



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Galfione, María Carla

Profetas de la revolución : José Echeverría, Juan Bautista Alberdi y la izquierda humanitarista francesa



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Galfione, M. C. (2016). *Profetas de la revolución: José Echeverría, Juan Bautista Alberdi y la izquierda humanitarista francesa*. Bernal, Argentina : Universidad Nacional de Quilmes. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/640>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>



Profetas de la Revolución

José Esteban Echeverría, Juan Bautista Alberdi
y la izquierda humanitarista francesa

María Carla Galfione

Profetas de la Revolución

José Esteban Echeverría, Juan Bautista
Alberdi y la izquierda humanitarista francesa

María Carla Galfione



(serie tesis posgrado)

Universidad Nacional de Quilmes

Rector

Mario Lozano

Vicerrector

Alejandro Villar

Departamento de Ciencias Sociales

Director

Jorge Flores

Vicedirectora

Nancy Calvo

Coordinador de Gestión Académica

Néstor Daniel González

Unidad de Publicaciones para la Comunicación Social de la Ciencia

Coordinadora

Adriana Imperatore

Integrantes del Comité Editorial

Patricia Berrotarán

Alejandro Blanco

Cora Gornitzky

Editoras

Brenda Rubinstein

Josefina López Mac Kenzie

Diseño gráfico

Ana Cuenya

Julia Gouffier

Profetas de la Revolución

José Esteban Echeverría, Juan Bautista
Alberdi y la izquierda humanitarista francesa

María Carla Galfione

Galfione , María Carla

Profetas de la revolución : José E. Echevería, Juan Bautista Alberdi y la izquierda humanitarista francesa / María Carla Galfione . - 1a ed . - Bernal : Universidad Nacional de Quilmes, 2016.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-558-398-6

1. Historia Argentina. 2. Intelectuales. 3. Pensamiento Argentino. I. Título.
CDD 320.982

Departamento de Ciencias Sociales


Unidad de Publicaciones para la Comunicación Social de la Ciencia


Serie Tesis Posgrado

sociales.unq.edu.ar/publicaciones


sociales_publicaciones@unq.edu.ar

Los capítulos publicados aquí han sido sometidos a evaluadores internos y externos de acuerdo con las normas de uso en el ámbito académico internacional.

 Esta edición se realiza bajo licencia de uso creativo compartido o Creative Commons. Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra bajo las siguientes condiciones:

 **Atribución:** se debe mencionar la fuente (título de la obra, autor, editor, año).

 **No comercial:** no se permite la utilización de esta obra con fines comerciales.

 **Mantener estas condiciones para obras derivadas:** solo está autorizado el uso parcial o alterado de esta obra para la creación de obras derivadas siempre que estas condiciones de licencia se mantengan en la obra resultante.

AGRADECIMIENTOS	9
INTRODUCCIÓN	11
Marco teórico.....	15
<i>Definición del objeto</i>	15
<i>El estudio de lo político</i>	19
Presentación del tema.....	23
CAPÍTULO 1	
El humanitarismo francés	31
El escenario liberal.....	32
El socialismo de Pierre Leroux (1797-1871).....	47
El humanitarismo.....	84
CAPÍTULO 2	
Esteban Echeverría	89
La obra de Echeverría.....	93
La revolución. La historia.....	96
El presente: necesidad de creencias.....	110
El credo.....	129
La democracia.....	137

CAPÍTULO 3

Juan Bautista Alberdi	157
Definiciones teóricas.....	161
El hombre y la historia.....	187
Derecho y política. Condiciones de la democracia.....	199
La cuestión social.....	216
Una crítica de la economía política.....	222
CONCLUSIÓN	233
BIBLIOGRAFÍA	247
Fuentes.....	247
<i>Bibliografía utilizada para el marco teórico y metodológico</i>	249
Estudios, comentarios y trabajos historiográficos.....	251

En nuestra propia evolución, la democracia ha sido idea creadora en la mente de nuestros estadistas, frase en los labios de nuestros politiqueros, ha sido la fe de nuestras clases ilustradas y la superstición de nuestras masas; una realidad no fue jamás. La hemos cortejado durante un siglo sin decepcionarnos y quizás celebremos las nupcias cuando se hayan marchitado sus encantos.

Alejandro Korn

La democracia constituye, desde hace dos siglos, el horizonte evidente del bien político. Empero, siempre parece estar inacabada.

Pierre Rosanvallon

| AGRADECIMIENTOS |

Este trabajo es el resultado final de mi doctorado, realizado en la Universidad Nacional de Quilmes y aprobado en 2010. Menciono aquí a quienes colaboraron de diversas maneras con la escritura de esta tesis. Hoy, después de algunos años, veo incluso con más claridad que sin la cercanía de ellos no hubiese sido posible concluir con esa tarea.

Gracias a mi familia, a Alejo que me sorprendió en el comienzo de la travesía para darme su energía y su optimismo, pero sobre todo una dirección, y a Julián, que me dio el empujoncito final. A Luis, que me acompañó, me escuchó y me leyó atenta y críticamente. A Alberto, mi padre, que me facilitó la tarea al ofrecerme un rincón íntimo y silencioso. A Verónica, que leyó parte de mi trabajo, haciendo valiosos aportes.

Agradezco especialmente, también, a dos de mis profesores, Elías Palti y Patrice Vermeren. Ambos me ofrecieron una disposición generosa, siempre tan desinteresada como fructífera y es por ellos, sin dudas, que la investigación adoptó el curso que condujo a este resultado.

También mi gratitud hacia Jorge Myers, mi director, por su cuidadosa lectura y sus ricas observaciones.

Por último, no puedo dejar de destacar, quizás hoy más que nunca y no por la formalidad de un compromiso contraído, que mi investigación no hubiera sido posible sin el aporte que significó la beca del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas entre 2005 y 2009.

Agradezco también en esta instancia tanto al tribunal que evaluó este trabajo en 2010 (Ana María Stiven, Fabio Wasserman y Elías Palti) cuyos comentarios y sugerencias fueron sumamente ricos y provechosos, como a la Unidad de Publicaciones del Departamento de Ciencias Sociales de la UNQ por haberme permitido hacer público este trabajo y al equipo del Comité Editorial por la disposición y calidez que aportaron en el proceso.

Dedico este trabajo a mi madre, Graciela. Aunque se alejó cuando esta tesis era solo una promesa, estuvo presente siempre y sé que le debo mucho.

| INTRODUCCIÓN |

“Románticos”, “ilustrados”, “precursores del liberalismo argentino”, los jóvenes de 1837 constituyen un episodio singular de la historia del pensamiento político argentino. Preocupados por la política pero también por la reflexión teórica, reconocieron que su rol en la historia estaba atado a la definición de los conceptos que, vagamente definidos hasta el momento, resultaban fundamentales a la hora de dar sentido al Estado naciente.

Esto fue lo que, desde un principio de esta investigación, atrajo nuestra atención y guió nuestro trabajo. A la luz de los nuevos debates en torno a los modos de hacer historia del pensamiento, se abría una invitación a volver a reflexionar sobre las formulaciones del siglo XIX¹. Y aquí el reclamo de Quentin Skinner de atender al “contexto lingüístico” del objeto estudiado nos sugería un amplio campo de in-

¹Nos referimos aquí a los desarrollos que giran en torno a la “Historia intelectual”, en sus diversas expresiones entre las que se destacan la línea alemana de la “Historia conceptual” o “*Begriffsgeschichte*”, bajo la tutela de Reinhart Koselleck; la anglosajona, representada por la “Escuela de Cambridge”, cuyos teóricos principales son Quentin Skinner y John Pocock, y, por último, la que se denomina “Historia conceptual de lo político”, desarrollada en Francia con Pierre Rosanvallon a la cabeza. Al respecto puede consultarse: Dosse, 2003; Palti, 1998; Jay, 2003; Richter, 1995.

vestigación (Skinner, 2000, pp. 149-191, y Skinner, 2007). Según Skinner, la posibilidad de comprender qué dice un autor o un texto está atada al reconocimiento del marco en el cual las palabras de las que se vale cobran un sentido particular. El “contexto” es el conjunto de *significados disponibles* que dan sentido al discurso, “el conjunto dado de convenciones que delimitan el rango de las afirmaciones disponibles a un determinado autor” (Palti, 1998, p. 30).

Sin embargo, puesto que nuestro objeto de estudio lo constituye un desarrollo teórico elaborado en “países periféricos” y, por lo tanto, en íntima relación con una cultura extranjera, la “contextualización” skinneriana se nos presentaba como algo variado y complejo. El contexto tenía dos caras: la de los debates de los rioplatenses con sus contemporáneos, colegas y opositores políticos, por una parte, y, por la otra, la de sus lecturas de algunos pensadores allende el océano. Confiando en la posibilidad de *seleccionar* el contexto a trabajar, de limitar nuestro objeto, y de ofrecer a través de este repertorio algunas herramientas para futuras investigaciones, atendimos al segundo de aquellos dos contextos posibles². Y esto porque entendimos, ante la variada proliferación de estudios sobre esta etapa de la historia intelectual argentina, que era posible y provechoso ahondar aún más en las lecturas que nuestros autores propusieron del pensamiento francés y en el modo en que estas intervinieron en sus propias definiciones.

²Tal como señala Alejandro Blanco de la mano de Peter Burke: “el contexto no es algo hallado, que se lo encuentra ya disponible, sino que es seleccionado (mediante abstracción) y construido como una función de la explicación que se trata precisamente de proporcionar (...) no hay, por consiguiente, uno sino múltiples contextos (...).” (Blanco, 2006, p. 48).

La disputa que llevaban adelante los jóvenes era, además de una contienda política, una batalla por la imposición de nuevas formas de comprender el espacio político y sus componentes. Una batalla por los significados. Esa batalla se daba de la mano de los debates que se desarrollaban de manera contemporánea en la Francia de 1830, y de los que tenían sobradas noticias a través de los libros y periódicos que llegaban a estas tierras.

Pero lo que acaso más nos animó a explorar esta pista fue el hecho de que en los trabajos de algunos de los principales representantes de este grupo, encontramos referencias directas a una línea de pensamiento que difícilmente pudiera ser clasificada sin más a partir de las categorías con que más frecuentemente se adjetiva a la generación, sea como “romántico”, “ilustrado” o “liberal”: nos referimos al humanitarismo francés. Este pasó a constituir el componente fundamental del “contexto”, que podía ayudar a dar sentido a las formulaciones rioplatenses y, sobre todo, a pensar lecturas alternativas de un episodio ya muy estudiado de nuestra historia intelectual.

Junto con esto, a medida que avanzábamos, descubrimos que lo que resultaba más inquietante, al encontrarnos con los autores del Río de la Plata, era su explícita voluntad de conceptualización, o de reconceptualización, en el seno mismo de la disputa política. No solo redefinían conceptos en el espacio reducido de un cenáculo de colegas, sino que para ellos, la palabra era la principal herramienta de su intervención en la lucha política. ¿Por qué esa insistencia en hablar de “revolución” y pretender decir algo nuevo respecto de lo que significaba esta palabra, atada como lo estaba a la experiencia de 1810? ¿Por qué esa insistente atención a los modos en que podía decirse la “república”, sus límites y sus alcances? ¿Por qué esa necesidad de afirmar la “sociabilidad” y darle un sentido más o menos particular? ¿Por qué ese esfuerzo invertido en

debatir qué se entendía por “filosofía”, por “ciencia”, por “religión”? Al reparar en esto nos pareció advertir, en esos autores, una sostenida preocupación por lo que Claude Lefort y Pierre Rosanvallon llaman el aspecto *conceptual* de lo político y de su disputa. Allí encontramos el suelo de los humanitaristas franceses. De uno y otro lado del océano, la crítica política estaba explícitamente atada a una disputa conceptual.

Las páginas que siguen son el producto de esta trama de intereses e intuiciones. En esta búsqueda nos encontramos con algunas herramientas que nos fueron de gran utilidad para reconocer el lugar desde el cual leíamos a los rioplatenses y pensábamos su vínculo con los franceses. Ya mencionamos a Skinner, pues es importante rescatar los aportes de la Escuela de Cambridge en relación con la necesidad de contextualizar lingüísticamente nuestro objeto. En ese contexto, los desarrollos locales pueden ser analizados no solo en el marco de la lucha política concreta y, mucho menos como un eslabón más en la cadena de definiciones ideológicas del pensamiento argentino, sino más bien como expresiones de una disputa que se lleva a cabo en el plano de los sentidos, de las definiciones, de los conceptos³. Skinner y la Escuela de Cambridge nos sirvieron de advertencia, de marco general. Desde allí pudimos ir más allá y atender al modo en que estas definiciones se posicionaban frente a un escenario histórico, atravesado por el lenguaje, y permitían dar cuenta del carácter conflictivo y político de los diversos sentidos, señalando la imposibilidad de la sutura, tanto en el

³Recordemos que uno de los principales aportes de la Escuela de Cambridge se deriva de su cuestionamiento a la “historia de ideas”, según la cual la historia de las formulaciones conceptuales debe ser leída como la historia de unas pocas ideas, centrales en el pensamiento occidental, cuyo desarrollo puede reconocerse en los diferentes momentos históricos, como parte de un desarrollo lineal y homogéneo.

objeto mismo, siempre en movimiento, como en nuestra interpretación o comprensión de este. En esto último, que sirvió de eje central a nuestro trabajo, la principal guía la encontramos en los desarrollos franceses que, procesados en el marco de la historia intelectual por Pierre Rosanvallon, reconocen sus raíces en las formulaciones de Claude Lefort. Allí, el modo en que se comprenden los instrumentos de la lucha política, su estatus y la posibilidad de vincularlos con los desarrollos teóricos e intelectuales en los diferentes momentos de la historia política habilitan un espacio de lectura que resulta intensamente fértil para pensar los autores que aquí nos interesan.

En lo que sigue, nos proponemos dar cuenta, de manera general, de algunos de los principales núcleos del planteo de Lefort y de las derivas metodológicas de Rosanvallon, para arribar finalmente a una definición del sentido que tiene su utilización como herramienta para revisar el pensamiento político argentino del siglo XIX de la manera en que aquí lo presentamos.

Marco teórico

Definición del objeto

Aunque en la actualidad Lefort no es propiamente considerado entre los principales teóricos de la denominada “historia intelectual”, sí es posible reconocer en él a un inspirador del rumbo que estos debates tomaron en Francia en el último tiempo. En particular, es Pierre Rosanvallon quien manifiesta encontrar en Lefort la voz más influyente en su posición, al menos en lo que se refiere al campo de la filosofía⁴.

⁴En una entrevista realizada por Javier Fernández Sebastián y publicada en *Revista Libros*, Madrid, 28 de septiembre de 2006, Rosanvallon reconoce la impronta que tuvo

Ambos confluyen, junto con Pierre Nora, Miguel Abensour, Pierre Mannon y François Furet, entre otros, en lo que François Dosse reconoce como el núcleo fuerte de la posición francesa dentro del debate de historia intelectual: la publicación de la revista *Livre* a partir de la década del '70 (Dosse, 2003, pp. 272-273).

En dicho contexto, y para estos autores, la posibilidad de pensar la política, sus formulaciones teóricas y su historia viene de la mano de una redefinición del objeto mismo. De lo que se trata es de reconocer *lo político* como el objeto propio de una reflexión filosófica e histórica crítica. Tal como lo plantea Rosanvallon, *lo político* constituye el orden simbólico de la historia: marco de interpretación que vuelve inteligibles los diferentes subsistemas de acción (2002, pp. 16-17). La economía, la organización social, los aspectos culturales y estéticos cobran sentido a la luz de esa trama en la que se entrelazan y vinculan con la vida de los hombres y con el reconocimiento de alguna forma compartida a partir de la cual aquellos se consideran miembros de una comunidad. Y, por lo tanto: “la comprensión de la sociedad no podría limitarse a la suma y articulación de sus diversos subsistemas de acción que están lejos de ser inmediatamente inteligibles salvo cuando son relacionados dentro de un marco interpretativo más amplio” (Rosanvallon, 2002, p. 17). Ese marco interpretativo es el conjunto de definiciones cambiantes y en conflicto que conforman el ámbito de lo político.

Esa necesidad de destacar el aspecto simbólico de los procesos sociales o políticos adquiere mayor claridad si nos ubicamos en el horizonte de la modernidad, escenario en el que la división de la sociedad

sobre su pensamiento el grupo de trabajo de la revista *Livre*, pero fundamentalmente F. Furet, en el campo de la historia y C. Lefort, en el de la filosofía.

es constitutiva de su misma unidad. Aquí, tales planteos sobre “lo político” pueden ser comprendidos como el producto de una reflexión acerca de las consecuencias de la modernidad y, en particular, de la revolución moderna. La ausencia de un *cuero*, de una totalidad que organice las partes, permite explicar el hecho de que la sociedad moderna carezca de una unidad o identidad definida natural o sustancialmente. Pero al mismo tiempo, también es propio de las sociedades modernas el hecho de que, aunque la sociedad emerja como puramente social, diversa, múltiple, se conserven, no obstante, los nombres de *pueblo*, *nación* o *Estado*, como cristalizaciones temporales de sentido de lo social. Nombres que no se refieren ya a entidades sustanciales, patentizadas a través de la figura del rey o la nobleza, sino que se construyen como producto de una elaboración histórica, sujeta por lo tanto a las diferencias inmanentes de esas mismas sociedades. “Lo político” *moderno*, entonces, emerge de la irresoluble tensión entre un vacío de ley y la permanente necesidad de cristalizar un sentido o, dicho en otros términos, la ausencia de un fundamento divino o natural y la exigencia de instituir un orden.

De allí el reclamo constante de Lefort de mantener en relación lo social y lo político, esto es, la mudez y la necesidad de nominar, el fondo informe y el reclamo de dar forma. Ninguno de ambos aspectos antecede al otro, no hay prioridad de lo social como caos que reclama el orden de la política. No hay, tampoco, orden estable que no se asiente sobre la diversidad y el conflicto. En todo caso, todo lo que hay es diferencia y cualquier intento de hacer de esta una unidad no es nada más –y *nada menos*– que una ficción, destinada a reinar mientras no sea remplazada por otra. La experiencia de la modernidad pone de manifiesto la contingencia –aunque también la necesidad– de lo

simbólico. Con palabras de Lefort: “el pueblo, la nación, la igualdad, la justicia, la verdad no tienen, en efecto, existencia más que en virtud de la palabra (...). El poder emigra de un lugar fijo, determinado, oculto, aquel que era suyo en la Monarquía, a un lugar paradójal inestable, indeterminado, que no se presenta sino a través de la obra incesante de su enunciación” (1986a, p. 134).

Dicho de otro modo, lo que adviene con la modernidad, e incluso a pesar suyo, no es la desaparición del ámbito de lo simbólico, como podría pensarse en el marco de una comprensión de la modernidad que la presentara como progresiva racionalización formalizadora⁵, sino una nueva manera de entender la relación entre lo real y lo simbólico. No se trata de la anulación de lo uno o lo otro, sino de una diferenciación que, en última instancia, posibilita identificaciones contingentes. Las *formas* de la sociedad no son estables ni algo dado de hecho, sino el resultado de la interacción entre lo simbólico y lo real, producto de “un principio de interiorización que justifique un modo singular de diferenciación y de interrelación de las clases, de los grupos” (Lefort, 1988, p. 20).

⁵El artículo de Lefort “¿Permanece lo teológico-político?” puede ser leído como una reivindicación de los aspectos que conforman el ámbito simbólico frente a las pretensiones de la filosofía crítica moderna de borrar todo rastro que la ligue a la religión. Tal como sostiene Lefort: “La filosofía moderna no puede ignorar lo que le debe a la religión moderna (...) la sustitución de la imagen por el concepto deja intacta para la filosofía la experiencia de una alteridad en el lenguaje.” (1988, p. 31). Esta idea de la permanencia de “lo teológico-político” en la modernidad, ilumina no solo aspectos metodológicos de esta investigación, sino también núcleos fundamentales de su contenido. Como veremos más adelante, los autores tratados aquí, tanto argentinos como franceses, piensan a la vez el vacío de la Revolución y la necesidad de la religión, formulando una paradoja que, a la luz del planteo de Lefort, puede tenerse solo como aparente.

Al considerar el modo de darse de la política en la modernidad, Lefort recurre a la expresión, tantas veces repetida, según la cual el poder es visto como *lugar vacío*. A partir de la experiencia de la Revolución, resulta imposible ya identificar el poder con quienes lo detentan temporalmente. Ningún individuo ni grupo le es consustancial. El poder es, además de lugar vacío, *infigurable*, y se constituye como instancia puramente simbólica, cuyo ejercicio se centra en *dar forma* a la sociedad en la que opera (Lefort, 1986a, p. 190). Un “*mise en forme*”, dice Lefort, que es al mismo tiempo un “*mise en sens*” y un “*mise en scene*”: el despliegue del espacio social como espacio de inteligibilidad en el que se articulan “un modo singular de discriminación de lo real y lo imaginario, de lo verdadero y lo falso, de lo justo y lo injusto” (Lefort, 1986a, p. 20) y, junto con ello, una cuasi-representación de sí mismo en su constitución aristocrática, monárquica o despótica, democrática o totalitaria. Un dar forma que no posee límite “natural” alguno.

Lo que la experiencia de la modernidad –o de la Revolución– permite reconocer es la incertidumbre constitutiva de lo que estaba destinado a dar sentido. El sentido esencialmente “flotante” de la democracia, la ausencia de características totalmente definidas, inhabilita al poder como el encargado de definir las condiciones de la vida en común.

El estudio de lo político

Lo político se constituye entonces, con la modernidad, como un movimiento constante y complejo de actualización de las imágenes de pueblo, de nación, de Estado, movimiento que reclama un estudio que logre dar cuenta de su indeterminación intrínseca. En este sentido, pensar lo político requiere, para Lefort –aunque, no dejemos de recor-

darlo, esto también es extensivo a otros autores de su escuela, como Rosanvallon o Miguel Abensour-, una ruptura con el punto de vista y el modo de abordaje de la historia social, de la teoría política y de la sociología política. Estas disciplinas partirían, según él, de la negación de dicha indeterminación y, con ello, de la ignorancia de las diferentes *formas* que adoptan las sociedades.

Una mirada crítica de este modo de historizar o teorizar permite a Rosanvallon participar del debate en el marco de la historia conceptual reconociendo la conflictividad misma de lo político en la modernidad y, con ello, la imposibilidad de definir o estabilizar los términos que darían cuenta de sus características. El principal ejemplo es el propio concepto de democracia, pero lo mismo ocurre, afirma, con los de igualdad, sufragio, libertad, entre otros. La ausencia de un referente estable, trascendente, va de la mano de las crisis permanentes que sufre el lenguaje político en la modernidad, cuyo estudio reclamaría del historiador el reconocimiento de su problemática definición. De esta manera, “la historia conceptual de lo político”, tal como Rosanvallon la estaría formulando, supone una comprensión del lenguaje político de la modernidad que parte de la experiencia democrática, es decir, que se asienta sobre la imposibilidad de definir dicho lenguaje porque lo reconoce en su constitución histórica, contingente y conflictiva, esto es, en relación con el carácter abierto y tensionante que emerge tras el desalojo de toda trascendencia. En todo caso, diría Rosanvallon, de lo que se trata es de dar cuenta de las “racionalidades políticas”, de “los sistemas de representación que gobiernan el modo como una época, un país o unos grupos sociales conducen su acción e imaginan su porvenir” (2002b, p. 128), sistemas que se expresan a través de las diferentes significaciones otorgadas a los términos políticos

y de los “nudos históricos” en torno a los cuales se organizan nuevas racionalidades. La historia conceptual da cuenta de la “puesta a prueba” de los conceptos (Rosanvallon, 2002a, p. 45).

Lefort, por su parte, reclama un modo “filosófico” de estudio de *lo político*. Retomando a Merleau-Ponty, parte del postulado de una relación necesaria del filósofo con la experiencia histórica: el filósofo es aquel que se pregunta por lo contingente y, por ello, su discurso carece de necesidad (Lefort, 1978, p. 132). La fenomenología merleau-pontiana le sirve de marco a Lefort para reclamar a la filosofía lo mismo que consideraba al referirse a lo político: el reconocimiento de la imposibilidad de distinguir un ámbito de lo visible, reservado a la percepción, de un ámbito de lo invisible, propio del conocimiento. La consideración fenomenológica del problema de la percepción se hace extensiva a otros ámbitos en un doble sentido: la interrogación filosófica, como cualquier intento de conocimiento o de simbolización, va atada a la experiencia, de allí la constante actualización de las preguntas y de las respuestas. Al mismo tiempo, las posibilidades de reconstruir su historia, la historia de las preguntas o de las respuestas, también están signadas por la contingencia.

El filósofo parte, a diferencia del científico, de la imposibilidad de distanciar experiencia y pensamiento, de reconocer un límite que separe al sujeto del mundo, de ese mundo experimentado y aprehendido mediante el lenguaje. Lefort retoma la noción de “reversibilidad” de la experiencia y el lenguaje. Esta “supone que no podemos hallar ningún absoluto, que ese poder anónimo que llamamos experiencia o lenguaje no es una realidad positiva que se baste a sí misma, que existe en el ser algo así como una necesidad de palabra y en la palabra una necesidad de ser, indisociables ambos, que hablar y vivir son igualmente fuen-

tes de preguntas y que estas están en relación unas con otras” (1970, p. 354). El filósofo político atiende a las palabras, a la simbolización que da sentido a la experiencia como experiencia compartida, cuestionando su pretensión de absoluto, pero reconociendo su propio poder como productor de *formas* que la sociedad interioriza. Con ello Lefort escapa a las absolutizaciones totalitarias, pero también a la afirmación liberal de la pura multiplicidad que instauro, en definitiva, la *ficción de la diversidad*: ni negación de la contingencia, ni *laissez faire* del sentido, sino disputa permanente por la estabilización temporal de un orden.

Ahora bien, estudiar los modos en que una sociedad o un grupo se han dado *forma* implica necesariamente revisar los discursos en los que se plasman las representaciones que se constituyen como resultado de la experiencia de los diferentes intentos de simbolización. En esta línea, Lefort se ocupa de los problemas y las condiciones de la interpretación de textos.

En el proceso de la interpretación, el texto es lo otro del intérprete, al mismo tiempo que este es lo otro de aquel. Se trata de una atadura que, no obstante, se asienta sobre la distancia entre ambos polos. Así, del mismo modo que resulta imposible intentar fijar significaciones desprendiéndolas del discurso, existe una distancia que, engendrada en la experiencia de la lectura, suscita la atracción del texto al mismo tiempo que lo aleja. Esa distancia está hecha de ignorancia, de la ignorancia que subyace el encuentro del intérprete con el texto. Dice Lefort: “no hay momento en que podamos cesar de interrogar al texto, o en virtud de una distancia nueva, estemos en condición de desprendernos de esta extraña relación que ha hecho de nosotros (...) el otro de ese discurso y, simultáneamente, de su autor el habitante de nuestro propio discurso” (1986b, p. 693).

El postulado de la relación fenomenológica sujeto-objeto es expresado de otro modo al considerar la dimensión simbólica de la obra. El discurso es *potencia de intercambio indefinido de pensamientos* porque en él se reconoce la palabra en el tejido discursivo dentro del cual cobra sentido. Afirma Lefort: “la obra se afirma al instituir un mundo en el interior del cual se da el mundo exterior” (1988, p. 129). Esa ruptura con un mundo exterior independiente, esa afirmación de la experiencia siempre tensionada entre dos polos, permite explicar el hecho de que la interpretación esté, para Lefort, siempre sujeta a un movimiento interminable.

La historia de la filosofía, la historia del pensamiento, aparece como condición de posibilidad de la filosofía misma. Esta es ahora un preguntarse que siempre está ligado al pasado.

Presentación del tema

A partir de lo dicho, puede reconocerse el aporte que implica para la historia política una mirada que atienda al plano de lo “simbólico”, a los modos de simbolización que dan sentido a la experiencia histórica, y en particular a la experiencia del momento posrevolucionario en el Río de la Plata, pero también a las posibilidades de su lectura actual.

La “modernidad política” se presenta como ese tiempo en el que se hace visible la proliferación de formulaciones y definiciones novedosas en el campo del lenguaje político, que configuran el devenir de nuevas formas de lo social. Una proliferación que carece ya de un núcleo trascendente de sentido que determine de antemano su suceder. Bajo este prisma, podemos reconocer un campo de experiencias que podrían ser agrupadas bajo la denominación “modernidad políti-

ca rioplatense”. Esa modernidad, tal como nos proponemos comprenderla aquí, se caracterizaría por los diferentes intentos de definir la forma que debía adoptar la sociedad y la vida política después de 1810. Tal como queda planteado en los trabajos de diferentes historiadores contemporáneos, la vida política e intelectual en el Río de la Plata, posterior a 1810 podría definirse como una sucesión de intentos por fijar, teórica o prácticamente, el sentido y carácter de conceptos fundamentales tales como “revolución” o “democracia”⁶.

En esta línea, nos detendremos en uno de los diferentes intentos de fijar un sentido al lenguaje político de la época, a partir de una racionalidad política particular y como base para una construcción política y social. Con estas precauciones, nos ocupamos de los planteos de Esteban Echeverría y Juan Bautista Alberdi, miembros centrales de la llamada Generación del ‘37⁷. En los desarrollos que los hombres del ‘37 ofrecen durante el gobierno rosista reconocemos un territorio decisivo para pensar dicha *modernidad*. El paradójico legado de la Revolución, el fracaso de las formulaciones “ilustradas” de sus “padres” y la

⁶Al respecto puede consultarse los siguientes trabajos: Sábato, 2004; Goldman, 1998; Goldman, 2008; Nun, 2005; Ternavasio, 2003; Ternavasio, 2007, Wasserman, 2001, pp. 57-84. En este último, aunque sin tematizar la cuestión en términos de “lenguaje político”, el autor analiza “ese espeso y amargo círculo de dudas” que atraviesa los diversos intentos de la historiografía del siglo XIX de tematizar y relatar la Revolución.

⁷Inicialmente, tal como fue presentado y evaluado, nuestro trabajo de tesis también se ocupaba de las formulaciones de Francisco Bilbao, quien, sin ser miembro de la Generación del ‘37, ni argentino, coincidía con Alberdi y Echeverría en las particularidades de la lectura de la Revolución y de la mirada política que presentan. Junto con Bilbao, y en función de las lecturas y referencias del mismo Bilbao, nos ocupábamos de Edgar Quinet y de Fèlicite de Lamennais, dos autores muy presentes en su obra. Por razones de espacio, hemos preferido centrarnos aquí solo en los autores rioplatenses y en parte de lo que la lectura de estos reclama en materia de fuentes francesas.

decepción ante la experiencia del rosismo y la lucha civil, son rasgos que hacen del panorama político de estos intelectuales un cuadro plagado de incertidumbres. Se trata, sin embargo, de una incertidumbre que, lejos de paralizarlos, los hace marchar en busca de respuestas. En la tensión entre la incertidumbre y la búsqueda de un orden se enfrentan a los dilemas fundamentales de lo que nos animamos a llamar la “modernidad política rioplatense”. Pero en esto no estaban solos. Su búsqueda se alimentaba de los debates que se desarrollaban en la Francia posrevolucionaria, allí donde la “incertidumbre democrática” encontraba su formulación paradigmática. Pensar la Revolución y la democracia en América significó, para aquellos, medirse con los debates franceses contemporáneos y apropiarse de sus modos más característicos de enfrentar la *modernidad política*.

Entre los intelectuales que estudiamos aquí se observa que la preocupación central a la hora de pensar la Revolución y la democracia es la de *dar forma*. Ellos reconocen entre las necesidades prioritarias del país y de América la de definir una *forma* de sociedad –y no una forma de gobierno–, una *forma* acorde con lo que reclama tanto la vida moderna de las sociedades europeas y norteamericana, como la apertura de horizontes que inaugura la experiencia política de Mayo. De ese modo, no solo podemos decir que estos jóvenes intentaban *crear una nación*, postulándose como sus fundadores, sino que podemos ir incluso más allá y advertir también que ellos, como los franceses, se saben ante la experiencia de la modernidad, ante el cambio radical que se operaba en la lógica política, mediante el cual las posibilidades del cambio político se ataban a una creación simbólica, ficticia y efímera. Los jóvenes descubren que se requieren ciertas herramientas simbólicas para operar en el nivel político. Si de concluir la Revolución se

trata, entonces la tarea necesita de la palabra y esto no solo, o principalmente, porque ese sea el artilugio del que disponen con mayor solvencia, sino porque es el instrumento *político* por excelencia.

Se trataba, dijimos, de *dar forma* a la sociedad y, en pos de este objetivo, se valen de algunos recursos teóricos extranjeros, intentando vincularlos con su lectura de la realidad local. Se valen de diferentes lecturas y conocimientos de los desarrollos teóricos contemporáneos para explicar, encauzar y hasta organizar el movimiento de la vida social y política del país, persiguiendo en esto formulaciones que, interiorizadas, darían como resultado, según lo entendían, un tipo “democrático” de sociedad y de política.

En ese marco, y reconociendo la multiplicidad de líneas teóricas que confluyen en este grupo político-intelectual, nos interesa analizar con detalle las características del vínculo que presenta con una de las formulaciones europeas que mayor presencia tiene entre sus escritos. Nos referimos a los aportes del humanitarismo, corriente crítica del liberalismo reinante en Francia luego de la Revolución de 1830, que vemos desplegarse a través de la figura de Pierre Leroux. Desde nuestro punto de vista, y esto puede entenderse como la hipótesis más general de nuestro trabajo, es la consideración del vínculo del pensamiento humanitarista y sus reflexiones teóricas sobre la historia y la política, con los desarrollos de nuestros autores, lo que nos permite reconocer en estos últimos lo que Lefort entiende como característico de la modernidad política: el intento de definir un tipo de racionalidad política que, reconociéndose como histórica, dé cuenta del carácter eminentemente *simbólico* de lo político y, desde allí, proponga un sentido para la democracia. Aclarando esta formulación es importante sostener, en primer lugar, que la crítica desarrollada por Echeverría

y Alberdi al modelo revolucionario y al pensamiento político inmediatamente posterior a la Revolución de Mayo muestra, entre sus elementos más característicos, la recuperación de la lectura que ofrecen de la filosofía y la experiencia moderna algunos de los principales críticos franceses de la monarquía constitucional. En segundo lugar, que dicha recuperación implica, tal como ellos mismos lo entienden, una novedad respecto de los desarrollos anteriores y contemporáneos, en lo que hace a la concepción de la historia y de la política, y que dicha novedad les permite reconocer, entre otras cosas, el carácter *productivo*, en el sentido político, de su propio discurso. Y, finalmente, que, habiéndose investigado a fondo estas hipótesis, pueden leerse sus desarrollos como manifestación de una racionalidad política eminentemente *moderna*, en el sentido en que Lefort utiliza el término.

