUFFROY, Th., *Les Nouveaux Mélanges*, 1842, publicados por Damiron; 2ª ed., 1882.
- . *Cours d’esthétique*, 1845; en 1875 alcanzó la 3ª edición.
- KORN, A., *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Buenos Aires, Claridad, 1936; ediciones Solar 1983.
- LAFINUR, J. C., *Curso filosófico*, Buenos Aires, 1938.
- LAMARCK, J., *Philosophie zoologique*, Paris, 1809/30, 2 vols.
- LAMENNAIS, *Paroles d’un croyant*, Paris, Flammarion, 1973.
- LEROUX, P., *Oeuvres*, Genève Slatkine Reprints, 1978, 3 vols. Ahí pueden leerse sus trabajos: “De la doctrine de la perfectibilité et du progrès continu” y “Réfutation de l’éclectisme”.
- LERMINIER, J., *Philosophie du droit*, Paris, Paulin, 1831.
- . *Introduction générale à l’histoire du droit*, Paris, Chamerot, 1835.
- . *Lettres philosophiques adressées à un Berlinois*, Paris, Paulin, 1833.
- . *De l’influence de la philosophie du XVIII^e siècle sur la législation et la sociabilité du XIX^e*. Paris, Prevost, 1833.
- LÓPEZ, V., *Autobiografía*, Buenos Aires, Jackson, 1945.
- LÓPEZ, V. F., *Evocaciones históricas (Autobiografía)*, Buenos Aires, Editorial Jackson, 1945, 4ª edición.
- MAUROIS, A., *Historia de Francia*, Buenos Aires, Peuser, 1945. Especialmente el capítulo “De como en el siglo XVIII los filósofos llegan a ser una potencia política”.
- MARANI, N., *El ideario Mazziniano en el Río de la Plata*, La Plata, U. N. de la Plata, Centro de estudios italianos, 1985.
- MAYER, J., *Alberdi y su tiempo*, Buenos Aires, Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Buenos Aires, serie II, 1973, 2 vols.
- MAZZINI, G., *Scritti*, Bologna, 1920.
- MEEK, R., *La fisioocracia*, Barcelona, Ariel, 1975.
- MICHELET, J., *Oeuvres Complètes*, Paris, Flammarion, 1971.
- MIQUEL, P., *Histoire de France*, Paris, Fayard, 1976.
- MOMIGLIANO, F., *Scintille del Rovetto di Staglieno*, Firenze, 1920.
- MONDOLFO, R., *Verum Factum*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.
- MORAVIA, S., *Filosofia e scienza umane nell’età dei lumi*, Firenze, Sansoni Editore, 1982.
- ORGAZ, R., *Sociología Argentina*, Córdoba, Assandri, 1950, 2 vols.
- PARISH, W., *Buenos Aires y las Provincias del Río de la Plata*, Buenos Aires, Hachette, 1958.