Ambas cosas –la posibilidad de ver en las definiciones locales expresiones de una “modernidad política” y la luz que arroja sobre dicha posibilidad una lectura de los autores rioplatenses que, ampliando el contexto lingüístico, dé lugar a la “izquierda humanitarista francesa”– nos habilitan a relativizar las clasificaciones que, ancladas todavía en modelos teóricos ya agotados, posicionan a nuestros autores en medio de la tensión entre iluminismo e historicismo⁸. Estos elementos nos permiten no solo repensar este episodio en términos de una nueva lógica para comprender el poder y su vínculo con la sociedad, sino incluso extraer de allí un corolario epistemológico referido a la fragilidad e impropiedad de clasificaciones que paralicen el objeto y desconozcan su particularidad.

⁸Elías Palti se ha detenido a reconocer y cuestionar con detalle este tipo de lecturas (2009, pp. 33 y ss.).

Antes de terminar, dos advertencias parecen obligadas: en primer lugar, que, tal como se dijo, no consideramos aquí a todos los miembros de la Generación del '37 –si es que esa filiación puede llegar a delimitarse con precisión– sino que nos ocupamos solo de Echeverría y Alberdi. Ambos son centrales en virtud del tema que nos interesa trabajar, tanto porque son quienes establecen las bases sobre las cuales se construyen los desarrollos de sus compañeros en esta línea, como porque en ellos se observa una mayor insistencia en la necesidad de pensar la Revolución y sus posibilidades futuras, y porque el vínculo con el humanitarismo es más explícito.

Para cada uno de los autores trabajados hemos considerado un segmento temporal particular que se deriva de sus propios desarrollos teóricos y biográficos, pero fundamentalmente de la posibilidad de hallar en el período escogido la insistencia en la necesidad de revisar la Revolución, que es la condición para pensar la modernidad. En el caso de Echeverría, hemos considerado su producción sin límites cronológicos porque, en lo que respecta a su pensamiento político, se puede advertir la persistencia de un mismo problema, siempre ligado a las condiciones y posibilidades de la Revolución. Su muerte temprana, sin duda, ayuda a explicar la constancia de sus ideas. El caso de Alberdi es diferente. Sin tomar posición en lo que hace a la coherencia de su producción, hemos acotado nuestra investigación a las obras producidas antes de su primer viaje a Europa y su posterior estadía en Chile, en las que se observa una homogeneidad teórica ausente en los trabajos posteriores.

Hacemos también una segunda advertencia: no queremos dejar de destacar que lo que denominamos, con Paul Benichou, “humanitarismo” no constituye una tradición claramente definida del pensamien-

to político francés del siglo XIX. Sea como sea, Leroux no agota todo lo que puede ser denominado humanitarismo, aunque sí constituye una de las manifestaciones centrales de algunas de sus líneas más sobresalientes. Aunque no es el único, Leroux es el autor que con mayor frecuencia encontramos en la obra de los autores que trabajamos y que mayor sentido da a la lectura que nos interesa ensayar en torno a ellos. Fue la persistente apelación a su nombre por parte de los rioplatenses la que nos sugirió revisar su obra y ofrecer aquí una ajustada síntesis de su pensamiento. Sin que ello, aclaramos, pretenda matizar el riesgo de una apuesta hermenéutica propia.

Tal como se verá en las páginas que siguen, dedicamos al pensamiento humanitarista francés y a Leroux en particular un primer capítulo de nuestro trabajo. Intentamos con ello no solo presentar algunas de sus nociones centrales, tan poco estudiadas en nuestras academias, sino también dibujar el fondo de las discusiones y el conjunto de los significados sobre el cual nuestros autores inscribían sus desarrollos conceptuales, comprendían la escena política de su tiempo y reclamaban su transformación.

No obstante, y esto vale como última aclaración, la presentación que hacemos en el capítulo 1 no supone, en absoluto, interés alguno por sentar ciertas bases que permitan determinar luego la calidad de la lectura que hicieron nuestros autores. En una delgada línea que separa la historia de la filosofía de la historia intelectual –aunque a menudo, más por deficiencias de formación que por elección, nos inclinemos hacia la primera– nos limitamos en lo que sigue a reconocer los conceptos compartidos que, aunque con sentidos frecuentemente dislocados, nos permiten reconstruir el hilo de las lecturas que sirvieron de inspiración para una producción que, sin lugar a dudas, es singular.

| CAPÍTULO 1 |

El humanitarismo francés

*Sí, el cristianismo es un hecho divino, como dice Schelling.
Solamente agregamos: es un hecho que será seguido
de otro hecho no menos divino que él.*

P. Leroux

Referirnos a la “izquierda humanitaria francesa” es una opción que nos obliga a hacer algunas aclaraciones previas. En primer lugar, vale la pena recordar lo que Wollin advierte al referirse al segmento del pensamiento político occidental que ubicamos en los inicios del siglo XIX y tomarlo como premisa de lectura: “las ideas que influyeron en forma significativa en nuestro mundo social, que han moldeado nuestro modo de interpretarlo, representan una mezcla de teorías de un conjunto de autores sumamente diversos” (2001, p. 383). Y si resulta válida esta advertencia, lo es en el doble sentido en que se despliega: tanto en relación con la “actualidad” de aquel pensamiento, como con la complejidad misma en que se manifiesta. Nos detendremos aquí en la segunda característica.

La “izquierda humanitaria” o “humanitarista” es, tal como la comprende Paul Benichou –de quien tomamos esta expresión⁹–, un conjunto de formulaciones político-intelectuales críticas del pensamiento liberal decimonónico, que a su vez se distinguen de otras posiciones no liberales entre las que se destacan el neocatolicismo y el saintsimonismo o socialismo utópico. En este sentido, partimos de una mirada general del contexto de debates de la Francia posrevolucionaria para luego detenernos en lo que hemos querido presentar como “humanitarismo de izquierda”.

El escenario liberal

Siguiendo la distinción de André Jardin entre “liberalismo del siglo XVIII” y “liberalismo del siglo XIX” (1998), puede reconocerse en el panorama político e intelectual francés de la época que tratamos el predominio de una línea “liberal” que nace luego de 1793 y permanece viva a lo largo de todo el siglo XIX. Al decir “liberalismo del siglo XIX”, Jardin se refiere a la corriente que, sin renunciar a la defensa de la libertad individual, estaba sin embargo dispuesta a declinarla en caso de ver peligrar el orden para apoyar ciertos modelos de concentración del poder¹⁰. Entre sus principales teóricos se destacan los

⁹Nos detenemos principalmente en la lectura que Benichou ofrece en *El tiempo de los profetas*. Respecto de la definición de “izquierda humanitaria” véase: Benichou, 1984, pp. 19-20.

¹⁰Poniendo de manifiesto esta propensión a la declinación de la libertad individual, Jardin destaca, por ejemplo, el hecho de que la sociedad liberal que “floreció bajo la monarquía de julio no fue una sociedad igualitaria. Es cierto que los ciudadanos disfrutaban de los mismos derechos en su vida privada. Pero la participación en los asuntos públicos quedó reservada a las clases censatarias separadas de la masa por un criterio discutible” (1998, p. 461).

llamados “eclecticos” o “doctrinarios”: Guizot, Royer-Collard, Cousin, Jouffroy, entre otros. Ese doctrinarismo es el principal objeto de la crítica humanitarista.

El liberalismo se presenta como el movimiento que intenta redefinir la libertad después de la experiencia revolucionaria, advirtiendo que la libertad que nacía del *Contrato social* se había convertido en tiranía. No obstante, la posición doctrinaria no agota todo el liberalismo del siglo XIX, sino que convive con otras formulaciones entre las que se destaca la de Benjamin Constant. En el caso de este último, la crítica al modo como la Revolución pretendió realizar el principio de la libertad se asienta en un fuerte cuestionamiento al contractualismo rousseauiano, por considerar “anacrónica” la libertad que aquel proponía realizar. Invocando la distinción entre la “libertad de los antiguos” y la “libertad de los modernos”, según la cual la primera sería entendida como voluntad general en un ambiente en el que los hombres se encontraban disponibles para el ejercicio de la política, mientras que la segunda daría cuenta de las garantías para el libre ejercicio de la actividad privada, Constant podía poner de manifiesto el error de Rousseau. Apelando al riesgo que ese contractualismo implicaba para la libertad individual, por cuanto dejaba abierta la puerta para el dominio de una mayoría que, a diferencia de la antigua, no estaba preparada para su propio gobierno, Constant anulaba el sentido y la posibilidad de pensar la democracia en el mundo moderno. El contractualismo de Rousseau no daba cuenta de lo que era para Constant una propiedad de la dinámica misma del poder: el hecho de que este tiende a concentrarse en pocas manos. Así lo mostraban las experiencias del jacobinismo y del bonapartismo, y así lo denunciaba Constant. Si había que distinguir entre la libertad de los antiguos y la de los mo-

ernos era, justamente, a los fines de resguardar esta última de los ataques que recibía de expresiones que tendían a la concentración del poder. Los derechos del hombre no estaban al resguardo de esos ataques mientras se sostuviera la doctrina de la soberanía popular. Esta debía ser afirmada solo en un sentido negativo, como resguardo de los derechos del individuo. El individuo, en este marco, debía encontrar garantizado no su acceso o participación en el poder, que legitimaba, para él, todo tipo de abusos, sino su autonomía respecto del poder y sus instituciones¹¹.

Aunque con algunos puntos en común, encontramos a una distancia considerable la posición de Guizot. Temeroso ante los mismos hechos que observaba Constant, Guizot opone a la “soberanía del pueblo” rousseauiana la “soberanía de la razón”. Ya no veremos aquí la afirmación de la libertad individual como se observaba en Constant, ni el sostenimiento de la soberanía popular en un sentido negativo, sino incluso lo contrario¹². El logro de la Revolución, la realización de la igualdad, aparece como un hecho insoslayable pero, precisamente por ello, habrá que revisar –según Guizot– la base sobre la cual se legitima, reconociendo en esta algo contrario a la pretendida “razón soberana”. Para Guizot, en ese acontecimiento hubo un movimiento social que debe inscribirse en la marcha de la historia en la medida en que la historia es “lucha de clases”. La “igualdad social” se impuso en 1789. Sin embargo, ante el logro de la “igualdad social” –que en este marco debe

¹¹Al respecto nos atenemos a la sugerente lectura de Roldán, 2000.

¹²Sin embargo, las consecuencias del planteo de Constant y del de Guizot pueden considerarse similares. A ello se refiere Wollin al denunciar allí la anulación de la política en virtud de la seguridad y el dominio de una clase.

entenderse como ascenso de la burguesía- no debe reclamarse, como algunos pretenden, la realización de la igualdad política. Encabezando el planteo “doctrinario”, Guizot sostiene la necesidad de un “sistema representativo”, que habilitara a ciertos grupos de elite para cumplir funciones públicas según sus capacidades¹³.

En breve, esta posición habrá de traducirse en una racionalización del gobierno y una *cientifización* de la política que abogaba por el dominio de la razón en contra de las pasiones que había defendido el siglo anterior. Era preciso pensar en un sistema de gobierno que pudiera ponerle freno al avance de las masas y desarrollar una justificación teórica para dicho gobierno. Tal como lo considera Pierre Rosanvallon, en Guizot se observa una lenta redefinición de la relación entre lo social y lo político.

Parado en el suelo común del liberalismo del siglo XIX, Guizot entiende el gobierno como una manifestación de la sociedad. El poder es “la expresión visible, una suerte de resumen, de un poder global y difuso. Es la cabeza de una sociedad a la que está completamente incorporado” (Rosanvallon, 1985, p. 49). La unidad social se deriva de las “inteligencias” que ocupan el gobierno y es subsidiaria, por tanto, de los intereses de las clases medias.

Guizot se refiere a la “soberanía de la razón”, de la “justicia” y del “derecho”. Lo humano, signado por la variedad y la falibilidad, no es punto de apoyo seguro para el poder. La multiplicidad no es garantía sino, al contrario, amenaza y por ello es necesario recurrir a esta “razón soberana” que se constituye como el punto nodal de este “li-

¹³Rosanvallon destaca en esto el parecido con Tocqueville (1985, p. 54).

beralismo del siglo XIX”. Según Rosanvallon, esta posición “es liberal en tanto que denuncia todas las formas de despotismo y niega a cualquiera el derecho de llamarse verdaderamente soberano, pero no reconoce, por ello, nada en los derechos intrínsecos del individuo” (1985, p. 91); ni voluntad, ni libertad constituyen la base de la soberanía. La “razón soberana”, por el contrario, se reproduce en la esfera humana a través del “sentido común”, en cuya conformación la religión juega un rol protagónico, pero encuentra su órgano de expresión privilegiado en la “filosofía”, detentada por unos pocos, los más “capaces”¹⁴. De ahí que Rosanvallon vea en Guizot “el ‘momento reaccionario’ del pensamiento liberal (...) [en el que] la política coyuntural de resistencia de principios de los años 1830 se degrada en una filosofía estrecha de reacción en los años 1840” (1985, p. 310).

Junto con esto se observa otro elemento novedoso: la teoría política se asienta sobre una sociología. Ya no se parte, como en los contractualistas, del hombre singular, sino de la estructura social. La política sujeta a la “capacidad” es la afirmación del dominio de la ciencia social.

En una sociedad atravesada por grandes cambios a nivel económico y social, el concepto de “capacidad” aparece como posible fuente de orden. Algo similar advierte Wollin al referirse a otra de las corrientes en crecimiento por ese entonces y desde donde veremos surgir al humanitarismo: el saintsimonismo. Y dicha similitud permitiría reconocer algunos puntos de confluencia entre el saintsimonismo y el liberalismo doctrinario. Tal como lo explica Wollin, el problema de la organización es, junto con el de la comunidad, el problema central del siglo XIX, y ello es el resultado no solo de la Revolución sino también

¹⁴Sobre este punto regresaremos en el capítulo 3.

de los importantes cambios operados en materia científica e industrial. De este modo vemos a Saint-Simon recurriendo a la industria como modelo de organización, con una nueva estructura de poder y una jerarquía bien definida, y proponiendo una nueva estructura para la sociedad: “el orden industrial sería el antídoto contrarrevolucionario a la agitación de las masas” (Wollin, 2001, p. 405). Tal cosa repercutiría sobre la política, hasta tal punto que esta parece desaparecer bajo el dominio de los “principios científicos” que, basados en la naturaleza humana, se pretenderían independientes de la voluntad¹⁵. El saint-simonismo podía consolidarse a veces como un complemento, a veces como una opción a los tintes reaccionarios de los que se iba tiñendo el liberalismo. Como lo sostiene Wollin, “la supremacía de la sociedad y la necesidad de autoridad, formaron un estribillo repetido al infinito durante todo el siglo, un coro muy heterogéneo” (2001, p. 431).

Según este crítico, el liberalismo clásico había alimentado los impulsos antipolíticos del siglo XIX. La mayoría de los proyectos del siglo XIX excluían la actividad política de la vida de la sociedad, y el punto de partida para esa exclusión fue la tajante separación entre las actividades políticas y las privadas. La racionalidad reinante era socioeconómica, la acción política no podía modificar su carácter, ni la teoría política comprenderla. El carácter político de la sociedad había sido destruido por el avance del Estado que iba unido al gradual aislamiento de los individuos. Pero, al mismo tiempo, en muchos casos, esa organización que se imponía se presumía democrática, haciendo

¹⁵Wollin advierte la relación de estas posiciones con la “teoría constitucional”, en cuyo marco reconoce a Royer-Collard, para quien es preferible referirse a “soberanía constitucional” antes que a “soberanía del pueblo”, dado que aquella nos remite a derechos e intereses, desapareciendo todo lo relativo a las individualidades (2001, p. 421).

del obrero una “parte” de ella: “el administrador es responsable de los procesos vitales de un ‘sistema político’. Para cumplir con eficacia sus fines, era menester que lograra el ‘consenso’ de sus miembros”. Pero “consenso” no implicaba autogobierno, sino más bien “compromiso”, y “compromiso” era allí algo particular: “es la receta especial para una época de masas en que los hombres se hallan aislados y sus vidas despersonalizadas y tristes” (Wollin, 2001, p. 462).

La cercanía entre el liberalismo y el saintsimonismo también es observada por Benichou, aunque en términos diferentes a los de Wollin. Benichou reconoce entre los motivos más recurrentes del liberalismo del siglo XIX, la permanente tentación de afirmar un orden universal sobre el cual fundar el progreso. Aunque rechacen la idea de un “dogma social”, afirmando que el único dogma es el de la libertad, para los liberales las nociones de razón, verdad y justicia poseen un valor positivo al ser condición de posibilidad de la afirmación del progreso. Y es justamente aquí, en la afirmación de esa fe progresista en donde se encuentra con la utopía saintsimoniana y con el humanitarismo. Se anima incluso, en ciertos momentos, a generalizar el calificativo de “humanitario” haciéndolo extensivo a “todo lo que plantea como valor supremo la realización final del género humano” (Benichou, 1984, p. 354).

Sin distinguir entre el liberalismo de Constant y el de los doctrinarios, y adjudicando al liberalismo del siglo XIX las características que mencionábamos al referirnos a Constant, Benichou destaca, más allá de las confluencias, las diferencias del liberalismo con las otras posiciones. El rasgo central del liberalismo radica en la valoración de la libertad como principio rector de lo humano, que permite cuestionar la apelación saintsimoniana a un poder espiritual, a una voluntad di-

vina, que es garantía del cumplimiento del destino colectivo de la humanidad. El requerimiento de un poder espiritual es, por su parte, la estrategia que los pensadores de la utopía adoptan para hacer frente al mundo burgués. Según Benichou, el saintsimonismo impugnaba la sociedad asentada sobre los intereses individuales y sobre una moral personal y postulaba el dominio de un “dogma” comprometido con la realidad social¹⁶.

Sin embargo, sostiene Benichou, “el saintsimonismo, antes de encallar en su iglesia, había visto destacarse de él, casi desde los comienzos, a unos hombres que habían de maridar el espíritu de la utopía con el del partido democrático, y formular así una de las versiones más populares del humanitarismo” (1984, p. 303)¹⁷. Algunos de esos hombres son los que incluimos en este trabajo como parte de la “izquierda humanitaria francesa”.

Para Benichou, “la diferencia entre el liberalismo y el humanitarismo, que son a fin de cuentas, hasta 1848, las dos tendencias dominantes de la opinión intelectual, es considerable en el plano de la acción concreta y de los fines concretos; en el plano puramente filosófico se muestra más difícil de captar, porque las dos doctrinas no están

¹⁶Benichou es muy crítico de estas posiciones saintsimonianas. Observa que ese compromiso con la realidad social permanecía en el nivel del discurso sin hacerse efectivo, siendo evidente la distancia entre las formulaciones utópicas y los intereses del pueblo. Tal como él mismo lo enuncia: “si se busca a través de las construcciones sucesivas de la utopía, qué vínculos estableció con los diversos medios sociales, no se encuentra en absoluto que la inspiración popular y obrera le fuera congénita” (Benichou, 1984, p. 302).

¹⁷Estamos tomando en un sentido general el concepto de “saintsimonismo”. Este engloba, al menos en el sentido en que lo hemos considerado aquí, tanto la doctrina de su iniciador, el conde de Saint-Simon, como los desarrollos posteriores de sus discípulos y, entre ellos, los de la “disidencia”, entre los cuales destacamos la figura de Pierre Leroux.

separadas por una oposición radical de principios, sino más bien por una dosis distinta de los mismos elementos” (1984, p. 356). Ambas posiciones se desarrollan sobre un suelo común que hace imposible distinguir las tajantemente: la experiencia de la Revolución. Así, dice, ambos recibieron la herencia del siglo XVIII y de la Revolución y, con ella, la idea de que “los destinos sociales son los del conjunto de los hombres, la inmensa mayoría del cual la componen los humildes y los oscuros” (Benichou, 1984, p. 356). Sin embargo, enseguida se advierte un malestar en su lectura del humanitarismo –al que tiende a identificar con el saintsimonismo a pesar de las distinciones que él mismo postula– del que cuestiona lo que percibe como “reverencia”, “comunidad”, o “encumbramiento” de la muchedumbre. Considera que tanto el humanitarismo como el liberalismo atendían el reclamo del pueblo pero de diferente modo: para los liberales, el pueblo representaba esa masa de necesidades a las que había que atender; para los humanitaristas, el pueblo era una “comunidad viviente”, digna de adoración y adulación.

Para Benichou, el humanitarismo conducirá, tarde o temprano, incluso sin desearlo, a la negación de la libertad y podrá traducirse, después de 1848, en formas cercanas al absolutismo. “Al ensalzar la libertad y la conciencia individual sin situarlas claramente frente a lo que, en la ideología contemporánea, podría contrariarlas, el humanitarismo se desarmó ante el retorno de la utopía totalitaria, exponiéndose de antemano a sufrir su fascinación. Es lo que se produjo con la difusión del marxismo, y sobre todo lo que se designa con este nombre desde 1917: una nueva filosofía de la necesidad histórica, formulada en pretendidas leyes de la ciencia y que conduce a un absolutismo político sin apelación, ha gozado esta vez de un público lo bastante amplio para pesar sobre el destino de la humanidad” (Benichou, 1984, p. 530). El

juicio condenatorio se asienta en la posibilidad de extraer de la afirmación humanitarista de la humanidad la idea de una salvación providencial, necesaria, doctrinal y colectiva. Algo similar a lo que decía Wollin acerca de las consecuencias del saintsimonismo.

Sin embargo, el humanitarismo también ha sido leído por otros autores que rescatan de esa experiencia intelectual algunos elementos cuya consideración nos resulta importante en virtud del objeto central de nuestro trabajo. Entre ellos se destaca Miguel Abensour, quien denuncia una mirada esquemática y reductivista que permitiría a Benichou reconocer en el recurso de la “utopía pseudocientífica” un dogma nuevo destinado a la reunificación de la sociedad dividida, una utopía dogmática que conduciría de manera necesaria al sostenimiento de un modelo político autoritario. Lo que parece motivar la crítica de Benichou a los utopistas es la concepción de la religión que está en la base de su interpretación. Según Abensour, en esa interpretación la dimensión religiosa no es nunca apreciada en cuanto tal, es solo un efecto secundario, sin autonomía ni intencionalidad verdadera (1981, p. 68).

Distanciándose, Abensour afirma que la tarea misma de la interrogación filosófica consiste centralmente en “dejar emerger las formas de conciencia, las prácticas, los tipos de inversión pasional de los actores mismos del siglo diecinueve que en su elán hacia un nuevo mundo, no separaban la cuestión religiosa de la de la emancipación” (1981, p. 69). Es en el marco del vínculo entre la religión y la emancipación que, creemos, siguiendo a Abensour, puede y debe buscarse el rasgo particular de los socialistas utópicos para terminar de reconstruir el escenario en el que vamos a movernos.

La denuncia de la búsqueda de una fórmula superior de comunidad humana es lo que permite a autores como Benichou ligar el socia-

lismo utópico con las formas del autoritarismo y, más precisamente, con el fascismo. Socialismo y fascismo son agrupados en una misma categoría que se desprende del hecho de que ambas posiciones serían expresiones de la búsqueda de lo que George Mosse denomina “nueva política”. Sin embargo, y en esto se centra la lectura de Abensour, mientras en un caso –el del socialismo–, las pasiones y la búsqueda de una “fórmula superior de comunidad humana” se despliegan armónicamente en un movimiento hacia el futuro; en el otro –el del fascismo–, aquellas son concebidas como una reacción subversiva de la naturaleza que rechaza la trascendencia (Abensour, 1981, pp. 73-74).

De este modo, la utopía, la apelación a la religión y la vinculación de esta con la política se presentan, en Abensour, en el extremo opuesto a las diversas formas de autoritarismo de los siglos XIX y XX: como apertura a una trascendencia que impide la clausura totalitaria del horizonte histórico-político. De ahí su valoración de esta posición. La utopía es la continuación de la Revolución por otros medios. En Saint-Simon, por ejemplo, se trata de la revolución científica, que sucede a la revolución política, abriendo un nuevo destino para el movimiento de la emancipación. Pero lo que se destaca aquí es que al “espiritualizar la cuestión revolucionaria, al sublimarla, se trata de efectuar un paso de una revolución unidimensional a una revolución (...) que pone lo político sobre órdenes que lo sobrepasan y lo engloban” (Abensour, 1981, p. 77).

Lo que puede encontrarse en Saint-Simon, leído bajo esta luz, es la ampliación de la esfera política, a la que se le ofrecería un nuevo dogma que se desprende de la ciencia. Lejos de lamentar el avance de la ciencia y de la industria y de detenerse en la crisis de la modernidad, Saint-Simon encuentra allí mismo los motores de la historia y

su progreso. La religión deviene ciencia, en la medida en que ambas son consideradas representaciones de la unidad. La religión, fiel a su vocación política, busca una nueva forma de revelación con mayor eficacia política, y el legislador moderno se convierte ahora en científico (Abensour, 1981, p. 83).

Se podría hablar, entonces, dice Abensour, de una “nueva política” entre los utopistas, aunque con un sentido diverso al que evocaba Benichou. Si el jacobinismo podía recibir del doctrinarismo una condena basada en su anacronismo, quedaba todavía una opción que no implicaba necesariamente el abandono de la política. “¿Es verdad que, a causa de la complejidad del mundo moderno, de su repliegue sobre lo privado, de la complejidad de las relaciones sociales, el tiempo de los legisladores ha caducado? Tal es la pregunta que estamos en condiciones de enunciar y la verdad de esta nueva política es el haberla formulado, el haber puesto el dedo sobre lo que parecía ser la impotencia y la estrechez del pensamiento liberal” (Abensour, 1981, p. 86). El saintsimonismo se resistía a la clausura de lo político en lo privado, al fin de la política y a su absorción en procesos sociales¹⁸.

¹⁸Una lectura similar ofrece Manfred Frank en *El Dios verdadero*. Si bien no es este el objeto principal de su texto, Frank observa que algunos de los textos más significativos del romanticismo alemán durante la primera década del siglo XIX, entre los que se destaca *Más antiguo programa del idealismo alemán*, cuya autoría se atribuye a Schelling, dirigían contra el Estado burgués la crítica que en otro contexto podía apuntar contra el Estado absolutista-feudal. El Estado burgués se había constituido en una “máquina” que desplazaba la libertad de los individuos, lo que incluía la posibilidad de su intervención política. Dice Frank: “el Estado máquina es para los románticos justamente lo contrario de una sociedad en la que, como dice Schelling, ‘la vida privada’ y ‘la vida pública’ se penetran mutuamente de modo *orgánico*. La ‘total retirada del espíritu universal y público de la vida individual’ tiene necesariamente que provocar ‘la muerte [de esta última] en tanto que aspecto puramente finito del Estado’, tal como señalaba Schelling en sus clases de Jena en 1803. La consecuencia es que ‘la legalidad que en él reina [en el Estado escindido

Sin embargo, no todo es novedad y no todo está exento de crítica en el saintsimonismo a los ojos de Abensour, que nos remite a la distinción tan frecuente entre los saintsimonianos entre “épocas críticas” y “épocas orgánicas”, de edificación y construcción. El rechazo de las “épocas críticas” y el convencimiento de estar viviendo una “época orgánica”, de la cual ellos mismos serían los protagonistas, nos obliga a revisar el modo en que los saintsimonianos presentan la alianza entre la religión y la política. El problema aquí no es, como sostenía Benichou, la alianza misma, sino el modo en que esta se da; y esto es algo central en el planteo de Abensour. Entre los saintsimonianos, el ámbito político es ocupado por una nueva teocracia cuya posible relación con una cultura política autoritaria merece ser atendida. En relación con esto Abensour se pregunta: “¿cómo interpretar el privilegio que los saint-simonianos han dado a las épocas orgánicas (...) sino como voluntad de poner término a la movilidad democrática, signo de cuán negativas son las épocas críticas?” (1981, p. 92).

de la sociedad] imposibilita el uso de las ideas y sólo permite, en el mejor de los casos, una sagacidad puramente mecánica” (1994, p. 184). Del mismo modo, el remplazo de una visión mecánica de la sociedad por una orgánica es, para este autor, la posibilidad de los románticos de afirmar un modelo teleológico, en el que la causa final es precisamente la libertad (Frank, 1994, pp. 161-162). Además, Frank ensaya ciertos paralelismos entre estos románticos y los saintsimonianos en lo que hace a la concepción del arte, la religión y la política, en particular se detiene en las figuras de Saint-Simon y Leroux. Sobre este último afirma que es a él a quien se ha atribuido el mayor conocimiento de la filosofía y de la literatura del romanticismo y del idealismo alemán (Frank, 1994, p. 224). Asimismo, recordemos que Abensour se ocupa de la relación Schelling-Leroux en su artículo “L’affaire Schelling”. Excede nuestro trabajo detenernos en estas vinculaciones entre el romanticismo alemán y el pensamiento francés del que nos ocupamos en este capítulo, pero se trata, sin duda, de un interesante objeto de estudio, que incluso podría contribuir a la comprensión de los desarrollos argentinos que son nuestro principal objeto de interés.

La religión resulta, entonces, una herramienta de la política puesta al servicio del control social.

Sin por ello negar de manera radical la posibilidad de hallar en el saintsimonismo un valioso aporte para repensar la política moderna en el siglo XIX, estas características de la escuela nos sugieren mirar un poco más allá de ella y reconocer la particularidad de la llamada “disidencia saintsimoniana”. Tal como lo advierte Abensour, su aspecto “disidente” no alcanza a dar cuenta del singular lugar que esta línea ocupa en el escenario que estamos analizando y de las consecuencias que acarrea a nivel político-intelectual. Dentro de esta disidencia se destaca la figura de Pierre Leroux, sin que ello implique soslayar otros nombres tales como los de George Sand y Jean Reynaud.

Para Leroux, dice Abensour, “el trabajo de la filosofía en el campo de la utopía se ejerce en direcciones múltiples: preservar un sentido de la complejidad, luchar contra la homogeneización y, más allá, no ceder a la ilusión del dominio” (1981, p. 96). Leroux representa un momento de “apertura filosófica” que pone de manifiesto la potencialidad del socialismo naciente en términos de emancipación. Privilegiando la vida, pero no la vida individual sino la vida de la humanidad, la vida intersubjetiva, la filosofía de Leroux aparece como una base para pensar la política moderna más allá de la “libertad de los modernos” y sin recurrir a las formas anacrónicas o autoritarias de la “libertad de los antiguos”.

Tal como sostiene Abensour, “según Leroux es conveniente efectuar una síntesis entre la emancipación (el momento del racionalismo y de la subjetividad, Descartes), la idea de correspondencia o relación (la filosofía política clásica, el hombre como ser político) y la idea de sucesión (la teoría de la perfectibilidad, Perrault, Pascal, Malebranche, Condorcet, Lessing, es decir, el paso de una filosofía

social a una filosofía de la historia)” (1981, p. 92). El movimiento de la historia es un movimiento de emancipación llevado adelante no por fuerzas sobrenaturales, porque tal cosa sería atentar contra la libertad, sino por los hombres mismos constituidos históricamente. En el marco de este ambicioso proyecto, la religión no desaparece sino todo lo contrario. Leroux persigue la síntesis entre filosofía y religión: una filosofía que no existe sino como *creencia*. Una filosofía, ya lo veremos, que es ciencia de la vida, atenta al presente pero que, al mismo tiempo, requiere encarnarse en la sensibilidad más profunda, reconoce inmediatamente el fundamento de su objeto en una imagen divina, que es Dios, pero también la humanidad. Sobre esa base se piensa también la relación entre la religión y la política, porque la religión es la condición de la democracia.

La alianza entre la política y la religión, sostiene Abensour, se establece en Leroux sobre una base suficientemente rigurosa para evitar la constitución de un nuevo nexo teológico-político. Se trata, simplemente, “de permitir que un grupo humano que, reunido sobre un mismo territorio de consideraciones de utilidad, se eleve al nivel de un pueblo o, mejor dicho, conquiste en tanto que pueblo su unidad y su identidad. Espejo en el que se refleja un sujeto político colectivo, la religión será el lugar estético en el que, por los símbolos, las ceremonias y las fiestas, se dará libre curso a la comunicación política” (Abensour, 1981, pp. 104-105).

Pero hay que advertir que en el planteo de Leroux, la apelación a la religión no está sujeta a la utilidad. En la lucha moderna contra el cristianismo, Leroux percibe un “movimiento de sacralización de la historia humana”, un movimiento por el que el hombre se afirma en esa capacidad de “reconciliar la autoinstitución de la humanidad, de Dios o de lo absoluto” (Abensour, 1981, p. 105). El recurso de Leroux a la religión

aproxima la utopía a los ideales emancipatorios modernos, poniendo de manifiesto la posibilidad de reconciliar lo finito con lo infinito.

Con la ayuda de Abensour se pueden reconocer nuevos matices en el pensamiento político y filosófico francés del siglo XIX, y una opción real y no regresiva respecto del liberalismo, que si bien permite destacar a Leroux como una figura central no se limita solo a sus formulaciones. En este marco, el humanitarismo aparece como expresión de la necesidad de repensar, en términos de emancipación, el modelo político que se desprendía del advenimiento de la “libertad de los modernos”. Esta filosofía, fiel retrato del debate político en torno a las posibilidades de la democracia que atraviesa el siglo XIX, no solo ofrece un diagnóstico de la situación francesa hacia mediados de siglo, sino que es, además, un interesante intento de responder a la crisis filosófica, política y social que surge del vacío de fundamentos trascendentes junto a la implacable necesidad histórica de hacer reales los principios de 1789. Ejemplo paradigmático, entonces, de la “modernidad política” de Lefort.

Son muchos los pensadores que pueden reconocerse dentro de estas líneas críticas, sin embargo, tal como adelantamos, nos detendremos aquí en las formulaciones de Leroux, reconociendo en ellas importantes expresiones del clima intelectual de Francia en torno a 1830, y, en particular, oyendo allí una de las voces más comprometidas con la crítica del liberalismo de la época, condición para tejer el mapa de la “izquierda humanitaria francesa”.

El socialismo de Pierre Leroux (1797-1871)

Los hombres que desde 1824, reconociéndose liberales, se agrupaban en torno al prestigioso periódico *Le Globe* –nos referimos a

Guizot, Cousin, Jouffroy, Saint-Beuve, Leroux, Dubois y Lerminier, entre otros– adoptando una actitud de oposición a la monarquía de Carlos X, después de la revolución de 1830 perciben de manera diferente la función que debían cumplir, dando lugar a algunas rupturas. Así, Guizot, Cousin, Royer-Collard y Dubois, los llamados “eclécticos” o “doctrinarios”, se convierten en hombres del Estado, participando en cargos administrativos y políticos o en la universidad, legitimando la monarquía constitucional desde los claustros. Los otros, entre los que se destacan Leroux y Lerminier, al igual que los denominados “neocatólicos” –Chateaubriand y Lamennais–, mantienen, por su parte, una actitud crítica no solo hacia el duque y el régimen finalmente impuesto, sino también hacia sus antiguos compañeros¹⁹. Ubicados en las filas del saintsimonismo, buscaban una respuesta alternativa a la de la filosofía ecléctica frente al problema que a todos parecía preocupar: cómo, una vez derrumbado el orden feudal, se levantaba el nuevo edificio social y cuáles eran las características que dicho edificio debía presentar.

La filosofía ecléctica de la restauración, de Royer-Collard y Cousin principalmente, deja al pueblo francés, según Lerminier, “en la indigencia de principios e ideas”. Allí, por temor, el filósofo se distancia de la democracia, habiendo visto en ella solo violencia y falta de prudencia. Los doctrinarios encuentran en la realeza la fuente de la soberanía y la civilización, reniegan de los principios de la Revolución Francesa, echan atrás la conquista por la que el rey se reconoce como representante y delegado de la nación, cometen –dicen sus críticos– el error más grave: distinguir radicalmente la sociedad del gobierno. En lu-

¹⁹Lerminier se distanciará al poco tiempo de esta posición crítica. En 1838 acepta el cargo de “Relator del Consejo de Estado” y recibe la Cruz de la Legión de Honor.

gar de enseñar la democracia, de medir su posibilidad, estos filósofos abandonan la reflexión, y se limitan a sistematizar, traducir y exponer un pensamiento extraño a la realidad próxima. Hablando de Cousin, discípulo de Royer-Collard, Lerminier afirma que la de los eclécticos o doctrinarios, si es filosofía, es una filosofía que busca su espíritu en las sendas de los muertos (Lerminier, 1832). En contra de ella, los saintsimonianos reclaman la necesidad de un nuevo pensamiento, un pensamiento tendiente a alcanzar la *perfección de la humanidad*.

Los intelectuales saintsimonianos descubren en la “monarquía burguesa” de Luis Felipe algo muy distante de la democracia: el voto es aún privilegio de la minoría propietaria (Lichtheim, 1970, p. 49). Es entonces cuando el grupo de jóvenes seguidores de Saint-Simon comienza a constituirse como un movimiento político de oposición a la monarquía de julio. Desde 1825, después de la muerte de Saint-Simon, el grupo forma una asociación regular que tiene a su cargo la publicación de *Le Producteur* –periódico editado durante un año aproximadamente– y la *Exposition de la doctrine de Saint-Simon* (*Exposición de la doctrina de Saint-Simon*), en 1830.

Tal como lo presenta Lichtheim, “el desafío socialista de hacia 1830 representó la segunda fase de un proceso de desilusión” respecto de las consecuencias sociales de la revolución de 1789. La primera fase estaba representada por el conservadurismo romántico desarrollado en torno al 1800. La segunda fue un intento por combinar la fe racionalista en la ciencia y la industria, propia del enciclopedismo, con la crítica radical del nuevo individualismo (Lichtheim, 1970, p. 12). Esa crítica al individualismo liberal, que está en la base de las distintas concepciones socialistas que se van definiendo en esos años, supone, de acuerdo con la propuesta de Leroux, un determinado posicionamiento frente

a una cuestión filosófica, a saber: “¿existe una naturaleza humana susceptible de definición? Si existe, ¿qué es? ¿Es posible extraer de ella una medida con la que valorar las instituciones sociales existentes?” (Lichtheim, 1970, p. 18). Lichtheim entiende que, en este punto, los socialistas utópicos franceses siguen la posición de Rousseau, considerando en particular tres aspectos²⁰. En primer lugar, que los hombres son sociables por naturaleza, inclinados a hacer el bien al prójimo; en segundo lugar, que existió en la historia un momento en el que rigió un código moral basado en la naturaleza humana aún no corrompida y, finalmente, que ese código no podría volverse a realizar en las condiciones imperantes en la sociedad de su tiempo. De allí se desprende el reclamo de un orden social igualitario, base de la doctrina socialista.

Diferentes definiciones pueden darse del término “socialismo”, pero lo cierto es que en 1832 el término comienza a difundirse por boca de Leroux. Desde sus primeros esbozos, el socialismo cobra importancia como respuesta a la experiencia de la Revolución Francesa y a los diversos intentos de hacer real la soberanía del pueblo sobre la base de un sistema individualista asentado sobre la desigualdad social.

Leroux es una de las figuras más sobresalientes de la historia del llamado *socialismo utópico*. Algunos dirán de él, que representa el “Rousseau del siglo XIX”²¹. En 1824, fue fundador junto con Dubois, de

²⁰Sin embargo, tal como se verá a lo largo de este trabajo, la valoración de Rousseau no dejará de ser relativa y ambigua.

²¹Es interesante pensar en los múltiples sentidos que puede tener esta expresión. Uno de ellos se deriva de aquella crítica que, tal como mencionamos, recibiera el pensamiento de Rousseau de parte del liberalismo. Contestando aquella crítica, lo que se observa en Leroux es la posibilidad de afirmar la democracia pero ya no de manera anacrónica.

Le Globe, periódico liberal en economía y política y ecléctico en filosofía, en el que participó hasta 1830. En ese año comienza a alejarse de las filas liberales para acercarse a los discípulos de Saint-Simon que publicaban ya sus ideas en *L'organisateur*, “periódico saintsimoniano que prepararía el advenimiento de una nueva sociedad orgánica y religiosa” (Viar, 1996, p. 8). Junto a ese grupo permaneció solo un año, al cabo del cual se alejaría cuestionando el primado de una lógica autoritaria. De ahí en más su posición se irá consolidando en la búsqueda de una nueva opción frente a los principales movimientos filosóficos y políticos de la época, con los que ya había descubierto sus principales diferencias. Su posición tiene en estos años como principales órganos de difusión a la *Revue Encyclopédique*, fundada en 1831 por él, Carnot y Reynaud, y a la *Revue Indépendante*, elaborada junto a Georg Sand y Louis Viardot, publicaciones que aportaron, por otra parte, el material de sus principales libros.

La historia y la filosofía nos sirven de ejes para organizar la vasta producción de Leroux²². Se trata de una lectura histórica de la Francia contemporánea y también de una concepción de la filosofía y de su tarea. Lo que importa, en ese marco, es resaltar el valor histórico de una filosofía aún no reconocida.

Una idea, dice Leroux en 1831, resume el siglo XVIII: “los filósofos han dicho a los reyes, a los nobles, a los sacerdotes ‘ustedes no son los más dignos para gobernar. Pues no son ni los más queridos, ni los más

Leroux puede ser visto como la actualización de Rousseau, como la posibilidad de pensar la libertad política en pleno siglo XIX.

²²Nos atenemos aquí a los trabajos desarrollados por Leroux en las décadas de 1830 y 1840.

inteligentes, ni los más laboriosos.” (1994, p. 75). Mientras que la política antes pasaba por la nobleza o la iglesia, ahora, después de 1789, se liga al pueblo, a los ciudadanos y tiene un principio –la igualdad–, un objetivo –la libertad– y un modo de realizarse –la fraternidad. No obstante, la historia de Francia debió esperar hasta julio de 1830 para verse encaminada hacia el objetivo buscado. En ese mes, afirma Leroux, se observa que “un nuevo orden social comienza”, aunque tal cosa no implique que entonces el objetivo se alcance. Si bien es cierto que en 1830 se marca una diferencia con la política de Napoleón y la Restauración, no por ello es la conclusión de lo que se habría comenzado en la Revolución a fines del siglo anterior. Y, aunque el juicio de Leroux sobre los sucesos de julio de 1830 vaya variando con los años hasta llegar a ver el nuevo régimen como una nueva restauración (Leroux, 1994, p. 194), desde sus primeros escritos sobre el tema se cuidará de exagerar su valor. Son razones de distinta índole –teóricas, políticas y sociales–, la base de la crítica dirigida, no tanto al acontecimiento revolucionario, sino sobre el curso que siguió. Con la política implementada después de 1830, reina en Francia la incertidumbre, el hombre ha quedado solo, aislado, y la sociedad se fragmenta bajo el dominio de la desigualdad. La tarea del filósofo, del mismo Leroux, se inscribe en este marco: un desarrollo teórico que tiende a revisar los supuestos ideológicos de la realidad y postular un nuevo punto de partida. La tarea del filósofo, íntimamente vinculada a la del periodista, consiste en distinguir los órdenes de lo existente y conservar la posibilidad de reconocer un sentido en la complejidad de lo real y en su heterogeneidad (Abensour, 2000, p. 83).

La necesidad de un *dogma* que domine sobre el conjunto de la sociedad ocupa, en la obra de Leroux, un lugar privilegiado. Se parte del

diagnóstico de la incertidumbre reinante. Lo más cierto, dice, es la incertidumbre respecto de todo. El hombre no sabe qué es la virtud, qué es la verdad, qué es el deber (Leroux, 1994, p. 121). Pero en el comienzo también encuentra una certeza: la filosofía debe responder a la necesidad de su época y, desde allí, marcar una ruta que pueda servirle al hombre. Tal respuesta deberá asentarse en un principio, en un punto fijo. Ese es su axioma inicial. La filosofía, así entendida, debe y puede destronar a la incertidumbre.

Tanto en el artículo publicado en 1831 que lleva por título “Aux Philosophes” (“Para los filósofos”), cuanto en la primera parte de la “Refutation de l’eclectisme” (“Refutación del eclecticismo”) de 1838²³, Leroux se ocupa con cuidado de esta cuestión, presentando entre ambos escritos tesis complementarias. A partir de su interés por definir el rol de la filosofía y distanciarla de la caracterización que los eclécticos ofrecían en la Universidad²⁴, Leroux la liga con dos ámbitos que, claramente diferenciados entre sí en un principio, terminarán por presentarse en estrecha relación. En primer lugar, se destaca el vínculo de la filosofía y su época. Esta no es más pensamiento abstracto. Su material

²³“Aux Philosophes” es el nombre de un artículo publicado por primera vez en 1831, en la *Revue Encyclopédique*, arreglado y completado en 1841 para la *Revue Indépendante*, reimpresso en 1847, luego en 1850 en el tomo I de las *Obras completas* y finalmente en la compilación con la que hemos trabajado aquí, que ya mencionamos: *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques*. “Réfutation de l’éclectisme”, por su parte, se refiere a un conjunto de artículos publicados inicialmente en 1833, en la *Revue Encyclopédique*, y en 1838 en la *Encyclopédie Nouvelle*, y posteriormente reunidos en un libro: *Réfutation de l’éclectisme*, para su publicación en 1839.

²⁴Algunos de los principales teóricos doctrinarios, entre los que se destacan Cousin y Jouffroy, ocupan, por ese entonces y de manera exclusiva, las cátedras de filosofía en París. Se los conocerá como los “filósofos de la Universidad”. Sobre esta cuestión, Vermeren, 1995.

deriva, en parte, de la historia de la filosofía y, en parte, de las necesidades de su época. “Todo filósofo participa necesariamente de los trabajos anteriores de la Filosofía. Pero nadie es filósofo si no hace sufrir a dichos trabajos una modificación importante” (Leroux, 1979, p. 10). Y esto se debe a que la filosofía “es la ciencia de la vida” (Leroux, 1979, p. 22), siempre trabaja con objetos eternamente mutables: el hombre, la naturaleza. La filosofía debe articular una alianza entre teoría y práctica: “la filosofía tiene siempre, en efecto, el doble carácter de partir de las cosas más comunes y de los hechos más ordinarios, para volver después de un inmenso rodeo (...). No hay ninguna cuestión de vida práctica, por más simple que se la imagine, que no arrastre nuestro espíritu a sondear los misterios más profundos, y que no nos conduzca a las más difíciles preguntas de la filosofía y, recíprocamente, los dogmas de la filosofía tienen por blanco la práctica misma de la vida” (Abensour, 1994, p. 296). En este sentido, sus respuestas son relativas, los “monumentos filosóficos” –así llama Leroux a las grandes obras y los autores– solo tienen vida mientras las necesidades de los hombres los requieran. El hombre piensa, pero además siente, vive, actúa y al hacerlo modifica constantemente su pensamiento. La filosofía siempre recomienza.

Pero Leroux reclama también la identificación entre filosofía y religión. Toda filosofía es implícitamente una religión que acompaña, guía y hasta da sentido a la vida de la humanidad. Leroux se refiere a “la virtualidad creadora de la idea del filósofo”, capacidad que convive con “la virtualidad creadora de la humanidad que recibe esta idea”. Entendida bajo el prisma de la religión, la filosofía reclama un sistema en el que la tradición y la historia de la filosofía ocupen un lugar central. La filosofía conjuga la novedad, que se construye en relación con las necesidades inmediatas de una época, con la necesidad de una

base firme. Esta conjunción de extremos es lo que hace de la filosofía el bien máspreciado de la modernidad; una respuesta a la incertidumbre. Pero Leroux insiste: “la religión del futuro no será el cristianismo” (Leroux, 1994, p. 166). En ello hace hincapié también Abensour al recordar la lectura que Leroux hace de Schelling: Leroux puede reconocer en Schelling una visión reaccionaria, al destacar que el alemán ve en el cristianismo una vía aún abierta. No obstante hay también en Schelling un valor innegable para el francés: la importancia asignada a la *revelación*. La revelación, dice Abensour parafraseando a Leroux, “ofrecería un alma a la filosofía” y, citándolo, agrega, “sí, el cristianismo es un hecho divino, como dice Schelling. Solamente agregamos: es un hecho que será seguido de otro hecho no menos divino que él” (1991, p. 128).

Leroux conjuga la firmeza de un sistema que se desprende de una concepción de la historia como continuo perfeccionamiento de la humanidad con la relatividad de los aportes particulares que no ofrecen más certeza que la que se obtiene del *consentimiento* y del *sentimiento individual* o la *conciencia* (Leroux, 1979, p. 115). Así, al referirse al cristianismo y en particular a la encarnación del verbo divino en Jesús, Leroux destaca tanto la necesidad de afirmar cuanto la de negar su verdad, “porque en este orden de verdades sí y no no son contradictorios” (Leroux, 1979, p. 35). Esa afirmación no es falsa sino en el sentido en que nosotros podemos darle hoy otra formulación, agrega, esto es: que todos somos hijos de Dios y que el ideal divino puede encarnarse en todos los hombres. Así, se pasa de una proposición particular a una universal. La tarea, entonces, será “buscar las consecuencias de esos dos grandes movimientos generales de la humanidad [al cristianismo se le suma aquí el naturalismo], buscar la verdad relativa a nuestra época” (Leroux, 1979, p. 39). De esta manera, la filosofía ocupa el lugar que

otrora ocupaba la religión, pero reconociendo, no obstante, la fragilidad de cada formulación, su sujeción al cambio, su condición epocal.

El diagnóstico de la crisis por la que atraviesan la sociedad y la política francesas permite reconocer más de cerca esta relación de la filosofía con la religión. Si Leroux encuentra una sociedad destruida por la falta de certeza y por la exacerbación del individuo, ello puede explicarlo por la filosofía reinante hasta el momento. La posibilidad de revertir este estado de cosas también podría ensayarse, entonces, de la mano de la filosofía. Sin rechazar de plano la Edad Media, pues tal cosa supondría contradecir la idea de progreso continuo, de “perfectibilidad indefinida” de la humanidad, Leroux reconoce la importancia y la radical novedad del siglo XVIII y en particular de 1789. El movimiento de la historia debe explicarse del mismo modo que entendemos la vida, es decir, como un permanente suceder de cambios a través de una serie continua que conduce finalmente a la muerte, sin que ello implique la negación de lo anterior, puesto que algo permanece con los cambios y algo renace después de la muerte. Un constante suceder de épocas que se contienen unas a otras. Hay momentos de quiebre –1789 es uno de ellos– pero estos no implican la rotunda negación del valor de la época anterior. He aquí la principal crítica de Leroux a la Revolución. Es claro que esta es el más grande acontecimiento ocurrido en Francia, que hasta el momento nada igual había tenido lugar en su historia, “es la era de Voltaire” (Leroux, 1994, pp. 78, 80), exclama animado. No obstante la Revolución trajo consigo la negación de la religión. El curso adoptado por la Revolución con el correr de los años y en particular después de 1830 hizo imposible que la sociedad reconstruyera alguna base sólida para su edificio de creencias.

Para Leroux, el pensamiento humano es uno, aunque sea al mismo tiempo social y religioso, como “dos caras que se corresponden y

engendran mutuamente” (1994, p. 83). En la Edad Media, cielo y tierra se complementaban mutua y necesariamente, lo que el hombre no tenía en la tierra podía esperarlo en el cielo. En el cielo reposaban las promesas de igualdad, de justicia, de felicidad y el hombre en vida podía pensarlas como posibles. Del mismo modo, el pecado original explicaba y hasta justificaba la desigualdad en la tierra. La figura de Jesucristo mediaba entre la culpa y el paraíso. A pesar de su fuerza, ese edificio fue derrumbado. Leroux se sorprende frente a la imagen de una sociedad que habría podido salir de él (1994, p. 82), pero lo que esconde tal sorpresa es, en el fondo, una certeza y una denuncia. La humanidad no puede vivir sin dogma, el dogma es garantía de sociedad. Sin él reina el caos y la esclavitud. La Revolución hizo posible al hombre despojarse de todo consuelo futuro para los sufrimientos actuales, de toda imagen legitimada del dominio de unos sobre otros, pero en la medida en que la Revolución no trajo consigo el fin de las desigualdades y de la tiranía de los gobiernos, estos sufrimientos sin consuelo no podrían sino convocar el caos.

Se cruzan en esta descripción la denuncia de un estado de cosas atravesado por la desigualdad y el sufrimiento, con la carencia que supone la pérdida de la religión. A menudo pareciera que Leroux reclama un consuelo para aquel sufrimiento, consuelo que solo vendría de la mano de la religión. No obstante, lejos está de abogar por el regreso a la Edad Media. Insiste en el valor de 1789, en la apertura de una nueva época que, si bien aún falta concluir, no puede anularse. De lo que se trata es de reconocer la necesidad histórica de una época iniciada entonces, y esa necesidad es doble para el filósofo: la concreción material del principio de la igualdad y la realización efectiva de una sociedad según el modelo de la fraternidad.

El hombre moderno descubre la arbitrariedad de las diferencias y desde allí estaría habilitado para reclamar por su situación. Después del siglo XVIII, el hombre moderno puede reclamar la realización, la ley, pero allí encuentra un problema: el hombre solo puede reclamar aisladamente, el hombre es ahora un individuo aislado que responde a instintos egoístas porque se lo ha despojado de todo, se lo ha dejado sin dogma, sin creencias, sin fe o principios compartidos que den cuenta de su inscripción en un todo social y hasta natural o genérico. La sociedad ha sido destruida, “la duda insensata recorre y surca la tierra en todos los sentidos” (Leroux, 1994, p. 89), la duda, sembrada en un momento para dar fruto, se ha instalado y ha dividido a los hombres²⁵.

De este modo Leroux lo recuerda en el artículo “De l’individualisme et du socialisme” (“Acerca del individualismo y el socialismo”) de 1833. Allí los desarrollos teóricos se ligan con un reclamo social. Reivindicando las ideas revolucionarias, recuerda los principios de libertad, igualdad y fraternidad, y en este marco rescata la negación de los revolucionarios a imponer un sistema social definido. Ellos habrían planteado, afirma Leroux, que “la sociedad debe satisfacción a la individualidad de todos, es el medio para la libertad de todos” (Leroux, 1994, p. 244). Y de allí que el sentimiento de libertad propio del siglo XVIII no puede anularse pretendiendo regresar a la devoción cristiana. “Sería retrogradar el querer organizar hoy despóticamente la sociedad según las visiones particulares que podemos tener, en lugar de fundarlas sobre el principio de la individualidad y la libertad” (Leroux, 1994, p. 244).

²⁵Es interesante la crítica de Leroux a la lectura que hace Cousin de Descartes: según Cousin, en la duda se cifraría y reduciría todo el pensamiento de Descartes. Para Leroux, la duda es afirmada en función de una certeza.

Este argumento, ya lo adelantamos, deja abiertas las puertas para el reclamo social. La descripción que postula el fin de los privilegios en nombre de la libertad tiene como corolario, en su cumplimiento, la realización de la igualdad social. Sin embargo, lo decía ya en 1831, esa igualdad no se ha realizado.

Más que una descripción de un estado de cosas, encontramos aquí una denuncia que puede leerse también desde la tematización de la filosofía misma, de su objeto, su método y sus objetivos. Al plantear la relación de la filosofía con el dogma, Leroux discute con la filosofía universitaria, destacando el fuerte poder que sus formulaciones tienen sobre la sociedad francesa. Si en última instancia es necesario reclamar un dogma que ligue a los hombres, esto se debe al contundente efecto de aislamiento que aquella filosofía tiene sobre los individuos. Una rápida genealogía de esta filosofía “eclectica” nos muestra a Cousin desprendiéndose del movimiento de los “ideólogos”. Interesados en negar la filosofía del siglo XVIII, los eclécticos se ocupan solo de las ciencias particulares y recurren a algunas innovaciones extranjeras. Royer-Collard introduce a Reid y la escuela escocesa de psicología experimental. Cousin recoge esta novedad, aunque al poco tiempo termina dirigiendo su atención hacia la filosofía alemana y en particular a Hegel. Jouffroy, por su parte, a pesar de haber compartido los inicios, no lo sigue en este derrotero y se conserva junto a los escoceses. Al tiempo vuelven a reunirse, y allí nace el eclecticismo. “Es esta negación misma de toda filosofía que M. Cousin y M. Jouffroy transformarán en filosofía, hacia el fin de la restauración, bajo el nombre de eclecticismo” (Leroux, 1979, p. 65).

El eclecticismo es, según Leroux, una “filosofía de la naturaleza” y una “filosofía del inmovilismo”. A partir de allí se desarrollan las críticas.

El método utilizado por Cousin es el de los naturalistas, el de Bacon, el de Condillac. Sin embargo, los naturalistas reconocían su propio límite en la incapacidad de aplicar el método a los fenómenos no físicos. Cousin, en cambio, no encuentra problema alguno en concebir la filosofía de acuerdo con el modelo de las ciencias físicas o naturales. Si conservamos la distinción alemana, dice Leroux, entre lo objetivo y lo subjetivo para juzgar el conocimiento, con la afirmación de Cousin debemos suponer que la “vida subjetiva” se hará sentir de manera “directamente objetiva”, como la vida de las plantas o de los animales. Es necesario, en cambio, sostiene nuestro autor, distinguir tres órdenes de existencia reconociendo que cada orden posee un criterio distinto de certidumbre. Para un primer orden, el de la vida del mundo exterior al hombre, debe recurrirse a la experiencia u observación. Para el segundo, el de la vida humana individual, el criterio es el razonamiento. Y para el tercero, que contiene a la vida humana colectiva, el criterio será el consentimiento. En todos los casos se ponen en juego las distintas facultades humanas, la observación, la comparación, el análisis, el razonamiento, la memoria, la inducción, la analogía, la síntesis (Leroux, 1979, pp. 110-111).

No se trata de una discusión epistemológica, sino de la preocupación de Leroux por los efectos prácticos de esta concepción de la filosofía. Si la filosofía es por excelencia el estudio de la vida del hombre, tal como la concibe Leroux (1979, p. 115), ese estudio no puede partir de una descripción objetiva de los fenómenos que estudia como fenómenos físicos. Tal cosa equivaldría a reducir al hombre a su calidad de ser exclusivamente físico empobreciendo la naturaleza humana que es por definición compuesta, como lo veremos más adelante. Pero en última instancia, esta descripción pretendidamente objetiva de los fenómenos pone de manifiesto el interés de justificar el dominio sobre los hom-

bres que está en la base de una posición tal. El hombre considerado solo como ser físico, y por lo tanto separado de los otros, queda a merced del Estado. Reaparece el “inmovilismo”, la otra característica del eclecticismo que mencionamos al comienzo. Los filósofos eclécticos son ajenos al movimiento de la historia y por lo tanto desconocen el espíritu emancipador del siglo XVIII: “hombres para los que la revolución francesa no era nada más que otro acontecimiento histórico, hombres moldeados en la escuela oficial y reaccionaria del imperio” (Leroux, 1979, p. 66). Este eclecticismo que se ubica entre la filosofía del siglo XVIII y la escuela teológica, “que trata de elevarse sobre las ruinas y con la sustancia de las religiones y las filosofías viene a desembocar en un miserable sincretismo político y se reduce a esta fórmula: tome una dosis de monarquía y una dosis de democracia, usted tendrá la restauración o el justo medio, y éste será el eclecticismo” (Leroux, 1979, p. 69).

Esta negación de la historia se conjuga con la reducción de la filosofía a reflexión que, en términos de los eclécticos, termina por coincidir con la observación. La falta de espontaneidad, la ausencia de *corazón*, dice Leroux con Vauvenargues (Leroux, 1979, pp. 337-338), inmoviliza la filosofía convirtiéndola en “religión”, entendiendo aquí religión en un sentido diverso al usado hasta el momento, como algo estático. “Es necesario convenir que Cousin, lo mismo que sus colegas, hace todos los esfuerzos para que la naturaleza de las cosas no cambie” (Leroux, 1979, p. 84) y esto se lo debe, según Leroux, a la lectura que hace de Hegel: “la metafísica alemana, pretendiendo la inmovilidad política, había tomado la delantera” (1979, p. 69)²⁶.

²⁶Tal como lo entiende Miguel Abensour, “Leroux critica la conciliación hegeliana, es decir, la presentación de Cristo como Dios hecho hombre que tendería a borrar la dua-

El filósofo se separa de la sociedad, la filosofía resulta una actividad autónoma que no concibe su relación con otros ámbitos y necesidades del hombre y en este sentido sus respuestas se conciben definitivas y certeras. No obstante –y he aquí lo que parece ser el meollo del planteo de Leroux–, esta filosofía, sin mostrar explícitamente su objetivo, legitima un régimen de dominación. Lo que hace Cousin al reclamar la objetividad de la filosofía, después de haber postulado que su método es la observación, es justificar un orden en el cual la burguesía, esa clase privilegiada no solo material sino también “espiritualmente”, ocupa el poder y, desde allí, maneja una sociedad dominada por una ley ajena²⁷. El poder de Cousin en la Universidad y en la enseñanza pública francesa rebela a Leroux. Cousin ejerce, dice, una “tiranía filosófica exorbitante”. Dividir para reinar es el lema al que recurre Leroux en su caracterización del eclecticismo. La burguesía, dice Leroux, “tiende por interés y por sentimiento al sistema del individualismo puro” (1994, p. 193). La división del conocimiento proclamada en la Universidad, la fragmentación del hombre que implica la negación de otras facultades diferentes a la razón, no son sino modos de anular las posibilidades de una asociación, digamos, extraestatal. El Estado pasa a constituir la única fuente de relación, la ley establece el modo de dicha relación.

lidad irrebable de lo divino y de lo humano”. Según Abensour, Leroux cuestiona la unidad esencial -presente en el planteo hegeliano- de la naturaleza divina y la naturaleza humana, que se haría efectiva en la encarnación, “haciendo esto, poniendo a la luz la incommensurable distancia entre lo divino y lo humano, rehabilitando la Revelación, Leroux, al mismo tiempo que quiere encontrar el sentido de lo heterogéneo, denuncia en el pensamiento hegeliano la pregnancia de una filosofía de la identidad que considere que hay identidad de la identidad y la no-identidad” (1991, p. 129).

²⁷Al respecto se recomienda el interesante análisis que ofrece Rosanvallon, 1985.

Con lo dicho puede comprenderse mejor el sentido del desarrollo teórico que atraviesa la obra de Leroux. Hay en ella dos conceptos cuya comprensión permite reconocer las bases sobre las que se asienta su lectura de la historia y de los conflictos políticos y sociales de la Francia contemporánea: “hombre” y “humanidad”. Si hasta aquí hemos atendido a la justificación teórica y práctica de la necesidad de sentar tales bases, es verdad que estas razones no se alcanzan a comprender si no nos detenemos a analizar su contenido. ¿Qué es la humanidad?, ¿qué es el hombre?, ¿cómo está ligado el hombre a sus semejantes?, son para Leroux preguntas que, aunque a veces indirectamente, todos los hombres formulan. Pero son también cuestiones cuya resolución está todavía pendiente y de la que depende, según el francés, la afirmación de principios sólidos en religión, en moral y en política.

La cuestión principal que Leroux trata como base de su sistema deriva de una reflexión en torno al hombre. Recogiendo material de diferentes fuentes de la historia de la filosofía, marcando algunas distinciones y filiaciones, mostrando los errores y las virtudes de las diferentes posiciones filosóficas elaboradas hasta el momento, obtiene una compleja formulación que servirá de asiento al filósofo para pensar las cuestiones de su tiempo.

“No somos sólo un ser, una fuerza, una virtualidad, sino que ese ser, esta fuerza, esta virtualidad, tiene en cuanto tal, una naturaleza determinada, la naturaleza humana. Cada uno de nosotros es *humanidad*. Somos humanidad. Entonces nuestro perfeccionamiento está unido al perfeccionamiento de la humanidad o, mejor, es este mismo perfeccionamiento. De ahí que nuestra vida futura estará ligada a la vida de la humanidad” (Leroux, s/d, p. 247). Esta podría ser considerada la máxima que organiza su desarrollo posterior.

Leroux dice tomar de Bruno, de Spinoza, de Schelling y de Hegel la idea de que en el ser particular se percibe la sustancia, pero entendiendo, a diferencia de aquellos, que no hay razón para afirmar que esta sustancia sea Dios. La humanidad está en cada hombre particular, siendo esa particularidad la que le dona su existencia *verdadera* o *legítima*. La humanidad, dice, puede ser entendida simplemente como el conjunto de hombres que están sobre la tierra, o como un ser colectivo que proviene del juego y la influencia recíproca entre los hombres. Pero puede asimismo ser considerada de manera más profunda: “la humanidad es cada hombre en su existencia infinita (...) la humanidad es el hombre, es decir, los hombres, es decir, los seres particulares e individuales” (Leroux, s/d, p. 249).

La humanidad, entendida de esta forma, reclama la consideración del tiempo y el espacio²⁸ y, por tanto, la atención del ser particular en compañía de sus semejantes. Pensar a los hombres particulares como instrumentos de un ser abstracto que se desarrolla a lo largo de la historia, dice Leroux, es quizás justo, pero el ser verdadero se encuentra en los hombres particulares, reales. Nada de vida, de sentimiento, de conciencia, de responsabilidad puede descubrirse en el ser abstracto que concibe el espíritu. El hombre es la humanidad, “es el hombre-humanidad, es decir, el hombre o cada hombre en su desarrollo infinito, en su virtualidad que lo hace capaz de abrazar la vida entera de la humanidad y de realizar en él esta vida” (Leroux, s/d, p. 251).

²⁸Recordemos aquí que el término “espacio” es utilizado por Leroux en el mismo sentido que “país” o “nación”. Ambos términos parecen intercambiables para él. “Tiempo” y “espacio” serán en numerosas oportunidades “historia” y “nación”.

La humanidad existe en Dios y en nosotros, afirma apoyándose en los antiguos y en Leibniz. Pero veamos cómo se da esa existencia en nosotros. La humanidad existe en nosotros en la misma medida en que lo hacen las pasiones. Tanto en el caso de las pasiones como en el de la humanidad se pone de manifiesto la absoluta necesidad de los dos términos en cuestión: sujeto-objeto, hombre concreto-naturaleza humana. En el primer caso, las pasiones necesitan residir en un sujeto pero dependen al mismo tiempo de un objeto hacia el cual van dirigidas. Al hablar de humanidad descubrimos que ocurre algo similar, pues necesita de un hombre concreto para realizarse. Sin embargo, este hombre no puede existir sino como parte de la especie, que es externa a dicho individuo, como un universal hacia el cual se dirige el particular. “La humanidad es un ser ideal compuesto por una multiplicidad de seres reales que son ellos mismos la humanidad en germen, la humanidad en un estado virtual (...) y, recíprocamente, el hombre es un ser real en el que vive, en estado virtual, el ser ideal llamado humanidad” (Leroux, s/d, p. 256). Las pasiones existen de manera subjetiva y objetiva, de manera idéntica a lo que ocurre con la humanidad, que está en el *yo* y en el *no-yo*.