- PASCAL, B., *Oeuvres Complètes*, Paris, Édition du Seuil, 1963.
- . *Pensamientos*, Madrid, Alianza, 1981. También Espasa-Calpe.
- PIOSSEK DE ZUCCHI, L., “Alberdi cita a Hegel”, artículo en *Alberdi*, publicación del Instituto de Historia y Pensamientos Argentinos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 1986, págs. 147/153.
- PRÓ, D., “Un escrito de Víctor Cousin en el Buenos Aires de 1834”, artículo introductorio del *Curso de la historia de la filosofía*, reeditado por Diego PRÓ, Instituto de la Filosofía Argentina Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1987.
- Publicación del H. Concejo Deliberante de la ciudad de la ciudad de Buenos Aires, *Antecedentes de la Asociación de Mayo*, Buenos Aires, 1939.
- QUINET, E., *Introduction à la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Paris, 1827.
- . *Éssais sur les oeuvres de Herder*, Paris, 1828.
- . *Oeuvres Complètes*, Paris, Pagnerre, 1857/58, 11 vols.
- QUIROGA DE LA ROSA, M., *Sobre la naturaleza filosófica del derecho*, Buenos Aires, 1837. Reeditado en Abeledo-Perrot, 1956.
- REID, T., *An inquiry into the human mind on the principles of common sense*, 1764.
- . *On the intellectual powers of man*, 1785.
- . *On the active powers of man*, 1788.
- Las traducciones francesas de T. Jouffroy son de: I. Paris, Mason, 1836, y II-VI. Paris, Santelet, 1828/29.
- RODRÍGUEZ BUSTAMANTE, N., *La filosofía social de Alberdi*, La Plata, U. N. de La Plata, 1980.
- ROUSSEAU, J., *Du contrat social*, Paris, Hatier, 1936.
- . *Discurso sobre las ciencias y las artes*, premio de la Academia de Dijon de 1750. Madrid, Alianza, 1988.
- SALVADORES, A., *Juan Bautista Alberdi*, Buenos Aires, Nova, 1948.
- SIEYÈS, E., *Ensayo sobre los privilegios. ¿Qué es el tercer estado?* Madrid, Espasa-Calpe, 1991.
- SMITH, A., *Inquiry into the nature and into the causes of the wealth of nations*, 1776. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, 1958.
- SPERONI, M., *Qué fue Alberdi*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1973.
- STENDHAL, (Henri BEYLE), *Recuerdos de egotismo*, 1952.
- TOCQUEVILLE, A. de, *De la démocratie en Amérique*, 1ª parte en 1835; 2ª parte en 1840. Edición castellana: Barcelona, Orbes, 1985.
- TURGOT, R., *El progreso en la historia universal*, Madrid, Pegaso, 1941.
- VICO, G., *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza de las naciones por las cuales se vienen a encontrar otros principios del derecho natural de las gentes*, 1ª ed. 1725; 2ª ed. 1730; 3 ed. 1744, en italiano. En castellano hay varias ediciones. Aguilar la editó con el título de *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, Buenos Aires, 1956, 4 vols.
- . *Autobiografía*, Buenos Aires, Aguilar, 1970. El autor la publicó en 1728/29 con el título de *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*.
- VOLNEY, *Leçons d'histoire, Les ruines*. Ambas en *Oeuvres Complètes*, Paris, 8 vols., 2ª ed. 1825/26.
- . *Les ruines ou méditations sur les révolutions des empires*, Paris, Garnier, 1876.
- WEINBERG, E., *El salón literario de 1837*, Buenos Aires, Hachette, 1977, 2ª edición.

ÍNDICE GENERAL

Prólogo de la primera edición	7
Prólogo de la segunda edición	11

CAPÍTULO PRIMERO **LA PRIMERA LECTURA FILOSÓFICA DE ALBERDI: VOLNEY**

CAPÍTULO SEGUNDO **LA FILOSOFÍA EN ALBERDI**

1. La Filosofía	33
2. El Método	55
3. Los comentaristas	59
ANEXO I: Modelo	81
ANEXO II	82

CAPÍTULO TERCERO **LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN ALBERDI**

1. La ley de la evolución de la humanidad. Vico.....	97
2. La ley del desarrollo de las naciones y la teoría de las revoluciones. Jouffroy	110
3. La idea de Progreso. Condorcet. Herder. Guizot	124
4. La doctrina de la perfectibilidad indefinida. Pierre Leroux	138
5. El espiritualismo. Cousin	140
6. El matiz cristiano. Pascal	148

CAPÍTULO CUARTO **LA MISIÓN DE LA FILOSOFÍA EN ALBERDI. EL QUINTO PODER CONSTITUCIONAL**

CAPÍTULO QUINTO **ALBERDI Y LA GENERACIÓN DEL '37**

1. ¿Qué es la generación del 37?.....	174
2. La década del treinta del siglo XIX	175
3. El regreso de Echeverría	184
4. Las vísperas del Salón Literario	186

5. Los discursos del Salón Literario: breve síntesis de las exposiciones de Marcos Sastres, Juan Bautista Alberdi y Juan María Gutiérrez.....	189
6. Echeverría y el Salón.....	199
7. Conclusiones.....	203

CAPÍTULO SEXTO

LA FILOSOFÍA EN EL PROYECTO CONSTITUCIONAL DE ALBERDI

1. Los “principios” políticos de la Revolución francesa de 1789.....	208
2. Los “principios” económicos	216
3. El “principio” filosófico inspirador de las <i>Bases</i>	220
4. La recepción de los principios políticos y económicos en el proyecto	228
ÍNDICE BIBLIOGRÁFICO	239

*