El hecho de que el *yo* esté unido al *no-yo*, que la “vida objetiva” sea constitutiva de la “vida subjetiva”, le permite a Leroux afirmar que la humanidad es un “nosotros”. El hombre no existe sino unido a un *no-yo*, “blanco directo de nuestra existencia”, agregará. Este *no-yo* puede ser, Dios, o bien la naturaleza, o bien otros hombres. Las dos primeras posibilidades serán descartadas. En un caso, porque si estuviésemos unidos a Dios difícilmente seríamos criaturas, y deberíamos, en cambio, ser Dios. En el otro, porque si fuésemos parte de la naturaleza es evidente que no seríamos hombres. El *no-yo* es entonces *yo* u *otro*, es la

humanidad. “Este *no-yo* es nosotros mismos, y porque es nosotros mismos, él es la humanidad” (Leroux, s/d, p. 262), la vida del *yo* es relación constante con el *no-yo*, “vivir, en esencia, es entonces para el hombre tener por objeto a la humanidad” (Leroux, s/d, p. 263).

Que la humanidad existe en Dios es algo más difícil de probar y concierne a la teodicea en la que Leroux no incursiona. Solo se limita a afirmar, en lo que hace a la relación Dios-humanidad-hombre, que si confiamos en la ley de la “simplicidad”, postulada por los filósofos modernos para tratar objetos oscuros, podemos pensar que Dios crea al hombre como medio para *perfeccionar* la humanidad y a la humanidad para *perfeccionar* al hombre (Leroux, s/d, p. 267). El *perfeccionamiento* de la humanidad y la importancia del hombre particular en dicho proceso es el verdadero objeto de preocupación de Leroux. El hombre individual en su existencia infinita, ya lo hemos dicho, es la humanidad; el perfeccionamiento de esa individualidad, por tanto, no podría ser sino el perfeccionamiento de la humanidad. Lo que se perfecciona en el hombre, en un *yo*, es la naturaleza humana. El perfeccionamiento de la humanidad está contenido en las acciones presentes de los hombres particulares. La vida futura del hombre es la continuación de la vida presente y en ella el hombre se encontrará unido a la humanidad.

Dado el modo de existir específico de este ser colectivo que es la humanidad, su conocimiento reclama una actitud diferente a la que tuvieron los filósofos hasta el momento. Abensour sostiene que Leroux, “en contra de los nominalistas (Hobbes), afirma la existencia de la humanidad, contra los dogmáticos desustancializa la humanidad y establece que el modo de existir de este ser colectivo es del orden de la *idealidad*” (1994, pp. 306-307). La humanidad existe pero no como una totalidad orgánica sino como un ser colectivo que, a su vez, no

tiene una existencia verdadera en el espacio y el tiempo susceptible de ser conocida sensiblemente. Solo se accede a ella idealmente. La humanidad “es la luz gracias a la cual vemos, pero que nosotros no podemos ver”. El mejor sistema para explicar la existencia del hombre en el tiempo será el que considere “la perpetuidad de los individuos en el sentido de la especie” (Leroux, s/d, p. 283). La memoria –que conserva el hombre– del pasado de la especie yace en la profundidad del hombre individual y se traduce en facultades, posibilidades de vida, virtualidades y predisposiciones de todo tipo. “Nuestra identidad es el yo que nos ha sido dado independientemente de estas manifestaciones, y es también el *no-yo* que nos ha sido dado en diferentes grados de los seres exteriores, de nuestros semejantes, independientemente de las manifestaciones de este *no-yo*, que varían y cambian como las nuestras, en una armonía eterna” (Leroux, s/d, pp. 288-289). Somos, como hombres, precisamente la continuación de lo que hemos sido, siempre el mismo ser, cada vez más rico y más complejo. La noción de *tradicón* irá de la mano de la de *progreso continuo*. Una actitud aparentemente paradójica que Benichou resume afirmando: “el tradicionalismo de Leroux es ante todo la afirmación de un hoy”. Ese es el modo de mantener y resguardar al individuo moderno²⁹, pero ahora bajo la tutela de un ser colectivo.

Al preguntarse Leroux por el destino de los hombres, por la vida futura de ese ser yo, una vez más hará un repaso de lo que las distintas tradiciones han postulado a lo largo de la historia. Así llega a distin-

²⁹La importancia de la concepción moderna del hombre es explicitada por Leroux: “el sentido generador de nuestra época se encuentra, pues, siempre en la tradición directa e inmediata del siglo XVIII y de la filosofía moderna” (Benichou, 1994, p. 311).

guir tres modos diferentes de pensar el futuro, a saber: según la idea de un retorno final a Dios; según la de un renacimiento en la tierra pero ya no con forma humana y según la idea de paraísos o infiernos ajenos a la humanidad viviente. Las tres afirmaciones se le presentan como falsas pues él reclama la necesidad de pensar el renacimiento del hombre individual en la humanidad. Postular el progreso del hombre fuera del hombre pone de manifiesto, afirma, la ignorancia de la ley general de la continuidad y del progreso del universo y de la ley de la perfectibilidad.

Tras una extensa revisión del pensamiento antiguo griego y cristiano en busca de los elementos necesarios para pensar la vida futura del hombre en términos de humanidad o de vida de la especie, y postular finalmente la unidad del género humano, Leroux descubre que la pregunta adecuada acerca de esta cuestión es “¿qué es la vida?, ¿en qué consiste la vida?”. La pregunta acerca de la vida futura no solo depende de la pregunta por la vida presente, sino que es, en el fondo, idéntica a ella. En esta línea, Moisés habría mostrado una verdad fundamental al mundo occidental al afirmar que Dios es uno y múltiple, y al permitir pensar a la criatura en el mismo sentido. “Lo mismo que Dios es a la vez uno y múltiple, cada criatura de Dios es a la vez una y múltiple” (Leroux, s/d, p. 986). La unidad de cada una de esas criaturas es llamada “especie”: “esta criatura es, en el fondo, su especie, pues su especie vive en ella, y esta criatura no vive más que por su especie” (Leroux, s/d, p. 987). Su naturaleza específica es la que hace ser a la criatura, y ser aquí no es otra cosa más que ser universal, eterno. No hay, por tanto, necesidad de buscar la vida futura fuera del mundo, tal como postulaban las quimeras antiguas y cristianas, pues esta se encuentra en la propia especie, en la humanidad.

La era cristiana, hasta el presente, ha sido para este filósofo el desarrollo del evangelio. La filosofía moderna ha sido la “explicitación” de aquella verdad. ¿Cuál es la verdad que extraemos de esta historia? Una verdad que no ha sido casi descubierta por los hombres: que existen dos mundos, el de las manifestaciones y el del ser, el de la esencia. El hombre es una manifestación espacial y temporalmente del ser que es eterno. La vida es eterna, es siempre presente en sus distintas manifestaciones. El hombre está entonces unido a los otros y, con los otros, a la humanidad. Esta se realiza en la vida de cada hombre, “el yo humano refleja el no-yo y, recíprocamente, el no-yo refleja el yo” (Leroux, s/d, p. 1000). El perfeccionamiento de la vida del yo depende de la relación con el no-yo, ser en el que el hombre se ve reflejado y al que refleja.

Llegamos con esto a una última cuestión: “¿esta *tendencia hacia* es irreconciliable con la vida sobre la tierra?” (Leroux, s/d, p. 1003). Según lo que se ha dicho hasta aquí es evidente que, para Leroux, este perfeccionamiento no solo es conciliable con la vida misma de los hombres, sino esta última es incluso necesaria para pensar lo universal, lo eterno. El ser superior que parecíamos buscar aparece en la humanidad y en su desarrollo sobre la Tierra. Ha quedado fuera de juego cualquier tipo de ser superior a la humanidad y, por tanto, toda amenaza de dominio exterior o despotismo sobre ella³⁰. En otros términos, toda soberanía radica exclusivamente en el hombre.

Pero este concepto de humanidad no estaría completamente comprendido y explicado sin considerar qué implica hablar de hombre.

³⁰La amenaza a la que se refiere este pasaje será la de la idolatría cristiana, desafiada, según Leroux, por Lutero.

Intentando diferenciarse de la concepción moderna, individualista, que entiende al hombre alejado de la humanidad, Leroux distingue dos modos en que el hombre ha sido definido a lo largo de la historia de la filosofía occidental. Por un lado, encontramos la explicación *psicológica*, entendiendo por *psicología* “la parte de la filosofía que tiene por objeto *el espíritu humano abstracto*”. Por el otro, la explicación que ofrece la *filosofía general*, esto es, “la filosofía que toma por objeto *el espíritu humano en la situación concreta y viva*” (Leroux, s/d, p. 142). El estudio del hombre llevado adelante por la filosofía siempre se ha centrado en uno de los dos aspectos, dando un tipo de definición, y descuidando la otra. Las concepciones que se derivaron de allí han sido, a los ojos de nuestro autor, incompletas. Es preciso, por tanto, la articulación de ambos aspectos para comprender al hombre. Tenemos por un lado, un principio de razonamiento y de lógica –la *psicología*– y, por el otro, un principio de sentimiento –la *filosofía general*– “aquella será nuestro bastón de viaje. Nosotros marcharemos hacia la otra a la luz de ésta y bajo su claridad” (Leroux, s/d, p. 155).

Atendiendo a la primera definición –psicológica–, Leroux afirma que la modernidad ha desconocido “la antigua fórmula de la *trinidad* del alma humana”, según la cual el hombre estaba constituido por conocimiento, sensación y sentimiento. Ya en la Antigüedad se ven deformaciones de esa concepción. Si bien Platón la había recibido, dice Leroux, de sus maestros, los pitagóricos, él hace un uso erróneo de esta, afirmando que “el hombre es todo *conocimiento*”. Esa formulación, plasmada en el intelectualismo moral de Platón, en la idea del filósofo rey o en la expulsión de los poetas de la polis, conduce a justificar la necesaria desigualdad de los hombres y la división jerárquica

en castas, postulada en *La República*³¹. En la modernidad, Maquiavelo y Hobbes, por su parte, percibirán al hombre como *sensación*, dando origen a un pesimismo antropológico que lo reduce a la búsqueda egoísta de la satisfacción de sus necesidades: “he aquí el género humano compuesto de animales sujetos a las necesidades y a los instintos” (Leroux, s/d, p. 130). Y, finalmente Rousseau verá en el hombre solo *sentimiento*. El hombre es una fuerza, una voluntad, un yo, pero encadenado a un contrato, esto es, bajo el dominio de la mayoría³².

Pese a las diferencias, los tres modelos tienen algo en común: el hombre vive bajo el despotismo. Sea el despotismo del conocimiento, el de la sensación o el del sentimiento, el hombre es presentado como sujeto a uno de los tres aspectos que lo constituyen. Platón, “sacrificando todo al conocimiento, entrega las castas de la sensación y del sentimiento, es decir, los industriales y los artistas o guerreros, a la casta del conocimiento, es decir a los sabios y a los padres” (Leroux, s/d, p. 129),³³ Maquiavelo sostiene el dominio de la fuerza y la astucia;

³¹En *De l'égalité* Leroux observa el tratamiento que hace de este tema Aristóteles refiriéndose particularmente al tema de la esclavitud: “el mundo donde vivía Aristóteles presentaba un hombre libre sobre treinta y nueve esclavos, y Aristóteles considera esta situación normal y legítima”. De allí que “la antigüedad no conoció otra cosa, ella amaba la libertad, pero no amaba la igualdad” (Leroux, 1996, pp. 171-173).

³²En cualquiera de los tres casos no cabe duda de la reducción que hace este autor de las doctrinas en cuestión. Tal reducción podría deberse a un interés por entender al hombre como resultado de un desarrollo histórico. Así, también para la filosofía, se mantiene firme la noción de tradición pero se la pone en relación con la de progreso. El conocimiento de la naturaleza humana será entendido como el objeto final de un desarrollo histórico de la filosofía.

³³Dos de los términos utilizados aquí para referirse a Platón merecen que nos detengamos en ellos. Leroux habla de *artistas* (*artistes*) y de *industriales* (*industriels*), siendo que el filósofo griego no utiliza esos nombres para referirse a las castas que integran la polis.

Hobbes, por su parte, hace del género humano un rebaño de esclavos, “anulando al hombre ante la ley encarnada en el rey”; y Rousseau, finalmente, con el despotismo de la voluntad general, según el cual “cada uno de nosotros pone en común su persona y toda su posibilidad bajo la suprema dirección de la voluntad general (...) para que cada miembro sea parte del todo, hace que cada miembro abdique su soberanía natural, para no conservar más que una parte de su soberanía” (Leroux, s/d, p. 132)³⁴.

Las tres doctrinas políticas más importantes de la historia del pensamiento occidental han fracasado a los ojos de Leroux. El hombre

Sobre el primero podemos decir que hay distintos elementos que nos permiten afirmar que Leroux parece considerar importante utilizar aquí el término artista (*artiste*), en lugar del de “artesano”, para introducir de esa manera su crítica a una concepción del hombre y de la política que desplaza a un último plano la cultura y el arte, elementos que, a los ojos de nuestro filósofo, constituyen un componente ineludible del desarrollo armónico de la humanidad. La sociedad –dice en los *Discursos*– está formada por la ciencia, el arte y la política. Con respecto al segundo término –*industriels*–, pueden observarse allí reminiscencias de su maestro Saint-Simon, y el modo como lo utiliza permite suponer el trasfondo igualitario que guió a todo el grupo de los saintsimonianos.

³⁴Su lectura de Rousseau parece ser el eco de sus antecesores más próximos. La idea de “soberanía” de Rousseau ya había sido puesta en cuestión por el pensamiento político liberal representado por figuras como la de Benjamin Constant. Allí se hace manifiesto, además de una crítica al modelo político-filosófico, un fuerte cuestionamiento a la Revolución Francesa y sus consecuencias. Si bien en la lectura que propone Leroux no puede desconocerse la importancia que otorga al ginebrino para pensar la soberanía del pueblo –que significa una verdadera renovación política–, en esta se cuestiona fuertemente la prioridad del sentimiento y el lugar otorgado al legislador. Rousseau, según él, “reconoció que la formulación inicial de la ley no pertenece al pueblo, reconoció la necesidad de ‘reveladores’” (Leroux, s/f, p. 104). Rousseau propuso una voluntad universal, pero junto a ella descubrió la necesidad de un legislador. La voluntad general como soberanía del pueblo, dice, debía ser precedida por un legislador porque en 1789 no estaban dadas –la historia lo muestra– las condiciones necesarias para que el pueblo se hiciera soberano.

es una tríada, es “por su naturaleza y por su esencia, *sensación-sentimiento-conocimiento* indivisiblemente unidos” (Leroux, s/d, p. 127)³⁵. Los hombres son la sociedad “realizada y responsable” y, por tanto, no podemos partir de una definición que los tenga por esclavos, enemigos o ignorantes. Para nuestro filósofo “los hombres tienen necesidad de ser ilustrados, porque son inteligencia al mismo tiempo que sensación. Ellos tienen necesidad de consentir, porque son sentimiento al mismo tiempo que sensación e inteligencia” (Leroux, s/d, p. 135). De allí nace la moral y la paz, de allí la sociedad. La sociedad no existe fuera de los hombres, ni los preexiste, porque ellos son su fuente.

El reconocimiento de esa esencia humana, de los tres elementos que constituyen “*psicológicamente*” al hombre, conduciría a un sistema político diferente a la teocracia platónica, a la monarquía hobbesiana y a la demagogia rousseauiana; nos conducirá a un modo de organización de la sociedad que, ante todo, parta del respeto de la libertad, la fraternidad y la igualdad del hombre reclamadas por el descubrimiento de su naturaleza triádica. Leroux establece la necesidad de pensar al hombre, sus facultades y su relación con los semejantes a partir de tríadas, que en última instancia responden a aquella naturaleza compleja de sensación, sentimiento y conocimiento. La historia del hombre es la historia de la reducción y el sometimiento del hombre a uno de los tres aspectos que lo constituyen psicológicamente, que se manifiesta en su completa puesta al servicio de la familia, de la nación

³⁵Esta definición “psicológica” del hombre como sensación, sentimiento y conocimiento se complementa con otra formulación que apunta hacia el mismo objetivo, pero en la que hemos preferido no detenernos aquí. Nos referimos a aquella tríada que participa en todo conocimiento según la fórmula que propondría Leroux a partir de Leibniz: el *moi*, el *non-moi* y su relación (*noCIÓN*) (Leroux, 1996, pp. 166 y ss.).

o de la propiedad, tres *castas* diferentes, tres modos de destruir *la comunión del hombre con sus semejantes y el universo*.

“El desarrollo de los elementos que conforman psicológicamente al individuo es el bien del hombre. No obstante, esta familia, esta patria, esta propiedad que han sido creadas para el bien del hombre, y sin las cuales éste no sabría vivir, pueden devenir un mal para él. Esto que debía darle libertad puede aportarle esclavitud” (Leroux, s/d, p. 161). Esa esclavitud, que se plasma en la constitución de regímenes de *castas*, ya sea de la *familia*, de la *patria* o de la *propiedad*, deviene al descuidar la proporción necesaria entre la “vida subjetiva” y “la vida objetiva” y el modo en que se da esa relación o, dicho de otro modo, al descuidar la tríada esencial al hombre.

Lo que Leroux considera la “ley de la humanidad” es que el hombre individual tienda a la *comunión completa con sus semejantes y con el universo*. Allí radica el *infinito*. Ese debería ser el fin de toda organización de los hombres, de la familia, de la ciudad, de la propiedad. La desviación de ese fin responde no a las pasiones naturales de los hombres, ni a los objetos mismos, sino a la ignorancia del hombre respecto de ese principio superior, al desconocimiento del objetivo final. La naturaleza humana ha sido violada, afirma, “porque el principio de la unidad del género humano a través del tiempo y el espacio, y de la solidaridad mutua entre todos los hombres, no ha sido bien comprendido, ni correctamente aplicado” (Leroux, s/d, p. 179). Es preciso comprender que el individuo, el hombre, es sujeto y objeto de manera simultánea y que, en consecuencia, la destrucción de la comunicación y el vínculo con sus semejantes implica la desaparición de cualquier objeto posible para el individuo, cuyo corolario no es otro más que la violación de la ley que rige la naturaleza humana, o, en otros términos, no es más que

la aniquilación del hombre mismo. Lo mismo decimos al pensar acerca de la relación de este individuo con el universo. Sin esa relación, sin ese objeto, el sujeto desaparece. En dichos modos de relación debe darse lo que el francés llama “principio de reversibilidad”. La relación humana se establece a partir de la “reversibilidad”, esto es, un hombre no puede actuar con respecto a otro hombre sin hacerlo al mismo tiempo sobre sí mismo, al hacer un mal a otro se lo hace también a sí mismo, porque las vidas de ambos se necesitan mutuamente.

A ese modo de manifestarse el mal del hombre, surgido de la esclavitud del hombre bajo alguna fuerza que aparece como exterior, es preciso aquí añadir uno más. Esta segunda forma de esclavitud, que muestra al hombre no ya como súbdito, sino como déspota, cruel o avaro, se produce cuando este individuo se apropia del otro, del *no-yo*, violando las leyes que lo constituyen. Los males de la humanidad son el resultado de la violación de la ley de la unidad o de la comunión, ley que, vale aclarar, Leroux suele llamar “divina”. De dos modos correlativos se produce este mal, como tiranía y como servidumbre. “Tengo necesidad de estar intencional y virtualmente en comunión con mis semejantes, con todo el género humano, con todo el universo y, de la misma manera, con el ser infinito del que procede, en que respira y vive el género humano y el universo todo entero”: si no actúo de acuerdo con esta naturaleza, dirá más adelante, devengo malvado e inmoral (Leroux, s/d, p. 189).

Varios renglones más arriba, antes de comenzar con este desarrollo, destacamos que junto con una definición psicológica del hombre, habría que trabajar una definición filosófica, en el marco de una “filosofía general”. Veamos ahora este punto para terminar de presentar el sistema sobre el que luego consideraremos las reflexiones

prácticas. Leroux recuerda que el planteo psicológico moderno, en particular el de Hobbes, pero también el de Rousseau, introduce el individualismo, olvidando la sociedad como marco ineludible de la concepción antigua del hombre. En ese sentido nuestro pensador reivindica el modelo filosófico de la Antigüedad que reconoce la unidad de hombre individual y sociedad. “El hombre es un animal social y político”, dirá parafraseando a los antiguos. Sin embargo, creará necesario remarcar que, tal como la definen los antiguos, esa relación entre los hombres es acotada, se limita al comportamiento del hombre en sociedad, a la vida en la ciudad, sin poder postular alguna unión o relación entre diversas generaciones, esto es, sin poder pensar en “la vida colectiva de la *humanidad* con un destino final cualquiera” (Leroux, s/d, p. 153, cursiva del autor). Sin poder pensar, a fin de cuentas, la historia.

La modernidad, lo mencionamos antes, no dirá lo mismo del hombre: estamos habituados a considerarlo “como absolutamente distinto a todos sus semejantes (...) solo en el tiempo, sin tradición, sin profecía, solo en el espacio, sin familia, sin patria, sin propiedad. Declarado, en una palabra, libre de toda solidaridad y de toda reversibilidad natural o divina” (Leroux, s/d, p. 121). La modernidad, sin embargo, ha aportado también un nuevo elemento: “el hombre es perfectible, la sociedad humana es perfectible, el género humano es perfectible” (Leroux, s/d, p. 138). Si de encontrar una definición de hombre se trata, no puede dejar de considerarse la tesis de Pascal según la cual “por una prerrogativa particular de la especie humana, no solo cada uno de los hombres avanza diariamente en las ciencias, sino que todos los hombres juntos fundan un continuo progreso a medida que el universo envejece” (Leroux, s/d, p. 145). Leroux ubicará junto al de Pascal, los nombres de Charles Perrault, de Fontenelle, de Bacon,

de Descartes, de Leibniz y de Lessing, para mostrar con ellos que la enseñanza de la filosofía moderna reside en la postulación de la *perfectibilidad* del género humano³⁶.

La novedad radical de este planteo característicamente moderno es señalar el carácter ineludiblemente *histórico* de la realidad humana. Según Leroux, Turgot, Condorcet y Saint-Simon lo habían comprendido en el último tiempo: “el hombre no es aquí sólo un animal sociable como afirman los antiguos. El hombre vive en sociedad, no vive más que en sociedad, pero además esa sociedad es perfectible y el hombre se perfecciona en esa sociedad perfeccionada” (Leroux, s/d, p. 142). Eso es lo que enseña la tradición moderna, “la tesis que Turgot formulara con un rigor y una precisión admirables a fines del siglo dieciocho; esta tesis de la perfectibilidad indefinida del hombre y de la especie humana que Condorcet, antes de morir, legó, por un sublime esfuerzo, a la posteridad, como última palabra y testamento del siglo dieciocho, y que Saint-Simon recibió de sus manos y trasmitió, acrecentada por su fe y por su ciencia, a las generaciones nuevas” (Leroux, s/d, p. 150).

Considera que esa definición *filosófica* del hombre que los antiguos desconocieron, a la que podríamos referirnos simplemente como “filosofía de la historia”, ocupa un lugar privilegiado en la búsqueda de una respuesta para la política y para la moral. Esta definición, a diferencia de la definición *psicológica*, no podrá ser probada racionalmente. Servirá, en cambio, de guía o de inspiración en función de la confianza en lo que el sentimiento o el amor nos dicta (Leroux, s/d, p. 155).

³⁶*Perfectibilidad* será el término escogido por Leroux, inspirado por Saint-Simon, para nombrar el contenido de la filosofía moderna de la historia. La idea del progreso del género humano a lo largo de la historia, tan cara a la modernidad y al siglo XIX, se llamará, en este marco, *perfectibilidad*.

“El axioma político responde admirablemente al axioma metafísico” (Leroux, 1996, p. 90). Hasta el momento, la política moderna se ha ocupado de establecer el derecho a partir de lo dado, transformando el hecho en derecho. Así, se postula el derecho de los ciudadanos desconociendo que este es mucho antes potestad del hombre, atribución cuya realización está supeditada al conocimiento y a la virtud, derecho que, por ello mismo, impone una tarea a la política.

Superando la desigualdad de los antiguos y los medievales, la política moderna ha proclamado la igualdad civil, simetría que alcanza a todos los ciudadanos y bajo todos los aspectos: penal, político y civil propiamente dicho. No obstante, el escenario francés presenta, según Leroux, una imagen en todo disconforme con esta igualdad: una organización totalmente desigual en el ejército, en el se privilegia exclusivamente a algunos; un procedimiento de confección de leyes que en todo atenta contra la soberanía del pueblo; una concepción de la industria en la que la igualdad queda anulada bajo la apelación a la “libre competencia”; un código penal que condena en virtud de la desigualdad; una estructura de división del trabajo que excluye radicalmente al pueblo de los trabajos de la inteligencia y, con ello, de toda posibilidad de expresar su pensamiento. La igualdad es proclamada ley, el único principio razonable y criterio de justicia, y, sin embargo, todavía reina la desigualdad. La sociedad, fracturada por la falta de coherencia entre el ideal de igualdad que se postula y una realidad que lo niega, parece, recuerda Leroux, el “infierno con sus círculos infinitos”. Y esto, dice, es resultado de lo que ha sido la ciencia política desde Platón hasta Montesquieu: o bien utopía, o bien ciencia de la observación. Los utópicos imaginan una sociedad ideal que nunca se realiza y en la que la igualdad se desdibuja. Los otros buscan discernir la realidad y

convertirla en derecho, legitimando como ley lo que ocurre de hecho. Reconocer el estado actual de la sociedad conlleva, por el contrario, dos posibles actitudes: defenderlo, pero ya sin invocar hipócritamente los postulados abstractos del derecho y de las libertades de todos los ciudadanos, tirando por tierra la conquista de la Revolución o, en el otro extremo, redefinir la tarea de la política.

En un artículo de 1832, titulado “De la Philosophie et du christianisme” (“Acerca de la filosofía y del cristianismo”), en el que revisa el curso adoptado por la política a dos años de la Revolución de Julio, Leroux reconoce que Francia se encuentra en una preocupante “indigencia de ideas políticas”. No habiendo podido desarrollar una ciencia política capaz de responder a la nueva situación que implicaba la lucha contra la Restauración, la política ha quedado “hueca” y “vacía”. No obstante, la revolución no se ha hecho en vano, ya que después de julio de 1830 se ha acabado con aquella economía política, legado de Inglaterra, que bajo el lema de la libertad y la competencia oprímía a las clases inferiores, a los sabios y a los artistas. Se ha acabado, aclaremos, al menos en teoría, pues en la práctica, reconoce Leroux, esta lógica sigue siendo necesaria como freno para los modos de asociación teológico-feudal y, de allí, para preservarse de la restauración del antiguo régimen. En este marco, el gran progreso³⁷ que supone la Revolución de Julio es la posibilidad de

³⁷Entendiendo aquí “progreso” en el sentido en que lo toma Leroux que puede, tal como lo hemos visto, condensarse en la siguiente proposición: “He aquí la ley del pasado, tal como la metafísica y la historia me la han hecho conocer: EL GÉNERO HUMANO, siguiendo la idea de Lessing, pasa por todas las fases de una educación sucesiva. Él no llega entonces a la fase de la igualdad sino después de haber pasado por los tres tipos de desigualdad posible: 1° el régimen de las castas de la familia; 2° el régimen de las castas de la patria; 3° el régimen de las castas de la propiedad” (1996, p. 330) El progreso equivale a la persecución de la igualdad.

pararse en una convicción: la necesidad de terminar con la *casta de la propiedad*, “que la abolición de la nobleza no es más que un prelude y un abrirse camino hacia la abolición del privilegio de la burguesía, a la elevación del proletariado” (Leroux, 1994, p. 186). El reconocimiento de la propiedad como un derecho, sobre lo que se asienta la explotación de unos hombres sobre otros, ha quedado descubierto como una mentira. En contra de esto habrá que afirmar ahora que la propiedad es una convención, variable de acuerdo con el desarrollo de la humanidad, un hecho histórico, cambiante en su naturaleza.

Leroux considera que de esta forma se han llegado a establecer las bases para una nueva economía política, la economía política del futuro. Esta se erige contra las diferencias arbitrarias, asentándose sobre la naturaleza humana en movimiento progresivo y debe reconocer –respetando la sucesión de sus fases– su tarea en el presente: encaminar a la sociedad hacia el logro de la igualdad. Pero esto supone, asimismo, que la economía como ciencia reconozca –como no ha hecho hasta el momento³⁸, su vínculo con otras disciplinas. Su vínculo con la “metafísica” o filosofía, pero también, y fundamentalmente, su vínculo con la política. Leroux insiste constantemente en la necesidad de ligar lo social con lo político, afirmando que “el objeto de la política es hacer disfrutar a todos los miembros de la sociedad, cada uno de acuerdo con su capacidad y sus obras, del resultado del trabajo común, se trate este trabajo de una idea, una obra de arte, o una producción material” (Leroux, 1994, p. 187).

³⁸Recordemos en relación con esto que aquí no se trata de una crítica dirigida exclusivamente a la economía política. El aislamiento de las ciencias es característico de los postulados eclécticos y de lo que Cousin profesaría en la Universidad.

Todo trabajo, toda creación, toda actividad reformatora de la naturaleza lleva consigo, dice Leroux, la comunicación. “El hombre no puede modificar la materia sin dar a los otros hombres impresiones espirituales. No hay fenómeno espiritual alguno que no sea acompañado y seguido de fenómenos materiales y viceversa (...) es esta facultad de *comunicar* la que es base y esencia de la sociedad. El *intercambio* es la forma de ésta, y es por este intercambio, del que el intercambio actual, el intercambio entendido como lo es hoy, no es más que una miserable figura, que la política está destinada a realizar más y más” (Leroux, 1994, p. 188)³⁹. La política se vale para ello de algunas herramientas: la prensa, la representación, la educación y, finalmente, la *religión*.

Aquí se conjugan, a nuestro entender, dos lógicas diversas: la del progreso continuo y necesario, ligado a la idea de la sociedad como un conjunto homogéneo o tendiente naturalmente a la homogeneidad, con la que considera la capacidad y la necesidad de la intervención de los individuos en dicho desarrollo, en virtud del reconocimiento de las diferencias. La política, desde este punto de vista, debería ligarlas, conjugando religión e historia. En este sentido, parece importante recordar los desarrollos de Leroux relativos a la necesidad de un gobierno representativo y, más precisamente, a la necesidad de una representación para los proletarios. Con la mirada atenta a los acontecimientos históricos y a las particularidades y diferencias de la vida material de los individuos o, mejor, de los grupos o clases sociales, y contemplando con desagrado las simplificaciones que convierten en cuestiones *de derecho* lo que es solo *de hecho*, descubre los “intereses contradictorios que existen en la sociedad” (Leroux, 1994, p. 175).

³⁹Destacado del autor.

Los intereses del proletariado difieren de los de la burguesía y, en consecuencia, un gobierno que descuida los primeros, aunque se esmere en demostrar lo contrario, solo se trata de un “falso gobierno representativo”, capaz de favorecer el retorno a viejas formas de gobierno. Mientras que no se reconozca la división que de hecho presenta la sociedad –la permanencia en una estructura de castas–, se corre el riesgo, dice, de que la oligarquía burguesa destruya la democracia o de que la democracia quiebre violentamente esta oligarquía sin pensar en el mañana (Leroux, 1994, p. 177).

La cuestión política por excelencia es, entonces, que los intereses, que las diferencias, se expresen y armonicen. Tal cosa no requiere de la revolución, y en esto Leroux es contundente en estos años, sino del establecimiento y perfeccionamiento del gobierno representativo, gobierno que queda definido como una “lucha organizada y armónica” de intereses. En política, dice, partimos de una certeza: “la voz del pueblo es la voz de Dios”, la voluntad del pueblo es el único legislador. Ahora bien, reconoce también que el hecho de que la burguesía se haya adueñado del poder en los últimos años y de que, en consecuencia, sea impensable una verdadera representación nacional, está atado a la “inmadurez reinante” en el pueblo, al hecho de que la francesa es una “sociedad en ruinas”. Es claro, asegura, que el objeto de la oposición debe ser, antes que la revolución, crear una mayoría en la Cámara que, tomando otras ideas políticas, haga al gobierno adoptar otro rumbo⁴⁰. No obstante, la renovación de la Cámara, según este modelo, no puede

⁴⁰Si bien es interesante reconocer aquí una tarea específica para la oposición, todo esto debe ser leído considerando que Leroux describe ese momento como una época de transición, que, pasada, superada, abriría paso a una sociedad homogénea (Leroux, 1994, p. 175).

hacerse –él mismo lo dice– en las condiciones en que se encuentra el pueblo. Todos los esfuerzos han de concentrarse en *constituir al legislador*.

Es necesario preparar la materia de la legislación. Leroux denuncia la inexistencia de legislador. Es necesario constituirlo y de su constitución depende que se acaben los males que acosan a la sociedad. Pero si de hacer un diagnóstico de la sociedad actual se trata, él no se contenta con describir su estado. Hay responsables o, mejor dicho, existe *un responsable*: “la laguna de la ciencia política”, la falta de madurez de un espíritu público que pregona la “inmovilidad y el *statu quo* [sic]” (Leroux, 1994, p. 178). La política debe ser entendida de modo diferente a la que se difunde en la Universidad, en los periódicos y en el gobierno. La política tiene como objetivo el progreso de la razón pública y en esa dirección han de ocuparse los trabajos de la prensa y la educación. Respecto de la prensa, Leroux reniega del hecho de que esta se ocupe exclusivamente de la crítica de la naturaleza del gobierno actual, de la censura de los hechos y de las conmociones del Estado. Aunque los publicistas crean ver allí mismo una contribución a la creación del legislador, no alcanzan a divisar un objetivo ulterior para la política. Esta falta, y el efecto que ella causa en el público, es lo que para Leroux constituye el principal problema: si los que deben ocuparse de la legislación no están preparados, “no son cultivados”, la legislación misma será impotente, “extraviada, lánguida y sin éxito”. La política queda reducida. Al respecto, se pregunta: “¿cómo la representación nacional podría tener la aptitud necesaria para curar gradualmente los males de la sociedad, entrando en la ruta nueva de la política, mientras que la materia de la legislación no sea preparada, mientras las ideas que deben encarnarse en los mandatarios del pueblo y realizarse en sus leyes no sean tratadas por los publicistas, vulgarizadas y puestas en la

circulación general?” (Leroux, 1994, pp. 177-178). No obstante, está en manos de la prensa el revertir esta situación.

De esta forma, la idea de un legislador antiguo o ligado al profeta, al revelador, al redentor o al mesías⁴¹ es, o debe ser, remplazada en la modernidad por la prensa, por la opinión pública. En palabras de nuestro autor: “por los esfuerzos y trabajos de todos aquellos que cultivan su razón, y, particularmente de todos aquellos que sienten la caridad en su corazón” (Leroux, 1994, p. 170). No puede haber en la modernidad un legislador único. Allí donde en la Antigüedad había unidad ahora hay multiplicidad, dice Leroux.

Con respecto a la educación, los desarrollos que ofrece nuestro autor son breves, pero quizás baste con recordar el pasaje en donde afirma “la educación es entonces, la política puesta bajo otro aspecto, y, de todos, puede ser el más importante”. Una vez más se enfrenta a Cousin, el “maestro” por excelencia en ese tiempo, para lamentar la ignorancia de una ciencia que se niega a reconocer la necesidad que supone para una nación un sistema uniforme de creencias morales y un criterio de verdad. A falta de ello, la ciencia, el arte y la política, en una palabra, el conocimiento humano, engendra vicios, miserias y tedio, engendra monstruos que evocan el pasado (Leroux, 1994, pp. 207-210).

El humanitarismo

Como dijimos, los rasgos generales del humanismo pueden resumirse haciendo notar su preocupación por la “humanidad” como lo

⁴¹Aquí Leroux estaría pensando en los más diversos modelos históricos: en las religiones antiguas, en Moisés, en el brahmanismo o en el budismo, pero también en el modelo de las sectas saintsimonianas.

más básico, su intento de articular los principios de la Ilustración con la religión, la confianza en el vínculo entre religión y emancipación y, por último, su fe en la perfectibilidad de la historia. Sin embargo, esta caracterización es un tanto general y nos hace perder de vista algunos elementos valiosos a los que nos hemos aproximado antes.

En primer lugar, es importante recordar que el humanitarismo se presenta como una posición crítica del eclecticismo, denunciando allí el vínculo entre esta filosofía y la monarquía constitucional o, lo que es lo mismo, entre aquella y una forma política regresiva respecto de los principios revolucionarios franceses. En este sentido, lo que los humanitaristas advierten –si se quiere, en un plano metafilosófico o metapolítico– es que el eclecticismo es una filosofía encargada de legitimar un orden político y social determinado. En la base de dicha advertencia puede reconocerse lo que nos resulta más productivo de esta lectura, a saber, que todo orden político requiere un sistema de ideas que le sirva de sostén. Lo que los humanitaristas repudian del eclecticismo es que, siendo una filosofía al servicio de un orden determinado, disimula esta filiación y se presenta como absoluta, pretendiendo, por esta vía, definitivo el orden político reinante. Toda política, toda revolución está atada a una religión, a un dogma, que puede devenir secta, esto es, que puede evidenciar en cualquier momento su naturaleza relativa.

De ahí se deriva la necesidad de revisar ese sistema político, encontrando allí la permanencia de una lógica prerrevolucionaria, que le permite postularse como absoluto, con consecuencias políticas desastrosas. Entre las causas de dicha permanencia, los humanitaristas reconocen la Revolución misma, algunos de sus principios, algunas de las prácticas políticas a las que diera origen, pero, fundamentalmente, reconocen allí la imposibilidad de sentar un sistema ideológico o doc-

trinario acorde con la novedad política. Esta mirada de la Revolución es la condición que los hace afirmarse “profetas”. Profetas de una Revolución abortada, comenzarán por señalar la ausencia de un dogma nuevo como causa de la persistencia del anterior, para avanzar advirtiendo la dificultad que encierra la pretensión de *concluir* aquel acontecimiento, al advertir que dicha *conclusión* supone la clausura del futuro⁴².

Ante esta situación, los humanitaristas postulan que el rol actual de la filosofía es la construcción de un dogma nuevo y a esta tarea se abocarán. Es necesario formular y difundir una doctrina nueva, acorde a las necesidades de su tiempo. Así se referirán también a una “ciencia política” que articule el nuevo dogma con las condiciones particulares de las nuevas naciones. Y, en esto, pondrán de manifiesto uno de los elementos centrales del nuevo dogma: la mutua dependencia entre lo particular y lo general, entre el yo y lo colectivo, los pueblos y la humanidad. La historia es considerada como la permanente articulación entre ambos polos, una articulación que permite reconocer a cada pueblo como un momento en el desarrollo perfectible y providencial de la historia, entendiendo que dicho desarrollo está sujeto a cada momento. La historia camina hacia un destino providencial, inalcanzable, utópico, pero valiéndose, para ello, del esfuerzo realizado en cada uno de sus pasos. Aquí la razón se liga con la libertad, y entre esos esfuerzos particulares se privilegia el desarrollo de la razón, del conocimiento de lo universal y del lugar que ocupan allí los seres particulares.

⁴²Como hemos dicho, apoyándonos en Furet, son los doctrinarios quienes se atribuyen la tarea de concluir la Revolución, clausurando con ello, y en el marco de su filosofía de la historia, la persistencia del cambio político (Furet, 1986, p. 71).

Y puesto que este dogma filosófico se liga con las necesidades más concretas, que son, para los humanitaristas, las carencias materiales e intelectuales que presenta el pueblo francés, oprimido por la burguesía, la *ciencia política* deberá trabajar por la realización del nuevo dogma que, traducido políticamente, se presenta como la emancipación del pueblo, la realización de la democracia.

| CAPÍTULO 2 |

Esteban Echeverría

*Para salir de este caos necesitamos una luz que nos guíe,
una creencia que nos anime, una religión que nos consuele,
una base moral, un criterium común de certidumbre que sirva
de fundamento a la labor de todas las inteligencias,
a la reorganización de la patria y de la sociedad.*

E. Echeverría

Uno de los temas más recurrentes entre los lectores y estudiosos de la obra de Esteban Echeverría, desde fines del siglo XIX y a lo largo del XX, ha sido el de la originalidad de su pensamiento. Si bien no nos interesa seguir este rastro, por tratarse de un debate que se asienta sobre una concepción de la historia del pensamiento que supone la posibilidad y hasta la necesidad de aislar a los autores estudiados del contexto histórico e intelectual en el que se inscriben sus desarrollos, no podemos desconocer los aportes de esas lecturas⁴³. Abocados a la

⁴³Para reconocer un mapa de esas lecturas es de gran ayuda el texto de Quereilhac, 2006. En ese contexto ha sido Paul Groussac quien iniciara el debate, denunciando la

evaluación y al juicio de la originalidad, estas han introducido algunos datos que, aunque de manera preliminar, permiten a un novel lector reconocer un vínculo general de nuestro autor con el pensamiento francés que tratamos en el capítulo anterior. A lo largo de este capítulo regresaremos sobre estos trabajos recurrentemente, mostrando sus potencialidades y sus límites.

Sin proponernos respetar un orden cronológico, se destaca el libro de Alberto Palcos, *Historia de Echeverría*. Allí, Palcos se refiere a Groussac y, sin mencionarlo, critica también la lectura que Raúl Orgaz ofrece en *Echeverría y el saintimonismo*. El problema que Palcos destaca se refiere a las posibilidades de descubrir formulaciones novedosas en Echeverría. Para él, Echeverría conjuga magníficamente sus preocupaciones locales con sus fuentes europeas y al hacerlo aporta un plus de originalidad respecto de sus fuentes. Echeverría, dice, es “un hombre de talento” por lo cual no valdría con él hablar de “plagio”. Toda la reflexión de un hombre de estas características no puede ser tenida como “resultado mecánico de sus lecturas”. Y advierte que “conviene andar con tiento en este delicado tema de las influencias” (Palcos, 1960, p. 83). Sin embargo, a renglón seguido notamos un cambio en la argumentación: “la originalidad en Europa consiste en emanciparse de cualquier tutelaje intelectual. En América hay que disimularla mucho tiempo bajo este tutelaje, para tener luego el derecho de emitir pensamientos por cuenta propia” (Palcos, 1960, p. 84). Ya no se trata de un tono diferente al decir incluso lo mismo que la fuente europea,

falta de originalidad de las ideas de Echeverría, como de los otros jóvenes del '37, en consonancia con la dependencia intelectual de la Argentina respecto de Europa (Groussac, 1924).

sino de la estrategia, al menos preliminar, de decir lo mismo, con el mismo tono. La novedad podría aparecer después, una vez superada la prueba del reconocimiento. Y, en la misma línea, afirma más adelante: “Cuando don Esteban se despoja de las influencias extranjeras y medita con su propia cabeza en los asuntos nacionales, traza páginas de esa calidad, dignas de figurar en la antología política más exigente” (Palcos, 1960, p. 115).

Por su parte, Orgaz sugiere el interés mismo de una lectura que descubra los “plagios”. “Sí: glosa y versión de escritos extranjeros es el ‘Dogma Socialista’ en su parte más significativa (...) Si queremos poseer una tradición literaria digna de los progresos actuales, al analizar las obras de nuestros clásicos, tengamos el valor, cuando el caso llegue, de arrancar una y aún muchas hojas del consabido gajo de laurel” (Orgaz, 1934, p. 33). Y continúa proponiendo un trabajo detenido sobre algunos puntos de la obra echeverriana, reconociendo las grandes líneas de influencia. Antes de terminar su análisis, advierte en Echeverría un “espíritu escaso de verdadera originalidad”, pero poseedor, al mismo tiempo, del mérito de haber imitado lo extranjero “con un sentido profundo de la realidad a que pertenecía” (Orgaz, 1934, p. 68). No obstante, Orgaz parece reivindicar a Echeverría, al explicar, llegando al final de su texto, que el saintsimonismo echeverriano no llegaba tan lejos como para negar la “reserva liberal” que parece atravesar el *Dogma Socialista*⁴⁴.

⁴⁴Con esto último parece que el problema, para Orgaz, no es tanto la imitación o el plagio, sino más bien la inclinación ideológica de aquello que se copia. Regresaremos sobre esta expresión más adelante.

Tulio Halperin Donghi realiza una operación similar e igualmente paradójica. Su trabajo *El pensamiento de Echeverría* parece tener como objetivo buscar, en la obra de nuestro autor, aquello que le da nombre a su libro: “el pensamiento de Echeverría”. Sin embargo, Halperin parece negar el objeto que está buscando al descubrir la escasa originalidad de este. No puede reconocerse un pensamiento *de* Echeverría, porque todo lo que este autor afirma no le pertenece. Sus formulaciones no son sino una desprolija amalgama de ideas románticas e ilustradas que lo preceden y, en última instancia, le son extrañas. Y por esta razón se considerará habilitado para afirmar que el pensamiento de Echeverría “no es demasiado novedoso (...), es tan sólo la respuesta que Echeverría pudo dar a los enigmas que le propuso su tiempo atolondrado”. O, en otros términos, el ideario de Echeverría sería apenas “eso que se oculta bajo el alud de ideas ajenas y contradictorias” (Halperin Donghi, 1951, p. 87).

Distanciándonos de estas posiciones, recogemos, en cambio, los aportes de Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo, según quienes el *Dogma* debe ser tenido como “el espacio de la fusión y la amalgama” (Altamirano, Sarlo, 1997, p. 63). Poniendo en cuestión la adecuación del término “novedad”, recuerdan a Paul Benichou, para quien los discursos rivales del campo intelectual francés entre 1800 y 1850 se caracterizan por compartir “una suerte de fondo común de certezas y valores”. Y agregan más adelante, refiriéndose al contexto del *Dogma*: “en este contexto intelectual tampoco era extraña la tendencia a acoger, en la forma de nuevas configuraciones doctrinarias, principios o fórmulas pertenecientes hasta entonces a constelaciones ideológicas diferentes” (Altamirano, Sarlo, 1997, p. 65). Se trataría entonces de reconocer y valorar esa multiplicidad que el objeto mismo evoca y, junto con esto,

de descubrir que las posibilidades hermenéuticas de esa variedad están restringidas por una condición presente. Es justamente la inscripción de nuestro autor y sus obras en ese mundo que lo circunda la que da sentido y razón de ser a algo así como un *pensamiento de Echeverría*. En esta línea, recurrir al contexto de discusión en el que se inscriben los desarrollos de nuestro autor es condición ineludible de todo intento de reconocer algo así como “su pensamiento” y comprenderlo.

La obra de Echeverría

En Echeverría se destacan dos elementos, íntimamente vinculados, que diferencian su perfil del de sus compañeros de generación. En primer lugar, su obra no está escrita en términos de polémica y mucho menos de polémica con sus colegas cercanos. Si bien es cierto que se refiere a otros autores e ideas con quienes intercambia pareceres, no puede descubrirse en sus desarrollos un espíritu de confrontación. Es probable que solo se reconozca una escasa parte de su producción atravesada por el interés de polemizar, como las conocidas cartas dirigidas a Pedro de Angelis, aunque incluso allí, para algunos investigadores, resulta difícil afirmar que se trate de una disputa (Fontana, 2007).

Por otra parte, su obra es homogénea, se caracteriza por la coherencia y la permanencia de ideas. Quizás, la principal causa de esto haya sido el singular destino de su vida, destino al que se refiere José Ingenieros asegurando que “tuvo la suerte de morir en la inmigración antes de que sus ideales revolucionarios sufriesen las inflexiones frecuentes en los hombres que ruedan la política y aspiran al gobierno” (Ingenieros, 1961, pp. 237-238). Con todo, Echeverría no polemizó con sus contemporáneos porque parecía confiar desde un primer momento en la permanencia y definición de su rol en el grupo. Fue él quien,

según lo relatan sus compañeros y comentaristas, introdujo ideas novedosas y sentó las bases para la organización de la Asociación de la Joven Argentina, que sería el pilar sobre el cual se reconocerá la identidad del grupo. Echeverría no era uno más, ni en un comienzo ni luego, cuando el grupo empieza a fragmentarse. No fue uno más en los inicios: conocía Europa, su vida, sus ideas, antes aún de ligarse a los demás⁴⁵. Representaba en el grupo la exigencia de reconocer el cúmulo dispar de nociones que crecían al calor de las preocupaciones sobre los destinos de las naciones europeas. Pero en los años que siguieron tampoco fue uno más: no persiguió ni ocupó cargo público alguno, no dirigió periódicos, no participó de los principales reductos sociales, no fue parte de las tertulias, ni políticas, ni culturales. Echeverría permanecía recluido, por momentos casi olvidado. Quizás sea esta la principal razón de la perseverancia de sus ideas.

Sin embargo, su preocupación por la cosa pública no fue menor. Consumido por preocupaciones sociales y políticas, sus reflexiones, a pesar de ser o pretender ser a veces publicadas en la prensa, nunca ponen de manifiesto otro interlocutor más que un conjunto bastante amplio de “hombres de genio”, como él mismo los llama, que compartían con él las reuniones del Salón, y una sociedad más o menos instruida a la que se dirige vagamente en los escasos artículos de la prensa⁴⁶. Echeverría busca producir efectos en el campo de la política, pero ha elegido un medio muy particular. De él, mucho más, quizás,

⁴⁵Recordemos que Echeverría estuvo en Europa, residiendo principalmente en París, entre 1825 y 1830.

⁴⁶La única expresa salvedad a esta caracterización la constituye el *Manual de enseñanza moral*, dirigido a alumnos del último año de la escuela primaria.

que de los otros miembros de la Generación, puede decirse que era un “profeta”, aunque fuera un profeta que predicaba desde el interior de su cuarto de trabajo o en un cenáculo reducido con unos pocos colegas que quizás fueran elegidos como apóstoles de la nueva doctrina.

Echeverría escribe un *Dogma* para ganar partidarios de esa causa que solo la adhesión al *Dogma* permite reconocer. Busca seguidores dentro del grupo selecto de la juventud radicada, en principio, en Buenos Aires⁴⁷ pero tiene expectativas de ampliar las adhesiones: “era para el pueblo, para nuestro pueblo” (Echeverría, 1940, p. 85), dice imaginando el momento en que esas verdades dejen de ser el acta fundacional de una Asociación de Jóvenes Argentinos, para convertirse en el acta de fundación de la sociedad argentina en su conjunto.

La escritura del *Dogma* parece ser la manifestación de una necesidad que se descubre en el seno de la sociedad argentina, aunque se trata de una necesidad que difícilmente pueda ser advertida por esa misma sociedad antes de haber reconocido los principios que el *Dogma* postula. El *Dogma* parece buscar un efecto práctico, servir de “propaganda” de un conjunto de principios o verdades que se considera necesario hacer realidad en la sociedad contemporánea, pero cuya realización es aún lejana y depende del trabajo de los intelectuales⁴⁸. Al

⁴⁷Recordemos que el movimiento, iniciado en el '37 en Buenos Aires, tiene adeptos en otras provincias. En relación con la temática abordada aquí, es importante destacar la figura del sanjuanino Manuel Quiroga de la Rosa, ferviente admirador de Pierre Leroux. (Quiroga de la Rosa, 1956).

⁴⁸Sería interesante aquí reconocer que se estaría sugiriendo más que una *reforma* moral una *revolución* moral, cuya aceptación supone su imposición. Quizás esto permita explicar lo que algunos consideran el fracaso de Echeverría o, en términos de Halperin Donghi, el carácter “escasamente realista” de su planteo. Algo similar al juicio que Benichou hace de los humanitaristas y de su distancia respecto del pueblo, que mencionamos en el capítulo anterior.

redactar el *Dogma*, el escrito que le valdrá la fama posterior, Echeverría no concibe la posibilidad de la contienda, aquel no se postula como oposición a alguna doctrina reinante, sino como una verdad en el *actual desierto doctrinario*⁴⁹. Si el *Dogma* logra imponerse es porque se cree ya en él, cualquier oposición es simplemente falta de creencias, es simplemente carencia de ideas.

Considerando esta característica, nos aproximamos a los trabajos centrales de nuestro autor, atendiendo fundamentalmente a los que se presentan en el texto que se editara bajo el título *Dogma Socialista*, en el que se incluyen las *Palabras Simbólicas* y la *Ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 37*, aunque también en otros escritos teórico-políticos⁵⁰. La continuidad de su planteo ofrece un interesante medio de acceso a los pensadores que tratamos en este trabajo, en la medida en que permite advertir con mayor claridad su vinculación con algunas expresiones del humanitarismo francés.

La revolución. La historia

“Determinar primero lo que somos, y aplicando los principios, buscar lo que debemos ser” (1940, p. 84), dice Echeverría, distinguiendo en un gesto antihistoricista el ser del deber ser. Hablemos primero del *ser*. Aquello que somos se comprende a partir de un origen: mayo

⁴⁹Esto no implica, aclaramos, que no haya discrepancias con algunos contemporáneos, sino que, a diferencia de los otros compañeros de generación, en los escritos de Echeverría esas discrepancias raramente se explicitan.

⁵⁰Nos referimos fundamentalmente a los otros textos aparecidos en la edición crítica del *Dogma*, como así también al material incluido en *Los ideales de mayo y la tiranía*, Buenos Aires: Jackson (en adelante: *Los ideales*) y al *Manual de enseñanza moral*, ya citado.

de 1810, y al utilizar el plural que quedará identificado a lo largo de su obra con lo que en estas páginas de la *Ojeada* denomina el “pueblo Argentino” (Echeverría, 1940, p. 85), ese pueblo que solo puede reconocerse existiendo a partir de aquella fecha precisa⁵¹. *Lo que somos* se define como un nosotros que no ha existido desde siempre, sino que se instituye con un acontecimiento histórico preciso y que instituye, al mismo tiempo, la necesidad de reconocer ese acontecimiento como origen. Quiebre con lo anterior y advenimiento de una novedad que nos sitúa por completo ante la necesidad de elaborar una nueva mirada de la sociedad y de su incumbencia en cuestiones de gobierno.

No obstante, el reconocimiento de dicho origen, la referencia a Mayo como momento fundacional, no supone una completa identificación con él. No median, entre ese origen y el presente, ni siquiera cuarenta años, pero los separa sin embargo un abismo de opciones políticas, de cursos históricos y determinaciones prácticas. Esta es, creemos, la primera característica que presenta Echeverría de la Revolución y sus hombres: un origen, permítasenos decir, *relativamente apropiado*. Esta

⁵¹Por recomendación del evaluador de este trabajo para la presente publicación, atento a los desarrollos de Juan Carlos Chiaramonte, hemos tenido el cuidado de evitar la utilización acrítica del término “argentino” para hacer referencias a objetos, intelectuales o sucesos que no cobran sentido en un marco nacional sino más bien rioplatense. Y en ese sentido, hemos prescindido de generalizaciones anacrónicas y descuidadas de las particularidades de aquello que tiende a simplificar ese término. Sin embargo, es importante tener presente que en algunos casos son los autores mismos quienes se valen del adjetivo para avanzar sobre los sentidos disputados. No es tema del presente trabajo, pero es interesante tener presente la posibilidad de un abordaje que dé cuenta también de estas opciones conceptuales entre los autores estudiados y de sus implicancias. Como se verá en lo que sigue, en los casos en que los autores mismos ensayan el uso de “argentino”, aunque para nosotros puede convenir decir más bien “rioplatense”, a los fines de ser lo más fieles posibles a la disputas terminológicas de los autores, mantenemos el adjetivo que ellos proponen.

visión de los orígenes implica la apertura de un espacio que todavía no posee determinaciones precisas acerca de qué sea el pueblo o la nación argentina⁵² pero que, sin embargo, es la condición de posibilidad para referirnos a “lo argentino”. Se trata del ingreso a un nuevo universo de sentido, que sirve de base para la elaboración de posibles representaciones a nivel político, en el que España ya no es la fuente de la verdad.

De esta forma, podemos reconocer un entusiasmo inicial que descubre en Mayo y los revolucionarios, sin hacer distinciones al interior de ese grupo, a los habilitadores de una forma nueva de comprender lo político y lo social. La Revolución proclamó verdades inexistentes hasta el momento, proclamó la independencia y, junto a esta, dio un lugar a la figura del pueblo, sumergida hasta el momento en la absoluta nulidad. A partir de entonces, describe Echeverría, el pueblo se mostró “como una potestad destinada por la Providencia [sic] para dictar la ley y sobreponerla a cualquier otra potestad terrestre (...) nació de repente en las orillas del Plata la democracia” (Echeverría, 1940, p. 185), el pueblo fue llamado “soberano”. Ese entusiasmo inicial permite ligar la *providencia* a la potencia del pueblo, ambos motores de la historia. La Revolución es definida como un movimiento nuevo en la medida en que, *de repente*, se abre un nuevo horizonte de expectativas. Pero es, al mismo tiempo, un movimiento susceptible de ser analizado y explicado bajo la consideración de la historia universal y su marcha providencial.

Aquí, los lectores de la obra de Echeverría reconocen algunos problemas. Entre ellos se destaca el clásico trabajo ya mencionado de Tulio Halperin Donghi. En la apelación echeverriana a la historia providencial algunos críticos creen reconocer no solo una negación del valor de la

⁵²Sobre este tema: Wasserman, 1998.

tradición, que podría poner en jaque el carácter “romántico” de nuestro autor –cosa que analizaremos con detalle más adelante–, sino también, y esto es lo que nos interesa, la inmovilidad a la que se condenaría a la historia. La historia, definida de acuerdo con esto, según lo dice Halperin Donghi, como “un hacerse evidente lo que ya estaba implícito”, es la negación de sí misma. Es un hacerse evidente de algo previo y un permanecer en esta condición, “es un proceso sin vitalidad alguna en el que no se da propiamente creación” (Halperin Donghi, 1951, pp. 112, 118). Sin embargo, parece posible matizar la crítica del historiador argentino tanto respecto de la devoción echeverriana a la Revolución, como respecto del carácter paralizante de su concepción de la historia, reconociendo las palabras de Echeverría en el contexto del humanitarismo en general, y de las formulaciones de Pierre Leroux en particular, y de la crítica que desde esta posición se hace al liberalismo y a la filosofía hegeliana que profesaban los eclécticos. La referencia explícita de Echeverría a la noción de “progreso” y la “doctrina de la perfectibilidad” es uno de los modos en que nos remite necesariamente a estos autores y nos sitúa en el plano de la disputa teórico-política.

En consonancia con los planteos humanitaristas que hemos visto en el capítulo anterior, nuestro autor recurre a la noción de “leyes naturales” y a partir de estas pretende explicar el movimiento de la historia. Echeverría sostiene como axioma básico el hecho de que existen “leyes naturales” de acuerdo con las cuales se desarrollan los seres. El devenir de la historia es intrínsecamente la realización de tales leyes, realización que no obstante varía de acuerdo con la intervención que pueda ejercerse sobre este. Así, si bien podemos explicar el curso de los acontecimientos en relación con aquellas leyes, de ninguna manera podemos reconocer en la historia un motor propio. La realización

efectiva de esas leyes está sujeta a los hombres, pero no se trata aquí de la razón abstracta, manifestada en la razón individual. Se trata, en cambio, de un plural, y con ello del darse histórico y complejo de los seres humanos. De ese modo, nos remite a aquella complejidad de lo humano y de sus componentes entre los cuales, contrastando con la razón ilustrada, se valora la sensibilidad en relación con la cual puede explicarse, en parte, la historia y el movimiento. Para expresarlo, Echeverría se vale de una cita de la Joven Europa: “Vivir de acuerdo a la ley de su ser, es el bienestar. Solo por medio del ejercicio libre y armónico de todas sus facultades, pueden los hombres y los pueblos alcanzar la aplicación más extensa de esta ley” (1940, p. 159)⁵³.

La conjunción de las leyes naturales y la acción humana y colectiva da lugar al “progreso”. A esta cuestión se aboca Echeverría en la formulación de la segunda palabra simbólica: “progreso”. “Así como el hombre, los seres orgánicos y la naturaleza; los pueblos también están en posesión de una vida propia cuyo desenvolvimiento continuo constituye su progreso (...). Todas las asociaciones humanas existen por el progreso y para el progreso, y la civilización misma no es otra cosa que el testimonio indeleble del progreso humanitario” (1940, p. 159). Inmediatamente advierte la necesidad de “trabajar” por el progreso: “un pueblo que no trabaja por mejorar su condición, no obedece a la ley de su ser” (1940, p. 160) y, asimismo, insiste en que, si bien el progreso se identifica con la civilización y Europa constituye el centro de esta, cada pueblo progresa de acuerdo con sus propias condiciones.

⁵³Como se observa en esta cita, los postulados de la Joven Europa estaban en íntima sintonía con los de los humanitaristas franceses. Sobre este vínculo es interesante revisar la obra de Cole, 1957.

Tanto la valoración “romántica” de las particularidades de los pueblos como la necesidad “ilustrada” de intervenir activamente en el desarrollo de la historia –una distinción que probablemente subyazca a la lectura de Halperin– pueden inscribirse coherentemente en el marco de los desarrollos teóricos de los humanitaristas. Dijimos que entre ellos, para Leroux, la ley del progreso de la humanidad se comprende a partir de la máxima según la cual el hombre era definido como poseedor de una naturaleza, su naturaleza humana, y cuya función consistía en el desarrollo de la misma. En este marco no solo se confía en el movimiento de la historia, sino fundamentalmente en que dicho movimiento está atado a la marcha de los hombres y de los pueblos, a un movimiento que considerando la naturaleza trinitaria del hombre, depende de sus diversas potencias: “nuestro perfeccionamiento está unido al perfeccionamiento de la humanidad o, mejor, es este mismo perfeccionamiento” (Leroux, s/d, p. 247)⁵⁴.

Un texto de julio de 1848, denominado “Revolución de febrero en Francia”, y considerado por algunos de sus estudiosos un “escrito menor” de Echeverría, pone de manifiesto estas ideas y las posibilidades de relacionarlas con la doctrina de Leroux. Allí se refiere a la necesidad de recordar con Leroux la *doctrina de la perfectibilidad*, que habiendo sido proclamada por Condorcet y Turgot y desarrollada posteriormente de la mano de la filosofía europea con diferentes variantes, llegará hasta Saint-Simon, para proclamar que la Edad de Oro se encuentra delante

⁵⁴Si bien por razones cronológicas no puede establecerse una relación directa entre *El Dogma* y el texto de Leroux, que data de 1841, podemos establecer conexiones porque este texto condensa, según el autor mismo, la mayoría de las ideas desarrolladas con anterioridad.

de nosotros y no ya en el pasado⁵⁵. Puede reconocerse una ley general en virtud de la cual se comprenden los cambios en la historia de la humanidad, la necesidad y el sentido en que se vuelve oportuno un *trabajo consciente*, orientado hacia el cumplimiento de dicha ley. En ese contexto se destaca el lugar que ocupan en los trabajos tendientes a la realización de la ley, los desarrollos de la filosofía francesa contemporánea preocupada por “los problemas del hombre en concreto o de la humanidad”.

En este texto, Echeverría rescata explícitamente *De l'Humanité*. De allí extrae dos ideas que considera fundamentales y a partir de las cuales se pueden obtener diferentes consecuencias. Se trata, afirma nuestro autor, de “las dos siguientes definiciones: 1° El hombre es sensación, sentimiento y conocimiento invisiblemente [sic] unidos. 2° El hombre no es solamente un animal sociable como lo definían los antiguos; el hombre vive en sociedad y no vive sino en sociedad; esta sociedad además es perfectible y el hombre se perfecciona en esa sociedad perfeccionada” (1940, p. 448)⁵⁶. Como ser natural, el hombre está regido por una ley, pero como hombre posee la doble particularidad de ser social y de poder llegar a conocer esa ley para moverse en la dirección que esta indica. En eso consiste la vida del hombre. Las tres dimensiones del hombre se expresan en la historia a través de la actividad consciente y social.

Echeverría parece comprometerse íntimamente con la descripción de Leroux. El juego entre la ley natural, la Providencia o el destino del

⁵⁵Al referirse a la recepción saintsimoniana de esta doctrina, Echeverría recuerda el nombre de Leroux y su valoración del legado del siglo XVIII.

⁵⁶Como se verá a lo largo de este capítulo, no hemos podido reconocer el alcance de la primera de estas definiciones en el planteo de Echeverría como sí hemos hecho en otro lugar con las formulaciones de Alberdi.

género humano, por una parte, y el reclamo, típicamente “iluminista” de conciencia, de conocimiento, de intervención activa del hombre en la historia, que a su vez constituiría el último estadio de desarrollo; ambos elementos, decimos, están presentes en el texto de Echeverría.

Echeverría hace eco de la crítica al eclecticismo francés, de la que parece valerse para cuestionar el escenario político local, lo que *es* no es lo que *debe ser* pero se concibe a partir de ello. Lo que debe ser, asimismo, necesita de lo que es, se define por ello. Una relación íntima entre la *historia* y la *razón*, que alejaría el planteo de Echeverría tanto de las formulaciones románticas cuanto ilustradas, para hablar en los términos de Halperin. Se trata aquí de articular historia y racionalidad, pero no ya según el modelo ecléctico-hegeliano. Hay una ley que debe ser reconocida, fue descubierta por los filósofos modernos, pero su despliegue solo puede concebirse de modo histórico, real. La historia no es racional, sino que la razón participa del conocimiento de su ley y contribuye a su realización⁵⁷.

La idea de la relación entre lo particular y lo general, de la diversidad de lo humano y de la humanidad, está aquí rigiendo las posibilidades de enunciación. El condicionamiento mutuo entre ambos términos atraviesa la formulación de Echeverría. De esta forma, no podemos, en primer lugar, clasificar la historia distinguiendo categóricamente entre épocas negativas y positivas. Todas las épocas ocupan un lugar necesario en el conjunto universal, tal como lo afirma en

⁵⁷Quizás esta sea la base a partir de la cual convenga interpretar la insistencia echeverriana en la “mirada estrábica”. Echeverría mismo se cita en el texto sobre la revolución de febrero: “nos ceñiremos a reproducir algo escrito en el año 37 (...) Tendremos siempre un ojo clavado en el progreso de las naciones y el otro en las entrañas de la sociedad (1940, p. 444).

el epígrafe de Lessing a la segunda parte del trabajo sobre la Revolución del 48, epígrafe que toma del texto de Leroux: “el género humano pasa por todas las fases de una educación sucesiva” (Echeverría, 1940, p. 444; Leroux, s/f, p. 149). Y desde este punto de vista habrá que leer tanto la consideración que se hace del pasado español, cuanto de los aportes de la Revolución y del lugar que ocupa Francia en relación con la cultura y la política americana. “La humanidad para emanciparse del mal adquiriendo el conocimiento de esa ley divina que ha puesto el bien de todos y de cada uno en la unidad y en la comunión de todos los hombres, ha necesitado tiempo; ha sido necesario que pasase por todas las pruebas, que experimentase todas las formas de esclavitud, que gimiese bajo el yugo de fierro de todas las tiranías, para que tuviese revelación clara del principio divino de su emancipación y entrase purificada, en la plenitud del derecho, a realizar sus grandes destinos. La historia no es otra cosa que esa educación sucesiva del género humano”, dice, recordando nuevamente a Lessing, y por su intermedio al francés (Echeverría, 1940, p. 452). El objetivo del movimiento de la historia parece acercarse a su realización en la revolución que acaba de ocurrir en Francia. A la luz de ese acontecimiento, en las primeras páginas de este artículo Echeverría se pregunta precisamente por la utilidad que tendrían las ideas que están en la base de la revolución francesa de 1848 para el futuro americano y argentino. Cuestionando lo que ya cuestionaba en 1837: “el ciego espíritu de imitación y la veneración de las cosas europeas” que “ha extraviado en los conflictos a los legisladores y estadistas americanos, y que ha contribuido a aferrarlos en doctrinas o sistemas contrarios al orden normal y a las necesidades de estos pueblos” (Echeverría, 1940, p. 442), afirma la importancia que implica “marcar hasta qué punto ese movimiento [el

del '48] se eslabona con la marcha de la revolución de las ideas y de la sociabilidad en América” (Echeverría, 1940, p. 443). Esa revolución, que para muchos es expresión de una verdadera revolución social en el siglo XIX, es valorada más por el hecho de que puede reconocerse en su base una revolución de ideas, otro modo de comprender la relación entre la sociedad y el poder. Es esta revolución de ideas la que puede tener, a través de los jóvenes intelectuales rioplatenses, su manifestación en América. Se trata de un movimiento crítico y progresivo a la vez que toca de manera directa a un pueblo pero que afecta, indirectamente, a la humanidad en su conjunto.

En segundo lugar, tampoco podemos reconocer en esos desarrollos una radical separación entre los intelectuales y la sociedad. La consideración del lugar que ocupa la generación ilustrada en el futuro de la civilización americana, no parte, al menos en términos teóricos, de un rechazo de las creencias predominantes en la sociedad. Se reclama el conocimiento de la ley, que no es sino conocimiento de lo que es el hombre, como condición del progreso. Pero la adquisición de ese mismo conocimiento está sujeta a ciertas características del ambiente en que busca desarrollarse. Para decirlo más claramente, en el texto sobre la Revolución, Echeverría recurre a la explicación de la historia de acuerdo a la sucesión de “castas” que referimos con Leroux. La superación de esta estructura de sociedad regida por castas, ya sea de la familia, de la patria o de la propiedad, reclama el conocimiento de la naturaleza del ser humano como aquella naturaleza triple en la que ya hemos insistido. Ahora bien, dicho reconocimiento es ya su puesta en ejercicio y supone el descubrimiento de la complejidad humana y el abandono de formas limitantes de lo humano. Esto implica que en sociedades dominadas por la casta de la propiedad o de la patria,

tales como las europeas y las americanas (Echeverría, 1940, p. 450), la posibilidad del cambio va de la mano del reconocimiento de la ley general. Pero, al mismo tiempo, tal reconocimiento es imposible que pueda ser expresado por el conjunto de la sociedad, apesada aún dentro de los límites de una casta, porque, está claro, dentro de esos límites se desconoce el carácter complejo del hombre. Así, Echeverría, a partir de estas bases y condiciones, ubica en un lugar central a los intelectuales y pensadores. En esa línea, exalta la figura de Leroux y advierte, sin embargo, que no se trata de seres desligados de la sociedad a la que intentarán orientar. Cada sociedad se conduce, en el marco de la historia, a su modo, y el rol del pensador será organizar, orientar los modos particulares en relación con el universal. Echeverría se refiere a un pensamiento regulador y engendrador que comprende todo “y comprendiéndolo todo, procura encaminarlo en vista de una transformación adecuada a las necesidades morales, intelectuales y materiales de la sociedad” (Echeverría, 1940, p. 445). Historia y razón se dan la mano aunque no se identifiquen.

En este sentido se perfila la imagen de la Revolución. La Revolución es signo de progreso, es la apertura de esa vía sobre la que un pueblo se pone en marcha con el objetivo de realizar su propia ley, es la independencia respecto de las cadenas que le impedían marchar en esa dirección. Hablar de independencia en este contexto es hablar de progreso, de perfectibilidad, porque es hablar de libre realización de la vida y la inteligencia del pueblo, es hablar de la libre realización de su ley. Y así puede verse a Echeverría, afirmando la idea de “inicio de una nueva era”, pero negando la posibilidad de habilitar un origen sin historia. Esa valoración del pueblo encierra la valoración de su pasado inscripto en las ideas presentes. Lo mismo que observábamos en Leroux. Allí

nos referíamos a 1789, en donde debíamos reconocer un inicio. Pero allí, del mismo modo, tal cosa no significaba la negación del pasado previo a la Revolución. El pasado conformaba la “tradición” que proveía a la sociedad actual de las creencias que aún le eran necesarias y que podían ahora reconocerse bajo una nueva luz. La valoración de la tradición está ligada a una fuerte crítica sobre el devenir mismo de la Revolución⁵⁸. “Revolución” y “tradición” no son en Echeverría, ni en Leroux, términos contradictorios.

El año 1810 es la fecha de inicio de una marcha progresiva de los pueblos ligados al Plata y, con ello, de la humanidad. Significa la apertura de un vasto campo de nuevas posibilidades, que son posibilidades del progreso de la humanidad y sus pueblos. No obstante, este juicio positivo será limitado con una reflexión en torno de los diferentes sentidos de toda revolución. Echeverría sostiene, en un artículo titulado precisamente “Las revoluciones”, que hay dos tipos de revoluciones: la de los hombres y la de las ideas o, lo que es lo mismo: “revoluciones individuales” y “revoluciones nacionales”. Las primeras son las que “fragan algunos espíritus inquietos cuya heroica virtud procura derribar la tiranía y reivindicar los derechos que sus compatriotas miran con indiferencia porque los desconocen. Nacionales son aquellas [en] que un pueblo entero animado del mismo espíritu, movido por

⁵⁸Notemos aquí que esta relación del presente con el pasado también puede comprenderse bajo la negación rotunda por parte del socialista francés de distinguir, como lo hizo su antigua Escuela, entre “épocas críticas” y “épocas orgánicas”. Es recurrente que, al leer a Echeverría bajo la lupa de saintsimonismo algunos comentaristas, entre los que se destaca Alberto Palcos, no reconozcan en él esta diferencia (Palcos, 1940, pp. XLVI-XLVIII). Desde nuestro punto de vista, Echeverría es en esto partidario de la posición de Leroux, lo que puede observarse, entre otras cosas, en la crítica que dirige a la lógica revolucionaria por el espíritu de destrucción que la caracteriza.

el mismo generoso egoísmo, se hace gigante, y con brazos robustos, de un golpe desquicia y despezada al coloso que le oprimía, y haciendo de sus escombros capitolio se dicta la ley, y después de concluida su obra va tranquilo con las mismas armas que le dieron el triunfo a continuar su específica labor” (Echeverría, s/d, p. 99). Es de este tipo la que resulta del espíritu de todos los ciudadanos. Las revoluciones individuales acaban por convertirse en tiranía, producto de la contrarrevolución. Sin embargo, las revoluciones frustradas por conducirse del primer modo no mueren, se mantienen en espera para regresar luego con más fuerza y obtener, entonces, el éxito.

Es quizás este uno de los pasajes en que nuestro autor se explaya más claramente acerca de las ideas sobre las cuales construirá el juicio de la Revolución. La Revolución es exaltada, sus hombres son los héroes de la patria, aunque siempre hay lugar para una mirada reticente, siempre se reserva espacio para la crítica. En algo falló la empresa de Mayo: no significó el logro efectivo de la independencia. Fue una revolución “individual”.

Esta imagen de la Revolución está presente en todos los escritos de Echeverría, aunque hay diferencias: el carácter programático de un texto como *Palabras* permite al autor explayarse más sobre las debilidades de Mayo, si lo comparamos con lo que hará después, en *Ojeada*. La necesidad y la posibilidad de reconocer un lugar y un rol para la nueva Generación en el campo de la acción política difieren, en *Palabras*, de las posibilidades abiertas o, mejor, clausuradas para el momento de *Ojeada*. La crítica ejercida sobre Mayo, sus ideas y sus hombres era, en ese entonces, la posibilidad de descubrir una nueva tarea, un suelo virgen sobre el cual predicar. En este sentido, Echeverría marca en *Palabras* alguna falla inscripta en el mismo acto revolucionario: sacó al pueblo de la nulidad

en que existía, el pueblo fue declarado soberano, pero, no obstante, cosa que los revolucionarios mismos sabían, “la inteligencia del pueblo no estaba en sazón para valorar su importancia”, había en las costumbres del pueblo instintos reaccionarios (Echeverría, 1940, p. 184)⁵⁹. La mirada cauta de los sucesos de Mayo se hace más patente cuando describe el estado de la sociedad y la política de su tiempo. Allí hubo “ambiciosos y malvados” que condujeron al país hacia la anarquía y el despotismo, pero hubo, antes que nada, un descuido inicial que fue consciente: “no fue [dice, refiriéndose a aquellos que recurrían al pueblo a pesar de haber reconocido en él ciertos instintos reaccionarios contra todo lo nuevo] extravío de ignorancia, sino necesidad de los tiempos. Era preciso atraer a la nueva causa los votos y los brazos de la muchedumbre, ofreciéndole el cebo de la soberanía omnipotente” (Echeverría, 1940, p. 185). Y allí encuentra la explicación del poder de Rosas. Sin embargo, ello no conlleva un rechazo rotundo de esa experiencia y sus hombres, al contrario, para él, la joven Generación del ‘37 es “hija de ella, heredera de sus pensamientos y tradiciones” (Echeverría, 1940, p. 186).

El legado se afirma con más fuerza en *Ojeada*. En 1846 hay un leve desplazamiento. Sin abandonar las críticas, Mayo significa, ahora con más énfasis, un suelo donde hacer pie. Ya no importa tanto la novedad de la juventud que se organizaba, importa su legitimidad y el mejor lugar donde buscarla parece ser en su filiación con los ideales de Mayo. En *Ojeada* se rinde homenaje a los hombres de Mayo, se refiere a sus ideas como la “tradición”, “el legado de nuestros padres”, reconociendo la democracia como “hija de Mayo”. Mayo constituye, junto con la idea de

⁵⁹Un juicio muy similar ofrece Echeverría en el artículo de 1844 “Mayo y la enseñanza popular en el Plata”, Echeverría, s/f.

progreso y la democracia, “la fórmula única, definitiva y fundamental de nuestra existencia como pueblo libre” (Echeverría, 1940, p. 124).

Gracias al estudio y la experiencia los jóvenes podrán diagnosticar, de la sociedad contemporánea, lo mismo que diagnosticaban los teóricos franceses de la suya. Echeverría afirma que la característica del presente es el desenvolvimiento de la igualdad. Tanto el origen como el curso que debía adoptar la política en América tenían que ser leídos bajo las leyes de la providencia. Así, los hombres de Mayo no encontraron otra salida más que proclamar la independencia, a pesar incluso de haber divisado algunos de ellos su imposibilidad intrínseca. El pueblo no podía más que recibir en sus manos, ignorante, el fuego de la soberanía y sucumbir con él a los pies de una tiranía. La anarquía de ese pueblo ignorante no conducía sino al despotismo. Todo parecía estar escrito.

Sin embargo, otro camino podía divisarse ahora: desandar lo hecho y reconducir la Revolución hacia su logro definitivo. No limitarse a ser eco del movimiento de la historia. Actuar, intervenir, trabajar. La emancipación ha sido “política”, ha significado el quiebre de las cadenas que nos amarraban a España, pero aún no ha sido “social”, juzga Echeverría. Urge entonces la construcción de una “sociabilidad americana”, sociabilidad que se alcanza armonizando los distintos elementos de la civilización. Ya no se trata de un cambio político. Parafraseando a Leroux, reclama un cambio filosófico, religioso, científico, artístico e industrial, es decir, del orden de *lo simbólico*. Se trata de trabajar, podríamos decir, por dar un sentido propio al lugar vacante que dejara la Revolución.

El presente: necesidad de creencias

Aquella falta de independencia en las ideas, de emancipación de la inteligencia –el eje de su principal crítica a la Revolución– no es

sino la permanencia de los hábitos y las tendencias del pueblo español que, en lucha permanente con la novedad, acaba por dar un resultado desolador: la ausencia, en el pueblo, de toda creencia positiva. Echeverría presenta y confunde una doble faceta en su crítica al estado de la sociedad contemporánea. Al desarrollar la *Palabra diez*, de sus *Palabras Simbólicas*, que denomina “Independencia de las tradiciones retrógradas que nos subordinan al antiguo régimen”, reconoce “dos legados funestos de España”: sus costumbres y su legislación. Por una parte, las costumbres, entre las que se destacan la desigualdad de clases, la rutina, la falta de acción, la obediencia, el respeto de la tradición y la autoridad de ciertas doctrinas, el imperio de las canas y la superstición, en suma, el vasallaje como elemento constitutivo del pueblo americano⁶⁰. Echeverría opone esas costumbres nefastas a las que se presentan como condición de la “democracia”: “acción, innovación, ejercicio constante de todas las facultades del hombre”, libertad, igualdad entre los hombres. Al “respeto ciego de la tradición y la autoridad infalible de ciertas doctrinas” se opone la “filosofía moderna”, “que proclama el dogma de la independencia de la razón, y no conoce otra autoridad que la que ella sanciona, ni otro *criterio* para decidir sobre principios y doctrinas, que el *consentimiento* uniforme de la humanidad” (Echeverría, 1940, p. 188)⁶¹.

⁶⁰Cabe señalar aquí que en esta caracterización no solo no se menciona la religión dentro del “legado funesto” sino que incluso se afirma que: “la España nos enseñaba a ser obedientes y supersticiosos, y la democracia nos quiere sumisos a la ley, religiosos y ciudadanos” (Echeverría, 1940, p. 189).

⁶¹Destacado del autor. Es importante reparar en la noción de “infalibilidad”, utilizada para caracterizar el dogma católico. Por otra parte, esta remisión al “consentimiento” como criterio, además de recordarnos a Leroux, para quien, como vimos, el consentimiento era la fuente de certezas por excelencia, resulta ser una pista importante en cuanto a la posibilidad de pensar aquí la “modernidad política”. Todo principio y toda

Más adelante, en la *Palabra trece*, “Confraternidad de principios”, la sociedad es presentada como carente de creencias comunes, sin dogma, sin doctrina ni principios que reúnan a sus miembros. “Uno de los obstáculos que hoy día se oponen y por largo tiempo se opondrán a la reorganización de nuestra sociedad, es la anarquía que reina en todos los corazones e inteligencias, la falta de creencias comunes (...). No existe ningún fundamento sólido sobre el cual pueda apoyarse la razón de cada uno (...) ningún principio de vida que reúna y anime los miembros divididos del cuerpo social” (Echeverría, 1940, p. 211). Aunque esta descripción difiera con la de la *Palabra diez* a primera vista, ambas están ligadas si consideramos el análisis que ofrece nuestro autor respecto de la acción política del pueblo y de su disposición para actuar en el campo político, todo en el marco de un sistema político que se pretendería renovado después de 1810. Allí, en la capacidad que presenta el pueblo para recoger las nuevas funciones políticas confluyen la persistencia del legado español con la ausencia de nuevos principios. No es que no haya principios o doctrinas que dominen, el problema radica en que lo que hay no es producto de la libre reflexión sino del predominio de la esclavitud⁶². Lo que hay no puede ser ya fundamento sólido, porque supone un criterio externo e impuesto por la autoridad y, en ese sentido, no se desprende de la razón de cada

doctrina tienen como única fuente de legitimación y de verdad el *consentimiento* de los hombres. Echeverría recurre al consentimiento explícitamente como único criterio de verdad en el ámbito de los principios y las doctrinas. Asimismo, con esta descripción podemos suponer que la denominación “filosofía moderna” remite al espacio ocupado por el humanitarismo.

⁶²Esto recuerda el juicio del humanitarismo respecto de las condiciones del pueblo francés hundido bajo las ruinas del catolicismo.

uno, es decir, del consentimiento. En esa línea debe entenderse la referencia a “un principio de vida” que “anime” el “cuerpo social”. La referencia biológica no es menor y está presente entre los humanitaristas, como ya se ha visto. Es aquí un modo de hacer frente tanto a la decadencia del hombre que supone la afirmación del dogma católico, o cualquiera que niegue la historia, cuanto a la reducción de lo humano que estaría supuesta, aunque de otro modo, en el modelo ilustrado tal como habría sido entendido por los revolucionarios. Al valerse de la vida, de la animación de miembros muertos y divididos, Echeverría supone una naturaleza compleja y la necesidad de pensar desde allí las condiciones políticas actuales y futuras.

No se trata aquí, para nosotros, al contrario de la que opina Halperin, de un radical rechazo de toda doctrina anterior –radical rechazo que, según Halperin, llevaría a Echeverría a contradecir el saintsimonismo dentro del cual gusta inscribir su pensamiento (Halperin Donghi, 1951, pp. 55-56)⁶³. Se trata, en cambio, de reconocer un *criterio* para dirimir entre creencias y, al mismo tiempo, se trata de postular su confianza en la posibilidad misma de dirimir.

El juicio de Echeverría sobre la religión es representativo de su posición, sin dejar por ello de ser equívoco o, al menos, complejo. Tal como puede observarse en diferentes pasajes de su obra, la religión es el principal y persistente instrumento del dominio español sobre el pueblo y justamente por esto sería un absurdo proponerse tirar por tierra todo ese edificio. Echeverría no se ocupará de esa tarea y entre sus moti-

⁶³Según Halperin Donghi, la contradicción aquí se plantearía entre la defensa de las “épocas orgánicas” saintsimonianas y su rechazo en virtud de la racionalidad. Según esa descripción, Echeverría abrazaría el modelo de la religión, siguiendo a los franceses, para inmediatamente después adoptar un tono crítico, racionalista que lo distanciaría también de estos.

vos encontramos tanto una estrategia de acción cuanto una convicción teórico-política. Es necesario, afirma en un artículo referido a la discusión del *Código* de la Asociación de Mayo, “tener en consideración el hecho real, indestructible de la existencia de una religión positiva en nuestra sociedad, reconocerlo y sujetarlo al criterio de la filosofía. Ella [la comisión que redactara el *Código*] ha pensado además, que siendo la religión, bajo la forma católica, la religión del pueblo, era nuestro deber respetarla para no sublevar contra nosotros antipatías que puedan en el porvenir oponerse a nuestras miras políticas” (Echeverría, s/f, p. 56). La religión existe de hecho y rechazarla sería poco conveniente. Pero, a su vez, la conservación estratégica de la religión requiere su sujeción a la filosofía. Volveremos sobre esto más adelante.

Si alguien ha querido hasta el momento destruir los resabios de España, ese ha sido el héroe de la independencia o el estadista político unitario, y ello no ha hecho otra cosa que ir en detrimento de los ideales revolucionarios. Los hombres del ‘10, tratando de alejar al pueblo de lo que ellos repudiaban, han terminado por despojar al pueblo de creencias o principios que organicen y rijan su pensamiento y su acción. Esa falta constituye la base sobre la que se asienta la anarquía y se construye la tiranía. Así, Echeverría reconoce que la lucha por la independencia no acaba una vez expulsados los colonizadores, sino que deberá mantenerse y debe hacerlo por otros medios, no tanto porque pervivan en las costumbres antiguos elementos, sino principalmente porque la negación radical de aquellos o su abandono descuidado en virtud de otros intereses fomenta la anarquía que convoca tarde o temprano al tirano⁶⁴.

⁶⁴Echeverría es ambiguo al respecto. Denuncia la permanencia de creencias viejas y cuestiona al mismo tiempo la destrucción revolucionaria.

Pero Echeverría construye también otra mirada de lo religioso: “Se ha desvirtuado y desnaturalizado en nuestro país, poco a poco, el sentimiento religioso. No se ha levantado durante la revolución una voz que lo fomente o lo ilumine (...) hemos desechado el móvil más poderoso para moralizar y civilizar a las masas” (1940, p. 89). Esta es la línea que más nos interesa explorar aquí y que, a su vez, nos remite directamente a lo que planteamos con Leroux. En una nota en la que responde a Alcalá Galiano, un importante representante del liberalismo español, Echeverría asegura que la independencia de España debe ir acompañada de la “fundación de creencias sobre el principio democrático de la revolución Americana”. Aquí, como en las *Palabras*, democracia y dogma pueden y deben coincidir. Allí define también lo que entiende por creencia: “entendemos por creencia no como muchos la religión únicamente, sino cierto número de verdades religiosas, morales, filosóficas, políticas, enlazadas entre sí como eslabones primitivos de un *sistema*, y que tengan para la conciencia individual o social, la evidencia inconcusa del *axioma* y del *Dogma*” (Echeverría, 1940, p. 139)⁶⁵. Este vínculo entre la religión, la política y la filosofía, vínculo que condensa la posibilidad misma de repensar la Revolución y trabajar por ella, es uno de los rasgos más propios del humanitarismo francés⁶⁶. Para Echeverría, el catolicismo forma

⁶⁵Destacado del autor. Esta cita nos recuerda aquella de Leroux, que trataremos en relación con Alberdi, en el capítulo siguiente: “los eclécticos, en efecto, aquellos que en diversas épocas han merecido verdaderamente ese nombre y que, sintiendo que lo merecían, lo han tomado algunas veces y han hecho alarde de él, eran los filósofos que no tenían sistema, los filósofos privados de aquello que constituye toda verdadera filosofía: saber un cierto número de dogmas ligados, encadenados y formando una teoría religiosa, moral o política, más o menos completa, es decir, en otros términos, un sistema” (Leroux, 1979, p. 1).

⁶⁶Si la idea de religión como instrumento de civilización y moralización podría sugerirnos una vinculación con los planteos eclécticos, la preocupación por la democracia

parte de la historia y la cultura de los pueblos americanos, fue su verdad un día. Rechazarla no es sino renegar de estos desarrollos como desarrollos humanos y humanamente necesarios. Se trata en cambio de reconocer los límites de su forma histórica: es preciso separar la “sociedad religiosa” de la “sociedad civil” y, con ello, denunciar la caducidad que la atraviesa y avanzar en el remplazo de las antiguas creencias por nuevos axiomas (Echeverría, s/d, p. 56)⁶⁷.

Es bajo esta concepción que Echeverría ejerce una de las más fuertes críticas a la Revolución. Ella destruyó creencias sin poder erigir otras en su remplazo. Eso es la anarquía, que se distingue de la tiranía solo por el hecho de ser su antesala. La Revolución condujo a la tiranía porque el pueblo ya no encontró principios a partir de los cuales identificarse, reconocerse. Siendo coherentes con el pensamiento moderno del cual tomaban su raíz, los hombres de Mayo postularon e hicieron realidad el individualismo. Se hizo imposible hablar ya de sociedad, nada ligaba, nada unía. La sociedad estaba en ruinas.

y su relación con la religión invalida rápidamente ese vínculo. José Ingenieros decía sobre este punto: “Basta, como se verá, ascender hasta las fuentes saintsimonianas de la *Creencia* para interpretar con exactitud las afirmaciones cristianas contenidas en ese documento” (Ingenieros, 1961, p. 252).

⁶⁷Allí el autor hace un paralelismo entre América y Europa. Luego de referirse a la necesidad de separar la iglesia de la sociedad civil afirma: “gran parte de Europa es todavía católica; la conciencia humana allí es esclava, y no cree lo que quiere, sino lo que le hacen creer los hipócritas y falsos profetas del Anticristo” (pp. 57-58). Recordemos que, aunque a veces solapada, se encuentra en Echeverría una mirada crítica del catolicismo, de sus formas, de su organización. Se trata de una crítica muy similar a la que hace Leroux. Y en esto puede verse por momentos que la valoración del cristianismo convive con la crítica al catolicismo (Echeverría, 1940, p. 91).

Aunque esto afecte toda la obra de Echeverría, es fundamentalmente en el *Dogma* en donde se observa de un modo particular. Tanto en *Palabras* como en *Ojeada* nuestro autor recuerda insistentemente el sentido de redactar, de erigir un conjunto de *creencias* que adopten el carácter, precisamente, de *dogma*, destinado, en principio, para el pequeño grupo de jóvenes convocados en torno al Salón y luego para el pueblo en su conjunto. Es conveniente, dirá, predicar principios, predicar verdades, es preciso difundir un conjunto de creencias que siembren una base desde la cual hablar de unidad, de “nación”. Sin ellas seguirá primando en la sociedad la completa dispersión de hombres sobre un mismo suelo, sin ellas será imposible pensar la interacción de estos hombres en materia política, sin ellas será imposible pensar la democracia, aunque las instituciones la proclamen. De esta manera, si en algún punto puede afirmarse que son razones estratégicas las que lo llevan a reconocer la importancia de la religión, rápidamente pasamos a divisar otro trasfondo: sin creencias que tengan el peso y el valor de la religión nunca podrá hablarse de “independencia” en el sentido pleno de la palabra.

De este modo, dijimos, lee la Revolución, pero también se ocupa de Rosas y su gobierno. Unas páginas antes afirmamos que Echeverría reconoce en España dos legados funestos. Ya nos referimos a las costumbres, atenderemos ahora a la legislación. El problema que destaca Echeverría analizando la legislación de su tiempo es que esta está lejos de haber sido destinada a todos los “ciudadanos”, que existe en virtud y beneficio de un grupo faccioso para consolidar su poder tiránico. Esta legislación desconoce la inteligencia de la nación y atenta contra la igualdad y la libertad democráticas. Se ha pretendido hasta el momento, afirma Echeverría, ver en los hombres, en el pueblo, la reali-

zación efectiva de la soberanía popular, el ejercicio real de la libertad individual y su puesta en acto en la escena política. Sin embargo, la proclamada soberanía, no ha sido comprendida por el pueblo. “Este principio [el de la soberanía] se incorporó en nuestras constituciones, dio ser a nuestros gobiernos, legitimó sus actos y fue el origen de la nueva asociación de hombres libres que en las orillas del Plata vio brotar de repente el mundo civilizado” (Echeverría, s/f, p. 69). Esa nueva asociación no tenía, dice, otro fin que “garantir y promover el bienestar de la comunidad social”, pero dependía de la acción de los representantes. Por “la ignorancia más supina o la iniquidad más insolente”, los representantes, agentes de la voluntad del pueblo, encargados de hacer respetar el gobierno de las leyes protectoras de los derechos de los individuos, han atentado, sin embargo, contra la soberanía misma al otorgar a un hombre las facultades extraordinarias para gobernar al conjunto de la población, poniendo de manifiesto escasa comprensión de la “soberanía del pueblo”⁶⁸.

Entre otros, en un notable artículo que lleva por título “Origen y naturaleza de los poderes extraordinarios acordados a Rosas”, Echeverría analiza las razones de la ley del 7 de marzo de 1835 en que se otorgan las facultades extraordinarias al gobernador de Buenos Aires. Allí se pregunta: “¿Sabía el pueblo de Buenos Aires lo que importaba esa ley, cuáles serían sus resultados?” “Pensamos que no”, responde más adelante (Echeverría, s/f, p. 67). Desde 1810 se ha pre-

⁶⁸Cita aquí una expresión que atribuye a Vattel en la que se sostiene que un cambio en la constitución no puede ser hecho por quienes se dicen representantes porque atentan así contra la soberanía misma, fuente de la representación. De ocurrir esto, dice, “la soberanía del pueblo es una palabra sin sentido, de la cual se sirven los tiranos y los facciosos para oprimir y anarquizar” (Echeverría, s/f, p. 76).

tendido que el pueblo es soberano, pero desde esa fecha no ha continuado sino siendo esclavizado. Al contrario de ello, sostiene, si la democracia se asienta sobre la igualdad de clases, debe arraigarse en las ideas, costumbres y sentimientos (Echeverría, 1940, p. 208). En la sociedad porteña se observa, en cambio, el reinado de la duda, del escepticismo. La anarquía y la tiranía han dominado hasta el presente y, de no existir convicciones que las contraríen, todo parece conducir al mismo destino. Ante esto reclama la acción, una intervención sobre la historia pero que ya no sea forzada; “para salir de este caos necesitamos una luz que nos guíe, una creencia que nos anime, una religión que nos consuele, una base moral, un *criterium* común de certidumbre que sirva de fundamento a la labor de todas las inteligencias, a la reorganización de la patria y de la sociedad” (Echeverría, 1940, p. 213)⁶⁹. Esa luz la constituyen los principios. Echeverría se refiere aquí, nuevamente, a un “sistema de doctrinas, filosóficas, políticas, artísticas, (...) un *Dogma* religioso para el que lo profesa” (Echeverría, 1940, p. 213)⁷⁰.

Nos encontramos bajo un concepto de religión diferente del que se ocupa Echeverría al referirse a los resabios españoles. Tal como lo presenta en las discusiones referidas al Código, no se trata ya del dogma religioso preexistente, de mantener vivo o de respetar estratégicamente ese móvil poderoso para moralizar y civilizar a las masas, o, más aún, ese hecho indestructible que constituía la religión en la sociedad y que reclamaba respeto a la juventud. Se trata en cambio de la elaboración cuidadosa de un sistema en relación con las *grandes*

⁶⁹ Aquí podemos observar, nuevamente, esa identificación entre creencia y vida.

⁷⁰ Reparemos en el uso del concepto de “sistema”, de fuerte tinte antiecléctico.

verdades de la humanidad. Se trata, dice en ese mismo artículo, proponiendo un desplazamiento conceptual, no de proclamar una *nueva religión*, sino una *doctrina socialista* (Echeverría, s/f, p. 56)⁷¹.

Aquí radica una de las principales inquietudes que nos suscita la obra de Echeverría. Tal como lo sugerimos al iniciar nuestro desarrollo, y sin adentrarnos aún en su contenido, Echeverría confiesa encontrar en su escrito del *Dogma* no solo un conjunto de preceptos dirigidos a un grupo de intelectuales selectos que habría, en definitiva, de manifestar su acuerdo o no con lo que allí se planteaba, sino también, y fundamentalmente, un texto destinado a ser ampliamente difundido y a sentar las bases de lo mismo que allí se establece que debe alcanzarse: la elaboración de una creencia compartida. Nuestro autor se encuentra definiendo un contenido dogmático para la construcción de una sociedad que debía apropiarse de la emancipación y hacerla efectiva en sus instituciones. “La confraternidad de principios producirá la unión y la fraternidad de todos los miembros de la familia Argentina [sic], y concentrará sus anhelos en el solo objeto de la libertad y engrandecimiento de la patria” (Echeverría, 1940, p. 214). La creencia es condición de futuro y el futuro es la emancipación.

⁷¹Aunque en estos pasajes parezca clara esa distinción entre religión y dogma, esta no se mantiene de manera homogénea a lo largo de toda su obra. Acabamos de reproducir en una cita una diferencia importante: “una creencia que nos anime, una religión que nos consuele”. La creencia, decíamos, es vida. La religión parece situarse más bien en el pasado, es inacción. Más allá de la falta de precisión conceptual, el sentido de estas afirmaciones puede leerse en relación con las críticas de Leroux a la escuela saintsimoniana. Afirmar que no se trata de una religión es aquí, afirmar la necesidad de postular verdades susceptibles de ser aceptadas racionalmente –recordemos el criterio que mencionamos arriba. En este sentido otra de las críticas de Halperin al texto de nuestro autor, según la cual esta idea de *dogma*, diferenciado de la religión, sería *incoherente* con el saintsimonismo, podría quedar sin efecto al reconocer, nuevamente, algunas nociones de Leroux (Halperin Donghi, 1951, p. 62).

En este marco se define a la filosofía en íntima relación con aquello que presentábamos con Leroux. La filosofía ocupa ahora el lugar que antes ocupaba la religión: “la filosofía ilumina la fe, explica la religión y la subordina también a la ley del progreso” (Echeverría, 1940, p. 195), dice Echeverría, y anota a pie de página: “la filosofía presente ya y anuncia el nacimiento de una religión racional del porvenir más amplia que el cristianismo, que sirva de base al desenvolvimiento del espíritu humano, y a la reorganización de las sociedades europeas, y que satisfaga plenamente las necesidades actuales de la humanidad”, y esta idea, agrega más adelante, “constituye el principio fundamental de la doctrina de Leroux [sic]” (Echeverría, 1940, p. 195)⁷².

A esta caracterización debe sumársele, de manera obligada, un dato no menor que ha costado la crítica de tantos comentaristas que descubren en Echeverría, aunque también en otros miembros del grupo, una importante contradicción o paradoja: nos referimos a que dicha creencia es pensada aquí no solo como construida desde la nada, sino como construida por un grupo particular: el que constituyen los jóvenes del ‘37. Para Halperin Donghi, por ejemplo, este hecho implica una contradicción del pensamiento echeverriano con el Romanticismo: Echeverría reclama el *carácter creado* de esta nueva fe que perseguía, pero al mismo tiempo sostiene que dicha creación no sería hecha realmente de la nada sino a partir de “un rimerero de

⁷²Aquí la referencia a Leroux ha variado desde la primera edición de las *Palabras*, allí donde leemos “Leroux”, se leía “Pirrons”. Distanciándonos, una vez más, de aquellos que, al referirse al saintsimonismo entre los argentinos pretenden advertir el peso de lo irracional, es importante reparar en la expresión de Echeverría: “religión racional”.

noticias filosóficas muy variadas” (Halperin Donghi, 1951, p. 27)⁷³, algo que a su juicio contraría el propósito inicial de Echeverría por tratarse de una acumulación informe de consideraciones ajenas. En el mismo sentido se expresa Fabio Wasserman, reconociendo lo que considera la base de las “paradojas y tensiones que animaron la producción intelectual y política del romanticismo argentino” en el hecho de que este grupo se abocó a la tarea de trazar desde sus cimientos la cultura que debía ser capaz de erigir la nación, sin reconocer –como hubiera hecho un romántico, pareciera sugerir– que dichas formulaciones debían hacerse sobre la base de las tradiciones y costumbres locales (Wasserman, 2007, p. 216). Y, aunque sin pretender denunciar allí un problema ni teórico ni histórico, parece ser esto también lo que sugiere Elías Palti al hablar de una problemática particular con la que nos enfrentamos al estudiar la obra de la Generación del ‘37: “la paradoja de cómo, siguiendo las pautas del pensamiento historicista-romántico, habrá, sin embargo, de figurar su realidad como inasimilable a esas mismas pautas” (2009, p. 28). Tal como lo lee Palti, con Rosas, la historia, para los jóvenes del ‘37, quedaba fuera de su curso natural, presentaba alguna falla que era preciso explicar o, mejor aún, enfrentar.

En términos de Palti, la paulatina caída de lo que él denomina “modelo genético”⁷⁴ está atada a las condiciones adoptadas por el régimen

⁷³Más allá de estas “contradicciones” Halperin sugiere la posibilidad de reconocer en esto una operación cargada de “hipocresía” (Halperin Donghi, 1951, pp. 70-71).

⁷⁴El “modelo genético” hace referencia, tal como Palti lo entiende, a un tipo de comprensión particular del tiempo, que se distingue de la temporalidad ilustrada, y según la cual puede sostenerse que “todo ser vivo (...) contiene dentro de sí los principios de su propia formación, así como la fuerza inherente (*Kraft*) a realizarlos” (2009, p. 35).

político local. Si, de acuerdo con un modelo historicista-romántico la historia quedaba definida como garante último, que reconoce su propia lógica en el desarrollo mismo de los acontecimientos, lo que con la consolidación del poder rosista en 1842 podía reconocerse era la imposibilidad práctica de sostener este modelo sin descubrir paradojas. Los jóvenes del '37 habrán de contradecirlo casi sin quererlo. De esta manera, habiendo proclamado un curso progresivo de la historia en el que, en apariencia, no era necesario postular ningún principio ahistórico de acción o motor eminentemente humano; en el que, en otros términos, la historia aparecía como “un ámbito de realidad inmanente al mundo, un principio de desarrollo que opera en su interior y se encuentra inscripto en la propia lógica de desenvolvimiento de los acontecimientos” (Palti, 2009, p. 157) –lo que constituye una de las principales características del “momento romántico”, según Palti–, después de 1842 este modelo descubrirá una limitación: el curso de la historia no coincidía con las expectativas de los jóvenes ilustrados. Había que intervenir.

Si bien en términos generales, para el caso preciso de la obra de Echeverría no puede observarse un desplazamiento ligado a la situación política particular a la que se refiere Palti⁷⁵, resulta interesante la advertencia. Es considerando las condiciones generales de la política argentina que debe leerse la formulación echeverriana y la impronta que podamos reconocer allí de la filosofía humanitarista. Así, aquello que en un principio negábamos de la mano de Leroux, esto es: la pretendida pasividad en la visión de la historia supuesta en el pen-

⁷⁵Es importante recordar que, en el trabajo que estamos siguiendo, Elías Palti no se ocupa de Echeverría.

samiento de Echeverría, el pretendido historicismo que le adjudican algunas lecturas, se hace más claro al introducir las referencias a las condiciones históricas. Más que reconocer contradicciones, de lo que se trata es de descubrir los diferentes elementos que participan en el juego de las definiciones, y allí las condiciones histórico-políticas tienen un rol prioritario de la mano de las lecturas teórico-políticas y filosóficas. De este modo, podemos advertir el vínculo entre una comprensión filosófica de la historia y las condiciones históricas ante las que se enfrentan nuestros autores. La imposibilidad de clausurar o detener la historia se explica teóricamente de la mano de las críticas que el humanitarismo dirige al eclecticismo, pero al advertir esa relación no puede soslayarse el hecho de que en el fondo de ese planteo también haya una percepción de la realidad y un malestar que reclama un cambio de condiciones.

En este sentido esa necesidad de salirse de la historia por parte de los intelectuales, de reconocer una función determinante sobre esta, no debe, desde nuestro punto de vista, ser leída como la manifestación de una contradicción insalvable entre la Ilustración y el pretendido Romanticismo, y su estrecha dependencia respecto de las condiciones políticas de 1842 puede relativizarse. Es, en cambio, a partir de la crítica al modelo ilustrado revolucionario, la descripción de la sociedad contemporánea y el descubrimiento, en el marco del Romanticismo, de la corriente de pensamiento francés que diagnosticaba la misma crisis para la sociedad francesa y reclamaba una acción concreta de los intelectuales en la construcción de creencias sociales sólidas que sirviera de base para la democracia, es en ese complejo marco, decimos, que puede leerse la jugada de Echeverría y la función que le atribuye a los intelectuales.

La acusación respecto de la falta de atención a lo propio puede encontrarse también en el juicio de sus críticos respecto de la posición de Echeverría y sus compañeros ante el bloqueo francés del puerto de Buenos Aires. Nuestro autor puede ensayar una lectura positiva del bloqueo, apoyado en el hecho de que no representa sino la lucha de la humanidad en contra de lo que más la violenta: el despotismo. Así, discutiendo con la visión –según él– unitaria de los acontecimientos, con aquellos que sostienen que el bloqueo es “un atentado contra la independencia nacional”, exalta en *Ojeada* la imagen de “los redactores del Nacional (...) que creían que el género humano es una familia y que nadie es extranjero en la patria universal (...), que Mayo echó por tierra la bandera que nos separaba de la comunión de los pueblos cultos y que nos puso en camino de fraternizar con todos” (Echeverría, 1940, p. 103). Esto no implica, sin embargo, una renuncia a “lo propio”. Unas páginas más adelante, en el mismo texto, encontramos una afirmación en la que se establece la necesidad de hallar un modo de servir a la causa de Mayo. Allí afirma: “admitid que, así como no hay sino un *modo de ser*, un modo de vida del pueblo Argentino, no hay sino una solución adecuada para todas nuestras cuestiones, que consiste en hacer que la Democracia Argentina [sic] marche al desarrollo pacífico y normal de su actividad en todo el género, hasta constituirse en el tiempo con el *carácter peculiar de la Democracia Argentina* [sic]” (Echeverría, 1940, p. 125)⁷⁶.

⁷⁶Si bien puede resultar evidente, no conviene olvidar que ambos párrafos persiguen finalidades diferentes. En el primer caso, la nota forma parte de un extenso comentario inicial a *Ojeada*, en el que se pasa revista de los derroteros seguidos por los jóvenes argentinos y la joven Asociación, ensayando explicar y hasta justificar algunos com-

Echeverría parece debatirse entre dos posiciones: por una parte, la que se asienta sobre una idea de humanidad según la cual los principios o verdades a consolidarse constituirían la base del progreso de todo el género humano, sin diferencias de nacionalidades o razas y, por la otra, la que pone el énfasis en el desarrollo de la nacionalidad, de creencias compartidas al interior de un pueblo. Y, aunque pueda reconocerse en esto un nudo problemático, destacar allí una contradicción de su planteo es desconocer que el vínculo entre humanidad y pueblo constituye uno de los motivos más comunes de los planteos de la época⁷⁷. Así lo hemos visto al referirnos a Pierre Leroux y al humanitarismo, en su crítica al liberalismo, y a la permanente preocupación por articular lo particular con lo general.

Ahora bien, si es cierto que la articulación de la humanidad y el pueblo, de leyes generales y manifestaciones particulares constituye un claro motivo humanitarista, no podemos desconocer aquí, sobre este punto, aunque sin detenernos, las referencias de Echeverría al movimiento de la Joven Europa ligado al nombre de Giuseppe Manzini, cercano, en términos generales, al humanitarismo francés. Así, por ejemplo, al referirse al progreso en la segunda *Palabra Simbólica*, Echeverría abre el

portamientos o actitudes entre los cuales se destaca la defensa del bloqueo francés por parte de esos jóvenes. La segunda formulación se inscribe, en cambio, en un intento de valorar las intenciones y la potencialidad de la juventud para el logro definitivo de los ideales de Mayo, en la medida en que esta estaría caracterizada por su capacidad para el libre pensamiento, mientras que los hombres de Rosas -su prensa- se ocupaban de copiar citas extranjeras para justificar las más feroces atrocidades.

⁷⁷En operaciones de este tipo Halperin Donghi no solo observa contradicciones sino incluso “hipocresía” por parte de Echeverría. Sin embargo, la posibilidad de inscribirlo en el marco de los planteos humanitaristas ofrece otros sentidos para aquellos desarrollos a menudo leídos como expresiones a favor del colonialismo francés.

parágrafo con una cita de Pascal –“la humanidad es como un hombre que vive siempre, y progresa constantemente” (1940, p. 159)⁷⁸–, siendo que Pascal constituye uno de los autores preferidos de Leroux, y finaliza el desarrollo remitiéndonos a un extracto de la declaración de la Joven Europa: “Cada pueblo tiene su vida y su inteligencia propia. ‘Del desarrollo y ejercicio de ella, nace su misión especial; la cual concurre al lleno de la misión especial de la humanidad. Esta misión constituye la nacionalidad’” (Echeverría, 1940, p. 160)⁷⁹.

Aunque en íntima relación con el socialismo francés, los desarrollos de Mazzini y de los hombres que se encontraban en su cercanía ponen mucho más énfasis en la noción de nacionalidad que lo que hemos observado al referirnos a Leroux. El nacionalismo de estas corrientes constituye, precisamente, uno de los nudos centrales de sus diferencias con la doctrina humanitarista⁸⁰. Ahora bien, aunque la filiación con Leroux nos permita matizar algunas afirmaciones, como las de Alberto Palcos, según las cuales el mazzinismo constituiría uno de los primeros componentes que se destacan en el pensamiento de

⁷⁸Es importante recordar que esta cita de Pascal aparece como epígrafe a la segunda parte del artículo sobre la revolución de febrero en Francia (Echeverría, 1940, p. 444).

⁷⁹En la segunda edición de este texto Echeverría agrega la referencia, diciendo respecto de esta cita, a pie de página: “Joven Europa”.

⁸⁰Si bien es verdad que Leroux y los otros humanitaristas otorgan más valor a la humanidad que a las expresiones nacionales de esta, no podemos desconocer que esta cuestión constituye uno de los ejes problemáticos más comunes de la época entre los románticos alemanes a los que los humanitaristas siguen de cerca. Al respecto, Manfred Frank destaca que este era uno de los problemas más comunes entre los románticos defensores o propagadores de la “Nueva Mitología”, entre los que destaca a Herder y Lessing. Lessing se refería a la masonería como una religión que “convertiría en dogma el tema del supranacionalismo” (Frank, 1994, p. 143). Recordemos que Lessing es leído y valorado por Leroux.

Echeverría, no podemos negar su presencia y es en el encomio echeverriano de la nacionalidad allí donde se hace más patente. “La nacionalidad es sagrada”, afirma Echeverría, citando la declaración de la Joven Europa (1940, p. 194)⁸¹.

Echeverría puede entonces articular ambas actitudes frente a lo nacional y a lo extranjero y, aunque a menudo el rechazo de lo extranjero parezca radical, esa articulación se hace siempre como resultado de la conjunción de dos planos: un fondo constituido por un deber ser de la humanidad y una superficie construida por el carácter particular con que dicha humanidad se manifiesta en la historia. Así lo desarrollamos al referirnos a la historia y su progreso. Cada pueblo, al igual que cada hombre, posee una ley de su ser cuya realización equivale al progreso, y puesto que “cada Pueblo [sic] tiene su vida y su inteligencia propia”, su progreso consiste en el reconocimiento y la realización de la nacionalidad⁸².

⁸¹Entre las diferencias más evidentes que pueden establecerse entre la obra del argentino y la de los mazzinianos, se destaca la necesidad de estos de reivindicar el uso de la fuerza, de la lucha armada y la organización de los grupos mazzinianos como sectas u organizaciones rígidamente constituidas al estilo de las sectas saintsimonianas, respecto de las que Echeverría muestra su desacuerdo tanto en sus desarrollos teóricos como en sus propuestas prácticas.

⁸²Una operación similar puede reconocerse en sus desarrollos sobre el tema de la historia y su lectura. Echeverría recurre constantemente a la exaltación del valor de la observación por sobre la especulación cuando se trata de reconocer el carácter propio del pueblo. La observación, en esos casos parece ser el instrumento por excelencia del conocimiento pero, al mismo tiempo insistirá en la necesidad de partir de postulados o principios fijados *a priori*, de principios tales como la igualdad o la libertad que –y esto es lo que más inquieta a Echeverría– no se observan en absoluto entre las costumbres del pueblo.

El credo

Revisemos en lo que sigue el contenido de la doctrina básica sobre la cual Echeverría determina el quehacer político, aunque también social, económico, industrial y artístico de la Generación y de la sociedad argentina. Podemos distinguir, siguiendo fundamentalmente *Palabras Simbólicas*, dos grandes campos para organizar esta exposición: por una parte, la declaración de principios que estaría contenida en las cinco primeras *Palabras Simbólicas*, y, por otra, la referencia y el desarrollo de lo que considera el concepto político por excelencia: la democracia, dando cuenta de los diferentes elementos que la componen.

Nos ocuparemos aquí de lo primero, dejando para el apartado final lo referido a las cuestiones relativas a la democracia. La exposición de *Palabras* ofrece un orden de generalidad e importancia, aunque la mutua referencia entre las diferentes *palabras* es constante, y cabe suponer que resulta imposible definir cualquiera de ellas sin considerar a las demás. Así lo observamos en el desarrollo de la primera palabra: “asociación”, cuya prioridad no es azarosa. Al referirse a la “asociación” y al ubicarla en primer lugar, Echeverría hace ver que el problema que recorre todas las formulaciones siguientes se desprende del estatus que se le otorga al individuo y a la sociedad y a los modos en que puede pensarse la relación entre ambos términos. La noción de “asociación” debe comprenderse como un concepto intermedio entre el privilegio del individuo, como elemento fundante de la sociedad, por un lado, y la exacerbación de esta última en términos de absoluto, por el otro. Todo el desarrollo de esta palabra se debate entre la afirmación de uno y otro extremo, buscando un equilibrio entre ambos. Afirma Echeverría: “para que la asociación corresponda ampliamente a sus fines, es necesario organizarla y constituirla de modo que no se

choquen ni dañen mutuamente los intereses sociales y los intereses individuales, o combinar entre sí esos dos elementos: el elemento social y el individual, la patria y la independencia del ciudadano. En la alianza y armonía de estos dos principios estriba todo el problema de la ciencia social” (1940, p. 154)⁸³. Y se refiere así a la existencia de dos tipos de leyes cuya convivencia reclama la armonía: la ley de la historia o “providencia” y la ley natural. Si por la primera puede afirmarse que la asociación es “la condición necesaria que la Providencia impuso al hombre”, con la segunda habrá de reconocerse inmediatamente que el objetivo de esa ley es “el libre ejercicio y pleno desarrollo de sus facultades” (Echeverría, 1940, p. 153). La afirmación de la sociedad como producto de una ley providencial es limitada en el mismo momento en que esta se postula, diciendo que, puesto que no hay sobre la tierra “autoridad alguna absoluta”, ni “órgano infalible de justicia suprema”, el pueblo no puede ejercer su voluntad sobre el derecho individual. Antes de cualquier ley que se pretenda imponer a través de la apelación a la voluntad del pueblo o de la mayoría, se eleva “la ley de la conciencia y de la razón”, “los derechos del hombre”, “la ley natural” (Echeverría, 1940, p. 155).

Sin embargo, inmediatamente después de afirmar eso, Echeverría advierte el peligro de las valoraciones del individuo que terminan por aislarlo, desconociendo la ley providencial. En contra de los extremos afirma que “la perfección de la asociación está en razón de la libertad de todos y de cada uno. Para conseguirla es preciso predicar fraternidad, desprendimiento, sacrificio mutuo entre todos los miembros de la misma familia. Es necesario trabajar para que todas

⁸³Puede recordarse aquí la preocupación de los humanitaristas por la “ciencia social”.

las fuerzas individuales, lejos de aislarse y reconcentrarse en su egoísmo, concurren simultánea y colectivamente a un fin único: el progreso y engrandecimiento de la nación” (Echeverría, 1940, p. 156)⁸⁴. El individuo es afirmado junto a su necesaria inscripción en el marco de la nación, que también parece decirse “familia”. La razón se liga con la voluntad.

Ahora bien, estos desarrollos, que hasta aquí pueden considerarse en términos abstractos, no tienen, en Echeverría, solo este carácter. Los desarrollos teóricos se ligan permanentemente con las lecturas históricas y los dos extremos, individuo y sociedad, que podían considerarse especulativamente, presentan, si ajustamos el lente, un correlato histórico directo en la historia argentina. “Ninguna mayoría, ningún partido, o asamblea, tiene derecho para establecer una ley que ataque las leyes naturales y los principios conservadores de la sociedad, y que ponga a merced del capricho de un hombre la seguridad, la libertad y la vida de todos” (Echeverría, 1940, p. 155), afirma nuestro autor en una frase en que parece referirse a Rosas y al modo como este se reafirma en el poder. Pero, al mismo tiempo, renglones más abajo sostiene que “el predominio de la individualidad nos ha perdido. Las pasiones egoístas han sembrado en el suelo de la libertad y esterilizado sus frutos: de aquí resulta el relajamiento de los vínculos sociales, que el egoísmo esté entrañado en todos los corazones y muestra en todas partes su aspecto deforme y ominoso, que los corazones no

⁸⁴Nótese los conceptos de los que se vale Echeverría: “perfección”, “asociación”, “libertad de todos y cada uno”, “fraternidad”, “sacrificio”, “familia”, “trabajo”, “concurrencia colectiva”, “progreso”, “nación”.

palpitan al son de las mismas palabras, y a la vista de los mismos símbolos, que las inteligencias no están unidas por una creencia común en la patria, en la igualdad, en la fraternidad y la libertad” (1940, p. 157). En síntesis, la mayoría que se está imponiendo no coincide con el ideal echeverriano de la asociación.

En ese marco, Echeverría nos lleva nuevamente a las formulaciones que hacíamos antes. En una sociedad con esas características, en la que los vínculos sociales se han relajado, en donde ya no hay palabras o símbolos que movilicen los corazones, en donde no hay creencia común alguna para todas las inteligencias, las posibilidades de hacer real la *asociación* dependerán del fortalecimiento del *espíritu de asociación*. Sin que ello implique, ya lo dijimos, la negación de las libertades individuales.

Descubrimos a Echeverría en el filo entre los extremos, tal como lo hacía Leroux en el famoso artículo de 1833, “De l’individualisme et du socialisme” (“Acerca del individualismo y el socialismo”). No se trata, entonces, en Echeverría como en Leroux, de plantear la oposición entre ambos conceptos y la imposibilidad de mediación, sino de armonizar los opuestos y, con ello, intentar avanzar sobre la matriz liberal individualista, aunque también sobre el modelo que puede desprenderse de esta: el que justifica un poder absoluto a partir de su inscripción en un todo homogéneo.

En el desarrollo de esta primera *Palabra* también aparece una rápida, aunque no menor, referencia a la democracia. Si la base del sistema, de los demás principios, se reconoce en la asociación, el objetivo del mismo se perfila como el logro de la democracia. La democracia, supuesta desde el comienzo de *Palabras*, aunque tematizada recién en la *Palabra doce*, aparece ya en el inicio como el

suelo sobre el cual pueden hacerse reales los demás postulados y como la fuente de sentido de estos. La democracia se constituye como el objetivo de la acción política que tienen por delante los jóvenes agrupados en la Asociación⁸⁵.

La noción de “progreso”, formulada en segundo lugar, constituye, por su parte, el marco general dentro del cual se pueden nombrar las *Palabras* restantes. El progreso tiene un objetivo que aquí se denomina “bienestar” o “realización de la ley de su ser”. Cada hombre, al igual que cada pueblo, posee una “vida propia” que debe desarrollar a lo largo de la historia. El desarrollo de esa vida es “constante”, “continuo”, “incesante” y el objetivo no es externo a cada pueblo pero tampoco particular. El objetivo se llama libertad, libre desenvolvimiento, y en él confluye el carácter de lo particular con la cualidad más propia de lo humano. Ahora bien, la realización efectiva del progreso no puede darse sin la realización efectiva de los otros principios y, para ello, no basta con reconocer las leyes de la historia, es menester además trabajar para su cumplimiento. Esa es la vida: “el ejercicio incesante de la actividad” (Echeverría, 1940, p. 159).

A continuación, las tres *Palabras* siguientes representan, sobre aquella base y en este marco, los instrumentos que conducen al logro del objetivo: “fraternidad”, “igualdad” y “libertad”. Echeverría las presenta en ese orden. La definición que ofrece de “fraternidad” se caracteriza por un tono fuertemente religioso y por la oposición entre esta y el egoísmo, aquella pasión que se descubre como causa de los males de la patria y de la humanidad. Sin fraternidad no hay patria,

⁸⁵En este sentido, la democracia no aparece como una opción de gobierno sino más bien como una lógica para comprender *lo político*.

sugiere, porque “es la cadena de oro que debe ligar todos los corazones puros, verdaderamente patrióticos” (Echeverría, 1940, p. 162).

El desarrollo de la “igualdad” comienza con una cita de la *Declaración de la Joven Europa*: “por la ley de Dios y de la humanidad, todos los hombres son iguales”. Reconoce en el cristianismo, al igual que los humanitaristas, la primera afirmación de ese principio. Sin embargo, esta evocación es acompañada de la constatación de la ausencia misma de dicha igualdad en la sociedad contemporánea, construida sobre la base de los privilegios. La igualdad consiste, en cambio, en el reconocimiento de los mismos derechos y deberes para todos, en el abandono de todo privilegio, se trate de privilegios ligados al dinero, al poder, a la justicia o a la actividad desempeñada en la sociedad, por mencionar algunos de los casos que considera Echeverría. Dice: “la única jerarquía que debe existir en una sociedad democrática es aquella que trae su origen de la naturaleza y es invariable y necesaria como ella”, y unos renglones más abajo completa esta idea: “la inteligencia, la virtud, la capacidad, el mérito probado: he aquí las únicas jerarquías de origen natural y divino” (Echeverría, 1940, p. 164).

¿Qué hacer ante esta incompatibilidad entre el ideal y la realidad? Echeverría es optimista al respecto. El “poder social” y los individuos, ambos, deben cumplir un rol en la realización del objetivo. Refiriéndose al “poder social”, expresa que este: “no es moral, ni corresponde a sus fines (...) si no emplea los medios que la sociedad ha puesto en sus manos, para realizar la igualdad” (1940, p. 163)⁸⁶. Pero, al mismo tiempo, las po-

⁸⁶Nos interesa poner el acento en esto, entre otras cosas, porque allí puede observarse la distancia de Echeverría respecto del la *Declaración de la Joven Europa*. Si bien en este párrafo se cita aquel texto, la confianza en que el fin de los privilegios o las diferencias sea función del “poder social”, o de los “representantes” es contrario a lo que se

sibilidades de ese logro están atadas al desarrollo de ciertas habilidades naturales en el hombre: “ilustrar a las masas sobre sus verdaderos derechos y obligaciones, educarlas con el fin de hacerlas capaces de ejercer la ciudadanía y de infundir la dignidad de hombres libres, protegerlas y estimularlas para que trabajen y sean industriosas, suministrarles los medios de adquirir bienestar e independencia: he aquí el modo de elevarlas a la igualdad” (Echeverría, 1940, p. 164)⁸⁷. Ambos elementos abogan por una concepción dinámica de la historia y por su construcción política, en la que la función de los intelectuales es protagónica.

Nos queda aún por atender a la “libertad”, quinta palabra. Matizando los términos utilizados al referirnos a la fraternidad, ahora Echeverría definirá la libertad, también citando a la Joven Europa, como el derecho que posee cada hombre de emplear sin trabas sus facultades para el logro de su bienestar. Así, la libertad de la que habla debería observarse en todos los aspectos de la vida del hombre, considerando tanto la libre elección del lugar de residencia cuanto la libertad de industria, consumo, religión y prensa. El apartado destinado a este desarrollo es breve, pero una y otra vez se vuelve sobre este punto en otros escritos. Regresaremos a él en lo que sigue.

Lo que, resumiendo, puede decirse del desarrollo de estas *Palabras* en relación con la lectura que aquí nos proponemos es, en primer lugar, y en términos negativos, que la definición y la conjunción operadas en-

postula en la *Declaración*. Allí se exalta la acción individual acorde al deber de constituir la humanidad, aunque combinando esa acción con la necesaria intervención de la Asociación (Echeverría, 1940, pp. 485-487).

⁸⁷La misma idea será sostenida años más tarde en el *Manual de enseñanza moral*, redactado a pedido del gobierno montevideano.

tre el principio de la asociación, el progreso y las máximas de 1789 no pueden sino mostrar un modo de reflexión filosófico y teórico-político que distancia a nuestro autor tanto de las corrientes ilustradas o liberales cuanto de las posiciones organicistas, en sus múltiples variantes. Esa distancia va, además, acompañada de la proximidad con otras líneas de pensamiento que, partiendo de una fuerte crítica al derrotero seguido por el modelo moderno, no reclaman sin embargo un regreso nostálgico a estadios previos. Se observa aquí una fuerte actitud crítica, la necesidad de reconocer la apertura de un nuevo momento, crítico y constructivo a la vez, para hablar en términos saintsimonianos, y junto con ello el descubrimiento de una dimensión humana que reclama no solo nuevas definiciones políticas, sino nuevos modos de darse, de realizar esas definiciones. Así, nos referimos a la articulación de una fuerte preocupación por el ser social del hombre que debe convenir, no obstante, con el libre desarrollo de la individualidad, y ambos se conjugarían en el logro de la democracia. La historia posterior a 1810 determina la necesidad de moverse en una dirección contraria a la escogida hasta el momento. Mayo, ya lo dijimos, es inicio pero también clausura, y la forma política a adoptar debe pensarse, después de Rosas, desde un nuevo lugar. Echeverría, al igual que el humanitarismo francés, reclama una nueva revolución, de acuerdo con la cual los fundamentos y los planes de acción se piensan desde una nueva estructura, desde una nueva base conceptual: la historia en vías de un progreso que se vale del pasado (y no como ruptura con él); el hombre como ser complejo, y con ello, tan ligado a otros cuanto preocupado por el bienestar individual (y no como una racionalidad egoísta); la política como confrontación del ser con el deber ser, como realización voluntaria y razonada de un modelo ideal (y no como justificación del presente).

La democracia

En el marco de *Palabras* reconocemos una de las primeras definiciones de la “democracia” que ofrece nuestro autor. En la *Palabra doce*, dedicada exclusivamente a esta cuestión, Echeverría describe la democracia como “el régimen de la libertad, fundado sobre la igualdad de clases” (1940, p. 200). Este aserto es presentado como la culminación de *Palabras* en la medida en que se vale de las definiciones ofrecidas previamente. Y esta operación es, para nosotros, representativa de todo su planteo teórico-político. Llegamos a comprender el sentido de este concepto solo después de explicar, dando un largo rodeo, la serie de elementos que lo constituyen, pero que a su vez cobran pleno sentido al llegar a esta instancia final. De esta manera, la lectura que nos proponemos se hace eco del mismo movimiento. Al referirse Echeverría a la historia y su devenir, la democracia es representada como el objetivo final de este desarrollo y, por lo mismo, solo será explicada después de haber revisado los diferentes componentes que hacen posible pensarla en un sentido preciso.

Al definir la democracia como “el régimen de la libertad, fundado sobre la igualdad de clases” y al organizar la exposición posterior a partir de allí, Echeverría ofrece algunas pistas. Tanto libertad como igualdad son consideradas como conceptos con fuerte valor positivo, aunque cumpliendo cada uno un rol diferente. El objetivo perseguido por un régimen democrático es la garantía de la libertad individual, pero ello no solo se asienta sobre el reconocimiento de la igualdad como condición actual de las sociedades posrevolucionarias, en el sentido tocquevilliano, sino que la igualdad, entendida como “igualdad de clases”, es la condición misma del logro de dichos objetivos, hasta el punto de identificarse con la democracia. Con esto Echeverría desarrolla no solo una formulación teórica, que veremos inscripta en el marco del humanita-

rismo francés, sino también una toma de posición respecto del lugar ocupado en este desarrollo histórico por la Revolución de 1810 y por los gobiernos que le sucedieron. Hay una condición, la igualdad, y la describe citando a Tocqueville: “el desenvolvimiento gradual de la igualdad de clases, es una ley de la Providencia, pues reviste sus principales caracteres; es universal, durable, se sustrae de día en día al poder humano, y todos los acontecimientos y todos los hombres conspiran sin saberlo a extenderla y afianzarla” (Echeverría, 1940, p. 199)⁸⁸. Pero también hay, distinguiéndose de esa realidad, un ideal. Ambos elementos se conjugan para pensar la política futura y, en particular, el rol de los intelectuales.

La exaltación de la libertad que se observa desde el comienzo mismo de la *Palabra doce*, así como su apelación a Tocqueville, pueden entenderse como una fuerte oposición a un modelo organicista o sectario, en virtud de la afirmación liberal de las libertades individuales. Echeverría afirma que “el derecho del hombre es anterior al de la asociación” y más adelante agrega que “el derecho de la asociación está por consiguiente circunscrito en la órbita de los derechos individuales” (1940, p. 200). Sin embargo, estas afirmaciones deben ligarse con aquellas en las que se afirma la relación entre la “razón colectiva” y la “razón individual” como una relación de mutuo condicionamiento. La soberanía, en última instancia, reside en la razón del pueblo o razón colectiva, solo que esta, siendo razón y no voluntad, no está habilitada para avanzar en cuestiones relativas al individuo: conciencia, propiedad, vida, libertad. “La razón colectiva sólo es soberana, no la voluntad colectiva. La voluntad es ciega, caprichosa, irracional: la voluntad quiere, la razón

⁸⁸Echeverría cita a Tocqueville sin precisar la fuente. Se trata de una frase que según Tocqueville estaba anotada en la portada de una primera versión del libro (Tocqueville, 1957, p. 15).

examina, pesa, se decide” (Echeverría, 1940, p. 201)⁸⁹. La afirmación de la libertad individual y de la soberanía de la razón, por sobre la de la voluntad, van acompañadas aquí, a diferencia de lo que puede observarse en los desarrollos liberales que le fueran contemporáneos⁹⁰, de la afirmación de lo *colectivo*, el *consentimiento* y el *pueblo*. De este modo, si hay una razón que debe regir el Estado, es la razón del pueblo expresada por el *consentimiento uniforme de la razón de todos*⁹¹.

A partir de esto Echeverría determina los dos primeros principios de la democracia: “la soberanía del pueblo es ilimitada en cuanto respeta el derecho del hombre: primer principio. La soberanía del pueblo es absoluta en cuanto tiene por norma la razón: segundo principio” (Echeverría, 1940, p. 201).

Del mismo modo que puede observarse en los desarrollos humanitaristas que vimos en el capítulo anterior, parece primar aquí una lógica

⁸⁹ Aquí descubrimos la misma distancia que manifestaba Leroux respecto del pensamiento de Rousseau. Alberto Palcos, al contrario, insistirá, al leer estos pasajes, en la impronta rousseauiana en Echeverría (Palcos, 1960, p. 109). Sobre esta cuestión es interesante revisar Echeverría, 1940, pp. 49-52.

⁹⁰ Nos referimos tanto a aquellas posiciones teóricas y políticas del liberalismo francés que revisamos en el capítulo 1, como a las que pueden reconocerse como expresiones de un pensamiento liberal argentino de la mano de Rivadavia y sus vinculaciones con el liberalismo de B. Constant, Destutt de Tracy y Bentham. Sobre esto último puede verse: Ingenieros, 1917a; Romero, 2001; Romero, 1976 y Ternavasio, 1998.

⁹¹ Frente a esto, Raúl Orgaz reconocía el límite del saintsimonismo echeverriano: la “reserva liberal” (Orgaz, 1934, p. 68), y Alberto Palcos advertía allí aquella distancia respecto del saintsimonismo que denotaba la cercanía de nuestro autor con Rousseau (Palcos, 1940, p. LVI). Sin embargo, diferenciándonos de estas lecturas, nos parece descubrir aquí una operación similar a la que destacábamos en la crítica de Leroux al saintsimonismo, por el énfasis puesto en la voluntad, cosa que no implicaría en nada, de acuerdo con lo que hemos dicho hasta aquí, una jugada “liberal” ni un *rousseauianismo*.

de síntesis, de articulación, de equilibrio de términos, que en otros sistemas contemporáneos se solían distinguir y que la consideración más clásica de la historia de la filosofía se esmera por mantener diferenciados. No solamente partimos de una puesta en duda de la dicotomía individualismo-socialismo, sino que parece también necesario dejar de lado el reconocimiento de un carácter universal para la razón, que ya no se distancia de la particularidad de la voluntad. La razón se distingue de la voluntad, pero no por ello habrá de ser considerada universal. La razón es histórica, es *razón de un pueblo* y, por ello, está ligada a la voluntad.

Habiendo sentado estas bases o principios para el concepto de "democracia", Echeverría avanza en su desarrollo en busca de un tercer principio. La búsqueda está atravesada por una fuerte crítica a la imposibilidad actual de la democracia. La democracia, dice, "no es el despotismo absoluto de las masas, ni de las mayorías, es el régimen de la razón" (Echeverría, 1940, p. 201), y en este sentido se establecen las condiciones para el ejercicio de la soberanía. Allí volveremos a escuchar una vez más la crítica a la Revolución. Se proclamó la independencia pero no se la realizó porque, de hecho, no existe hoy un pueblo cuyos ciudadanos estén en condiciones de decidir el rumbo político del país. La principal causa de esto radica en el hecho de que la igualdad entre los hombres no es aquí real. Echeverría atiende particularmente a la cuestión de la igualdad: la falta de igualdad marca la imposibilidad de la democracia. Los privilegios han permanecido intactos a pesar de haberse proclamado su fin; quizás han variado su objeto, pero no han muerto, y en ello se cifra la incapacidad del pueblo para constituirse en ciudadano y construir, desde allí, la democracia⁹².

⁹²Este desarrollo resulta, en buena medida, una reproducción, con adaptaciones precisas, del texto que Pierre Leroux publica en 1832, "De la philosophie et du christianisme",

La independencia no ha sido completa en lo que respecta al logro de la democracia, a la consolidación de la soberanía del pueblo, y el efecto de esta falta puede observarse por doquier. Hay quienes no poseen luces, hay quienes no poseen industria u oficio propio, hay quienes, por lo tanto, quedan al margen de la soberanía. Son estos los que se encuentran aún en un estado de *minoridad* que, sin negarle el derecho de ser soberanos, los priva, no obstante, de hacerlo efectivo. 1810 no ha creado una nación de ciudadanos, ha realizado un quiebre que solo es, por ahora, una promesa.

Si bien Echeverría es optimista respecto de las posibilidades de trabajar por el logro de la democracia, en sus definiciones este término carece de referente en la sociedad argentina. Echeverría señala la diferencia entre la “libertad política”, por una parte, y la “libertad individual” y la “libertad civil”, por la otra. Aunque estas últimas, referidas a los derechos naturales inviolables, a los derechos a la vida, la propiedad y la conciencia, deben estar garantizadas por las leyes y son el objeto que debe cuidar el gobierno, la libertad política, que había sido la bandera de la Revolución y, sin duda, la libertad fundamental, aguarda todavía su realización. De la mano de esta distinción de libertades, Echeverría puede valorar relativamente el logro de la Revolución. Esta ha avanzado en el desarrollo y sostenimiento de la libertad individual y de la libertad civil, “las masas ignorantes, aunque privadas temporariamente del

texto en el que Leroux distingue las diferentes corrientes que han primado en la lucha político-ideológica francesa desde la Restauración hasta el presente y propone, como solución al crítico estado de la sociedad, la articulación, como el título del texto hace notar, entre la filosofía y el cristianismo. Advirtamos que si bien encontramos muchas coincidencias con el desarrollo que ofrece Echeverría en la *Palabra doce*, hay otros elementos de ese trabajo plasmados en las otras *palabras*.

ejercicio de los derechos de la soberanía o de la libertad política, están en pleno goce de la libertad individual” (Echeverría, 1940, p. 203).

Echeverría no es claro en su juicio sobre las condiciones actuales que presenta el pueblo y sobre sus posibilidades. Si bien destaca la necesidad de trabajar por el logro de la libertad política, sugiriendo la falta de legitimidad que condenaría a un gobierno elegido por una masa ignorante y sin esa libertad –con lo cual alude implícitamente al gobierno rosista–, se refiere también a las posibilidades del gobierno de trabajar por la nivelación de las clases, al menos en términos materiales. En palabras de Echeverría, “el pueblo, las masas, no tienen siempre en sus manos los medios de conseguir su emancipación. La sociedad o el *gobierno* que la represente debe ponerlos a su alcance”. Entre las funciones del gobierno se mencionan el fomento de la industria, la baja de impuestos, la educación y acción social dirigida a “pobres y desvalidos”; acciones que parece resumir afirmando con una singular terminología, que el gobierno “procurará elevar a la clase proletaria al nivel de las otras clases, emancipando primero su cuerpo, con el fin de emancipar después su razón” (Echeverría, 1940, p. 202.)⁹³.

Luego de estas referencias generales se aboca, también en la *Palabra doce*, al modo en que habría que organizar el gobierno. Plantea entonces la división de poderes, exaltando el lugar que ocupa el poder legislativo. Este parece ser el nudo de su planteo: la necesidad de *constituir* al legislador. Siendo que “el poder legislativo representa la razón del pueblo (...), es órgano inmediato de los deseos y las necesidades del pueblo” (Echeverría, 1940, p. 204).

⁹³Destacado del autor. Si bien esta frase es formulada en tiempo presente, si la contextualizamos en la obra de Echeverría, no parece referirse a alguna característica del gobierno de Rosas. Parece más conveniente leerla como la expresión del ideal al que deben tender los gobiernos.

La realización efectiva de la democracia, dice allí, requiere el establecimiento de una constitución que oficie como su salvaguarda. La soberanía se encarna en esa ley, “parte de ese punto y empieza a ejercer su acción incesante e ilimitada” (Echeverría, 1940, p. 206). Confía así a la constitución, la soberanía del pueblo actúa a través de sus representantes. Sin embargo, a poco de andar se reconoce la paradoja: la creación de esa ley general requiere del consentimiento del pueblo. Si los representantes, los legisladores constituyentes no recogen en esa ley los intereses y las opiniones del pretendido pueblo soberano, si se desconocen las exigencias del pueblo y, en su lugar, se afirma una ley que se asienta sobre intereses particulares o modelos legislativos ajenos, lo que resulta de allí, dice Echeverría, “es un monstruo abortado, un cuerpo sin vida, una ley efímera y sin acción y que jamás podrá sancionar el criterio público” (Echeverría, 1940, p. 205). El problema se plantea allí donde el pueblo, que debe dar voz al representante, se revela incapaz de hablar⁹⁴. Si los gérmenes de una constitución, dice Echeverría, no están diseminados en la sociedad, la organización de esta es imposible y el legislador no puede cumplir con su tarea. Si no hay pueblo capaz de ejercer la soberanía, no habrá legislador capaz de hacerlo, ni constitución que la haga respetar. Es así que no puede pensarse en la organización política del país en términos de democracia si antes no se repara en la preparación del pueblo y del legislador.

Lo que Echeverría descubre entonces aquí es un problema nuevo en el panorama político e ideológico local, y que sentará las bases

⁹⁴“La voz del pueblo es la voz de Dios”, dice Echeverría, recordando una expresión usada por Leroux, que será popularizada en torno a la revolución de 1848 en Francia (Echeverría, 1940, p. 206). Ver: Leroux, 1994, p. 173.

para próximas definiciones: se trata de la relación entre el problema social y el problema político. Quizás sea en *Manual de enseñanza moral*, de 1844, donde Echeverría formule con mayor claridad la cuestión: “¿cómo podrá combinarse la soberanía del pueblo en el gobierno, el orden, el progreso social, con la absoluta ignorancia del pueblo que ejerce esa soberanía?” (1956, p. 17)⁹⁵. La paradoja de un pueblo proclamado independiente que, sin embargo, permanece bajo la esclavitud podría atacarse, en Echeverría, de diferentes modos, pero siempre sobre la base de un supuesto: la necesidad de reformar el pueblo. Se trata de postular la necesidad de crear una nueva sociedad, pero sustituyendo ideas, no hombres; definiéndolos de otro modo, tendiendo a que ellos mismos incorporen estas nuevas determinaciones. El resultado, para Echeverría, solo podía ser uno: que el pueblo comenzara a pensar y obrar por sí mismo. Y esto es lo que parece denominarse “igualdad de clases”, el tercer principio de la democracia⁹⁶.

Es algo similar a lo que pretendía Leroux al discutir con los socialistas saintsimonianos y cuestionar los principios liberales y el modo en el que la burguesía se había acomodado en el poder después de 1830, procurando hacer suyos los principios de la Revolución Francesa. Si bien Leroux no habla de una constitución, sí se refiere a la necesidad de constituir una *Chambre*, un ámbito apropiado para el ejercicio de la soberanía⁹⁷. Y en el desarrollo de esta idea, Leroux explicita el sentido

⁹⁵Palcos asegura que esta obra fue publicada en 1846, nosotros hemos tomado, en cambio, la fecha que figura en el texto.

⁹⁶“La democracia se habrá definitivamente constituido sobre la base incontrastable de la igualdad de clases: tercer principio” (Echeverría, 1940, p. 203).

⁹⁷En diversos artículos posteriores al ‘30 Leroux se refiere a esta cuestión. En particular, es interesante revisar el artículo de 1832, “De la nécessité d’une représentation spéciale

que tiene para él la noción de “legislador” y de “gobierno representativo”, así como las posibilidades actuales de su consecución. En contra de la idea antigua y revolucionaria del legislador como un Mesías, como un solo hombre que contemplando las ideas puras diseñaría la ley en virtud de estas, Leroux insiste en la necesidad de descubrir el lugar de la multiplicidad, del pueblo. De esta manera, “el legislador de los tiempos modernos no puede ser más que la *representación del pueblo*” (1994, p. 117). El gobierno representativo, en este sentido, “no es solamente un instrumento de transición (...) el gobierno representativo es, al contrario, según nosotros, el instrumento permanente y necesario del progreso, y la forma perfectible pero indestructible de la sociedad del futuro” (Leroux, 1994, p. 171)⁹⁸. Ahora bien, si es perfectible se trata entonces de ver cómo puede encaminarse hacia esa perfectibilidad. Toda controversia política y toda acción tienen para Leroux un blanco: “constituir al legislador” (1994, p. 174). “En tanto que el legislador no sea constituido, es evidente que los males de la sociedad no encontrarán su remedio”, y tal cosa no puede lograrse, agrega, “mientras que las ideas que deben encarnarse en los mandatarios del pueblo y realizarse en sus leyes no sean tratadas por los publicistas, vulgarizadas y puestas en la circulación general” (Leroux, 1994, p. 178).

Ese es, creemos un marco propicio para comprender las afirmaciones de Echeverría. Parafraseando al francés, afirma: “es indispensable (...) para preparar al pueblo y al legislador, *elaborar primero la materia de*

pour les prolétaires”, en: Leroux, 1994, p. 213. Sobre la particularidad de este artículo véase la nota 150 del Capítulo 3 de este trabajo.

⁹⁸Recordemos aquí lo que Echeverría dice en la *Palabra catorce*: “el gobierno representativo es el instrumento necesario del progreso, y la forma perfectible, pero indestructible de la Democracia” (Echeverría, 1940, p. 216. Destacado del autor).

la ley, es decir, difundir las ideas que deberán encarnarse en los legisladores y realizarse en las leyes, hacerlas circular, vulgarizarlas incorporarlas al espíritu público”. El legislador, sin embargo, “no podrá estar preparado si el pueblo no lo está. ¿Cómo logrará el legislador obrar el bien si el pueblo lo desconoce?” (Echeverría, 1940, p. 207)⁹⁹. Leroux, por su parte, preguntaba: “¿Cómo podría ella [la representación nacional] operar el bien, si el pueblo no estuviera ampliamente preparado para sus innovaciones?” (1994, p. 178). Ambos se valen de un ejemplo para terminar de dar forma a la idea: Solón. “Yo he dado a los atenienses [dice el Solón citado por Leroux] no sólo mejores leyes, sino las mejores que ellos podían soportar” (Leroux, 1994, p. 178). El Solón de Echeverría afirma por su parte: “He dado a los atenienses no las mejores leyes, sino las que se hallan en estado de recibir” (1940, p. 207).

El *Manual de enseñanza moral* completa esta imagen de la política y sus intervenciones. En esa línea se destacan, en primer lugar, la conjunción de su título con la declaración de los objetivos perseguidos por la obra que se explicita en las primeras páginas: “formar ciudadanos útiles en la democracia” (Echeverría, 1956, p. 9). Se establece una íntima relación entre moral y política, en la que la primera se ubica al servicio de la segunda y en la que la segunda se desarrolla, sin embargo, a partir del recuerdo de un acontecimiento político: “el punto de *partida* será la tradición de Mayo, el punto de *mira* la democracia” (Echeverría, 1956, p. 14)¹⁰⁰. Este vínculo entre ambos aspectos nos aleja de una consideración liberal, al recordarnos lo que planteábamos con Leroux respecto de la relación íntima que debe establecerse entre

⁹⁹Destacado del autor.

¹⁰⁰Destacado del autor.

los diferentes ámbitos de la vida del hombre. En el mismo artículo que consideramos antes, el francés reafirma su crítica a la política moderna cuestionando justamente la separación entre las *cosas civiles* y las *cosas espirituales* y considera a dicha separación el resultado de la *impotencia*, de la incapacidad de encontrar *soluciones orgánicas* (Leroux, 1994, p. 197). En este sentido se refiere también nuestro autor al rol de la instrucción: “la instrucción sin moral es más perjudicial que útil para el pueblo” (Echeverría, 1956, p. 19).

Todo el desarrollo del *Manual* está organizado sobre la base de la relación entre las ya invocadas *leyes naturales del hombre* y su desarrollo en el ámbito político, poniéndose el acento en la acción del gobierno sobre los individuos y en el reconocimiento de la soberanía del pueblo como objetivo final. Así, al postular la “ley de los seres”, Echeverría se siente habilitado para hablar de la necesidad de diseñar las condiciones para que dicha ley se haga efectiva. De la mano de una fuerte crítica al privilegio de la libertad como principio por excelencia de la Revolución, destaca la necesidad de comprender dicho principio como “uno de los medios para conseguir el fin de la organización de la democracia” (Echeverría, 1956, p. 71) y se remarca el hecho de que entre dichos medios también se encuentre la igualdad (aunque tal cosa no signifique descuidar el tercer principio revolucionario, el de la fraternidad).

En esa línea se piensa la intervención del gobierno en educación: ofrecer las condiciones necesarias para que el pueblo participe del mismo modo de la vida política y esto, “a fin de que todos puedan, en lo futuro, ejercer el derecho santo de elección y representación, y de que vaya gradualmente realizándose la igualdad” (Echeverría, 1956, p. 75). Entre esas condiciones estará tanto la educación moral cuanto la creación de las instituciones necesarias, de las artes, de las ciencias,

de la industria, en contribución al desarrollo de la riqueza y la organización social. La libertad política no está sola, se liga entonces a las posibilidades de los hombres de ofrecer servicios a la patria en otros ámbitos, por ejemplo, el del trabajo. Según las “leyes de los seres”, solo el trabajo permite al hombre perfeccionarse moral e intelectualmente, “ser ciudadanos útiles y conquistar un rango distinguido en la jerarquía social” (Echeverría, 1956, p. 45). Se trata de algo similar a lo que reclamaba Leroux a los políticos de turno: “después de haber ofrecido la instrucción, será necesario pensar en otra cosa, es decir, en las instituciones tendientes hacia una nueva clasificación social fundada sobre el mérito” (Leroux, 1994, p. 197).

En este marco, del mismo modo que entre los humanitaristas, no se persigue la anulación absoluta de las diferencias sociales. Se busca, en cambio, una redefinición de los supuestos básicos que sostienen el universo político y la estructura de las instituciones de tal modo que no sea ya un régimen de *castas* el que conduzca al ejercicio de la soberanía y que la acción política persiga, antes que nada, el desarrollo de todas las facultades del hombre¹⁰¹. Sobre esto Echeverría afirma en el *Manual* que “la igualdad democrática no quiere nivelamiento absoluto de los hombres (...). Debéis, por lo mismo, respeto y subordinación a la virtud y a la capacidad (...) no hay supremacía legítima sino de los

¹⁰¹Es claro que el “humanitarismo” no presenta una posición uniforme respecto de las diferencias sociales y sus consecuencias políticas. Así, un autor que puede ser considerado dentro de este grupo, como lo es Lamennais, afirmaba la necesidad de mantener las desigualdades naturales de los hombres como condición para alcanzar el bienestar general. Leroux, por su parte, se limita a apelar la necesidad de armonizar, en el ámbito político, los intereses de un proletariado y una burguesía que, a pesar de aquella armonización, deberán permanecer diferenciados (Lamennais, 1945, pp. 127-128; Leroux, 1994, pp. 226 y ss.).

talentos y de las virtudes. Y entre los más capaces y dignos daréis solamente veneración ‘a cada uno según su capacidad, a cada capacidad según sus obras’” (1956, pp. 79-80)¹⁰². La virtud y la capacidad son, de este modo, la base sobre la cual se construye la estructura necesaria en favor de la conservación del orden y el progreso.

A partir de lo dicho se pueden introducir ahora algunos elementos más que permiten completar la imagen de la soberanía y sus posibilidades. Uno de los temas más recurrentes y polémicos entre los críticos de Echeverría es su posición ante el sufragio. Echeverría afirma en *Palabras* que “la soberanía sólo reside en la razón colectiva del pueblo. El sufragio universal es absurdo” (Echeverría, 1940, p. 216). Si bien a simple vista puede observarse allí un rechazo de la noción de sufragio universal, creemos que, a la luz de lo que se ha venido considerando hasta aquí, esa expresión debería entenderse, más que como una negación radical del sufragio universal, como un juicio que nace de las críticas condiciones que, a su juicio, presenta el pueblo argentino. En esta línea encontramos que, en *Ojeada*, Echeverría recuerda las intenciones de las *Palabras* diciendo: “concebíamos una forma de institución del sufragio que, sin excluir a ninguno, utilizase a todos

¹⁰² Advirtamos que la frase de Saint-Simon que Echeverría reproduciría aquí aparece citada por Leroux en el artículo “De la Philosophie et du christianisme”, de donde puede suponerse que la extrajo nuestro autor. Allí Leroux resalta la lucidez de los principios saintsimonianos, anteriores a la división del grupo, en relación con la *Declaración de los derechos del hombre*. En el punto referido a la igualdad, Leroux advierte cómo la igualdad de derechos, proclamada por la *Convención*, a pesar de las desigualdades naturales, no da cuenta de la verdadera igualdad social, razón por la cual prefiere resaltar la fórmula saintsimoniana: “A chacun suivant sa capacité, a chaque capacité suivant ses œuvres” (Leroux, 1994, p. 191). Tal como se mencionó en el capítulo 1 y se verá en el siguiente, la noción de “capacidad” es utilizada con sentido diverso y hasta contrario al que le dan los eclécticos.

con arreglo a sus capacidades para sufragar” (1940, p. 97). Del mismo modo pueden recordarse las afirmaciones del *Manual* en las que Echeverría estipula la necesidad de la ciudadanía para participar de la instancia electoral y ofrece una definición del ciudadano: este es un hombre que, siendo mayor de 20 años, sabe leer y escribir. Solo el hombre instruido es el que estaría en condiciones de participar de la instancia electoral, idea que es expresada como un reclamo crítico de nuestro autor frente a algunas pretendidas formas de soberanía que el país habría instrumentado hasta el momento. Se construye una idea de ciudadano de acuerdo con el modelo de un hombre ilustrado, que está, en virtud de ello, preparado para elegir y ser elegido representante. Si se considera que esta definición se construye en un contexto particular, recordando que en este mismo texto nuestro autor describe de manera crítica a los habitantes de la campaña y a las masas de las ciudades como seres que están condenados a la ignorancia, si se considera esto, decimos, el recurso a la limitación del sufragio podría estar, en última instancia, atado a la denuncia de la desigualdad. La “libertad política”, la soberanía como “el consentimiento de la razón de todos”, tal como concibe este ideal Echeverría, debería asentarse sobre una base real de condiciones igualmente compartidas por todos los habitantes del país. Para Echeverría, no atender a esta definición y a estas condiciones, y postular sin embargo el sufragio universal, es el modo de mantener gobiernos tiránicos, es la forma de seguir privilegiando los intereses de un grupo o de un solo hombre. Dice: “la masa del pueblo ha estado y está condenada por su ignorancia, a una inferioridad de condición indigna de su rango soberano. Porque nuestros gobiernos no atendieron a proporcionarle la instrucción a que tenía derecho al igual que otros ciudadanos. Porque los hombres de luces

nunca pensaron que el modo más eficaz de servir la causa de Mayo, que es la causa de la democracia, es trabajar por la difusión y el ensanche de la instrucción popular” (1956, p. 77). Tal cosa no fue aquí producto de la ignorancia de nuestros gobiernos, sino de su oportunismo. La condena más fuerte se escucha en contra de Rosas, el artículo sobre la ley de 1835, que ya mencionamos, es más que ilustrativo. Sin embargo, la crítica a Rosas es también un fuerte cuestionamiento al curso revolucionario, al individualismo reinante entre sus ideas, al predominio de una política orientada al fortalecimiento de un grupo en el poder (Echeverría, 1940, p. 93)¹⁰³.

Esta denuncia de la falta de ciudadanos para llevar adelante la soberanía, y del aprovechamiento simbólico y político de los beneficios de ampararse en la idea de “sufragio universal”, utilizada a favor de minorías poderosas, pone de manifiesto la profundidad que alcanza el planteo de nuestro autor en el modo de comprender las estrategias de consolidación del poder en un contexto de secularización. Echeverría descubre una imagen compleja del poder y la soberanía: la noción de “soberanía”, tal como ha sido entendida hasta aquí, no parece ser la fuente de poder, sino un instrumento simbólico de legitimación de este. Echeverría no discute el término “soberanía”, discute los senti-

¹⁰³Leroux, por su parte, denuncia la manipulación en el gobierno que se consolida después de 1830. La observa en el rol que cumple Cousin y la escuela ecléctica en ese contexto. En un ejercicio similar al de Echeverría, lo hemos dicho, se manifiesta a favor de una acción política tendiente a la formación de la opinión pública. No advertir las diferencias que constituyen la sociedad, los *intereses contradictorios* que la atraviesan es sostener una imagen falaz del gobierno representativo. No habrá modo de trabajar por otorgar lugar a la voz del proletariado si esta condición no se descubre, si no se distingue la ley de lo que realmente sucede, si no se descubre el abismo que separa la ley de su realización.

dos que se le han dado y el uso práctico que se ha hecho de él. Entre ambos aspectos hay una relación intrínseca porque, tal como lo observa, si se usó de esa manera, si fue la plataforma sobre la que sostuvo una imagen del poder que podía conducir a la tiranía, ello fue porque la base filosófica, metafísica o teórica sobre la que se asentó así lo posibilitaba. En ese sentido, su insistencia en la necesidad de trabajar por la democracia, la igualdad y la libertad, va atada a su interés de redefinir el concepto.

En esta redefinición el grupo de jóvenes ilustrados adquiere un rol protagónico. Hay que hacer de un cuerpo inerte, un cuerpo con vida; del pueblo, un pueblo ciudadano¹⁰⁴; de la democracia, una realidad y la tarea asumida por los jóvenes ilustrados no es la de la intervención en los espacios de poder sino la del trabajo sobre las “ideas”. El pueblo no reconoce su propio poder soberano porque no está preparado para ello. La democracia, entendida como el primado de la *razón del pueblo*, está aún por alcanzarse. Todavía no se han realizado esfuerzos en esa dirección porque hasta el momento la democracia no había sido comprendida de este modo. El principio de la igualdad de clases debe arraigarse en las ideas, en las costumbres y en los sentimientos del pueblo (Echeverría, 1940, p. 208). Es un *principio*, un *dogma*, un *criterium*, lo que falta y ese es para Echeverría el de la “igualdad de clases”. Difundirlo será la tarea de la joven generación que él preside. De esta manera, los miembros de la Generación elaboran una imagen de sí

¹⁰⁴Es interesante recordar que Echeverría distingue en *Ojeada* dos acepciones del término “pueblo”: “por pueblo se entiende, socialmente hablando, la universalidad de los habitantes del país; políticamente hablando, en cambio, constituye la universalidad de los ciudadanos; porque no todo habitante es ciudadano, y la ciudadanía proviene de la institución democrática” (1940, p. 87).

según la cual ellos mismos ocupan un rol privilegiado en la construcción de la democracia, a ellos les cabe reconocer la cuestión, descubrir la paradoja que atraviesa la democracia argentina y ofrecer las herramientas para acabar con ella. A ellos, más que a ningún otro le corresponde determinar el contenido del *Dogma*¹⁰⁵.

Distanciándonos de algunas lecturas que ya mencionamos, la relación que hasta aquí fuimos viendo entre los planteos de Echeverría y los de Leroux, como exponente del humanitarismo más valorado por el rioplatense, nos ha permitido reconocer la posibilidad de articular la preocupación por la aceptación social de un *dogma*, o de un conjunto de creencias que posean el peso vinculante de la *religión*, con la búsqueda de un singular concepto de “democracia”. Sin embargo, si se liga la noción de *dogma* a la escuela saintsimoniana, sin reconocer distinciones allí, tal como hacen algunos de sus lectores, la democracia sería efectivamente un sinsentido. La noción de *dogma* en ese contexto nos remitiría inmediatamente a la caracterización saintsimoniana de las “épocas orgánicas” y, con ellas, a un modelo de organización fuertemente jerarquizado¹⁰⁶. Como hemos visto, Leroux no comparte la distinción entre “épocas críticas” y “épocas orgánicas”, y es sobre la base de esta negación que puede postular la armonía entre *dogma* y democracia. Recordándonos las condiciones de esa “modernidad política” de la que hablamos en la Introducción, la insistencia de Echeverría en la necesidad de un credo no contradice en nada la idea de democracia, sino que, incluso, es su posibilidad misma.

¹⁰⁵Resulta pertinente señalar lo que destaca Halperin: el *Dogma* aquí es “creado” (Halperin Donghi, 1951, p. 25).

¹⁰⁶Nos referimos a la lectura de Halperin Donghi, 1951, pp. 52-53.

En ese mismo sentido, no atender a la particularidad de Leroux como disidente del saintsimonismo y desconocer su inscripción en la corriente que denominamos “humanitarista” (y en las diferencias de esta con el liberalismo que le fuera contemporáneo), lleva a postular una distancia radical entre Echeverría y las posiciones críticas francesas. Así lo sugiere Alberto Palcos cuando reconoce en nuestro autor la presencia del saintsimonismo a través de Leroux, para decir inmediatamente, identificando el socialismo con Saint-Simon, que “una diferencia capital entre Saint-Simon y Echeverría finca en que el primero predica un socialismo autoritario y antidemocrático. Nuestro compatriota, al revés, erige la democracia en cifra y compendio de todas las perfecciones posibles de nuestro país” (Palcos, 1940, p. XLIX)¹⁰⁷. Pero, esta valoración del rioplatense por sobre los franceses se diluye, para Palcos, al advertir, en otro texto, la restricción echeverriana del sufragio. Palcos afirma que “choca esa actitud hoy cual fragante inconsecuencia a los principios democráticos proclamados. Pero entonces, debemos reconocerlo, estaba harto difundida en las mismas filas propiciadoras de una honda renovación política y social” (Palcos, 1960, p. 111).

Ambas afirmaciones nos permiten reconocer una lectura mediada por el prisma de un pretendido modelo objetivo liberal y por una defi-

¹⁰⁷ Aquí podemos recordar la referencia de Palcos a la distancia de Echeverría respecto del socialismo, que se explica según él a partir de algunas características asignadas a esta corriente, entre las cuales figuran el poner en manos de una elite de sabios la dirección de la sociedad, la erección de una especie de patriciado industrial, y, en suma, la negación de todo tipo de interés individual en virtud de organizaciones que se organizaran bajo la idea de sacerdocio tal como ocurre con el caso de Enfantin. Ya hemos señalado que esta caracterización del socialismo no contempla la posición de Leroux (1940, p. XLVI).

nición del concepto de “democracia” que, si bien se desarrolla dentro de ese mismo marco liberal, se pretende como poseedor de un sentido universalmente aceptado. Es desde este punto de vista que puede señalarse la “inconsecuencia” en Echeverría. Sin embargo, lo que resulta más llamativo de este tipo de lecturas es que, valiéndonos nuevamente del ejemplo de Palcos, la apelación a “las mismas filas propiciadoras...” da cuenta de un descuido respecto de las particularidades existentes al interior de esas corrientes pretendidamente renovadoras, descuido que anula la singularidad de la posición de Echeverría.

Algo similar puede observarse en el caso de Raúl Orgaz cuando, atendiendo al concepto “socialismo”, pone de manifiesto una superficial lectura de Leroux y del contexto de discusión de la época. Este concepto, dice, sería tomado de Leroux, pero con alguna limitación: “al adoptar este adjetivo Echeverría quiso decir, siguiendo a Leroux, lo contrario de ‘individualista’, pero no como el modelo, la exaltación y la omnipotencia de la sociedad” (Orgaz, 1934, p. 40).

Más allá de las particularidades y los aportes de cada una de estas lecturas podemos volver ahora sobre lo que sugeríamos en un inicio. Si bien es cierto que, junto a la presencia de formulaciones de Leroux, pueden reconocerse en la obra de Echeverría algunos aportes que provienen de otros autores –en particular se pueden mencionar a Tocqueville, Lamennais o Mazzini–, prestar especial atención a los desarrollos ligados con la obra del francés ofrece un medio para reconocer, en el horizonte mismo de las formulaciones echeverrianas, un panorama crítico respecto del lenguaje político disponible entre los intelectuales y políticos del momento. De esta manera, tal como lo hemos analizado en este capítulo, la obra de Echeverría, así leída, pone de manifiesto la necesidad de desarrollar una nueva lectura de la historia y de la Re-

volución, una definición diferente del sentido y objetivo del quehacer político, y una consideración general de la sociedad y sus hombres. Todos estos elementos, que evidencian la necesidad de ligar, en la acción política, los principios políticos modernos de 1789 con la valoración de un dogma o una creencia religiosa, dan cuenta del descubrimiento de la fragilidad del modelo político que se pretendía desarrollar desde principios de siglo y del hecho de que esa fragilidad era resultado del conjunto de ideas filosóficas sobre el que se asentaba.

Pero lo que conduce a este reclamo de reconceptualización no se trata de un desarrollo puramente especulativo. Tal como hemos analizado, son las fallas que pone de manifiesto la puesta en práctica del lenguaje revolucionario las que parecen llevar a Echeverría a buscar otras definiciones. Es justamente la poca efectividad del modelo político revolucionario para aportar soluciones en términos de independencia, lo que orienta a Echeverría en su búsqueda. Ya no tiene sentido referirse a “soberanía”, a “sufragio universal”, a “igualdad”, a “libertad”, en aquellos términos; es necesario redefinirlos. Solo una redefinición que se propague de la mano de un dogma, solo un nuevo sentido de lo político *creado* y *creído* hace pensable y factible, para Echeverría, la democracia en la Argentina y en América.

| CAPÍTULO 3 |

Juan Bautista Alberdi

Queremos nosotros una filosofía que, aceptando las doctrinas indestructibles, los antecedentes fundamentales de los sistemas pasados, aspire a poner en ella un elemento suyo (...) filosofía, en una palabra, penetrada de las necesidades sociales, morales e inteligentes de nuestro país, clara, democrática, progresiva, popular, americana, calurosa como nuestro genio, brillante como nuestro cielo, profética, inspirada, rica de esperanzas alentadoras, fértil de aspiraciones sublimes.

J. B. Alberdi

En lo que sigue nos abocamos al pensamiento que Juan Bautista Alberdi desarrolla durante sus años de juventud, transcurridos en las proximidades del Río de la Plata, intentando contextualizar sus formulaciones en el marco de aquellas posiciones y debates que examinamos en el capítulo 1. Nos ocuparemos aquí de considerar el vínculo de los desarrollos que Alberdi hiciera entre 1837 y 1842, aproximadamente, con las posiciones humanitaristas que se difundían a través de la *Revue Encyclopédique* y con las discusiones que se derivaban de estas posturas. Esta relación nos permitirá analizar la particular forma al-

berdiana de concebir la tarea política pendiente luego de la Revolución, el rol que su generación debe cumplir allí y algunos de sus juicios sobre la política del momento.

Sin duda, tal como lo explicita el mismo Alberdi y diferentes estudiosos de su obra, pueden observarse en ella marcas de diversos autores, que intentaremos reconocer cuando parezca conveniente. Nuestro autor recuerda complacido que fue él quien difundió entre la juventud de Buenos Aires las doctrinas de la *Revue Encyclopédique*, y diversas referencias entre sus contemporáneos apoyan esta afirmación (Alberdi, 1900, t. XV, p. 295). Entre ellas es contundente la que menciona Jorge Mayer al recordar la carta que Vicente Fidel López dirige a Martín García Merou, en marzo de 1890. Allí, López reclama que al referirse a las influencias que habría recibido la obra de juventud alberdiana, García Merou prescinda del principal influjo, Pierre Leroux, “cuyos escritos sobre la naturaleza social del derecho escrito publicados en la *Revue Encyclopédique* de 1832 a 1834 encontraría usted abiertamente aceptados y propagados en el Fragmento sobre el estudio del derecho [sic] y en sus ideas sobre Cousin y Jouffroy, que nunca fueron lectura de Alberdi, sino a través de la polémica de esa revista contra el eclecticismo de esos grandes maestros” (Mayer, 1963, p. 133).

Hemos delimitado nuestro estudio a las definiciones que formulara Alberdi en el período que va desde 1837 hasta 1842 entendiendo que allí puede observarse una unidad en su planteo, que comienza a presentar algunas fisuras después de su estadía en Europa y su traslado a Chile. Repasando rápidamente su biografía¹⁰⁸, recordemos que en 1824

¹⁰⁸Uno de los trabajos más completos en lo que respecta a la vida de Alberdi y a su inscripción en los sucesos del país es el libro de Mayer, J., *Alberdi y su tiempo*.

Alberdi llega a Buenos Aires desde Tucumán con el objetivo comenzar sus estudios en el Colegio de Ciencias Morales. Allí, al margen de los diferentes rumbos que fue adoptando, se conoció con quienes serían sus compañeros de vida y de doctrina en los años próximos, entre los que se destacan Miguel Cané y Juan María Gutiérrez. En Buenos Aires su vida transcurre dedicada en parte al estudio, en parte a las reuniones sociales, en parte a la labor política y de publicista¹⁰⁹ hasta 1838, año en que su cada vez más enérgica oposición a la política rosista lo obliga a emigrar hacia Montevideo. Allí, con la colaboración incondicional de Miguel Cané, continúa con la labor periodística dirigida en su mayoría a la crítica lacerante en contra el “dictador” porteño Juan Manuel de Rosas. Al cabo de tres años, Alberdi, desilusionado con el rumbo que tomaba la política uruguaya en la lucha contra Rosas, parte, junto con Gutiérrez, rumbo a Europa. A su regreso, en 1844, Alberdi no arribará a Montevideo sino a Chile, que por aquellos años se había convertido en el refugio más seguro de los exiliados de las provincias del interior argentino (Myers, 1998, p. 406)¹¹⁰. Alberdi comenzará entonces a mostrar rasgos novedosos en sus planteos, que con idas y vueltas terminarán por plasmarse en su obra de mayor trascendencia: *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*.

¹⁰⁹De la biografía intelectual de nuestro autor durante los años transcurridos en Buenos Aires, resulta interesante resaltar, para nuestro estudio, la participación protagónica en el Salón Literario, el espacio fundante del grupo del ‘37, y en la Asociación Joven Argentina, asociación secreta nacida con el cierre obligado de las reuniones de dicho Salón.

¹¹⁰Jorge Myers afirma allí que en Chile (Valparaíso, Santiago) se encontraba “una nutrida comunidad argentina, integrada por antiguos próceres de la Independencia (...) emigrados políticos de todas las provincias argentinas (...) y emigrados ‘económicos’” (Myers, 1998, p. 406).

No nos interesa afirmar ni cuestionar aquí la continuidad en el pensamiento de Alberdi desde su regreso de Europa hasta la primera publicación de las *Bases* (1852). Solo atendemos a lo que, según afirma Alejandro Herrero, es una manifiesta diferencia entre los escritos montevidianos y los chilenos, que abona nuestra opción de limitar cronológicamente el presente estudio. En los escritos de Chile se observa, según Herrero, un importante giro en cuanto a las autoridades filosóficas que reconoce Alberdi y por tanto a las influencias y tendencias que tienen lugar en sus escritos. No serán más el socialismo utópico y Leroux los que encabecen la lista de referentes sino las figuras de Chevalier y Rossi; Leroux quedará con esto relegado a un segundo plano (Herrero, 2004, pp. 13, 14)¹¹¹.

El pensamiento de Alberdi que nos interesa estudiar en lo que sigue fue divulgado fundamentalmente, siguiendo el ejemplo de los publicistas franceses, a través de la prensa porteña los primeros años, y de la montevidiana durante el exilio uruguayo. Son los periódicos *La Moda*, *El Iniciador* y *El Nacional* los que reúnen la mayor parte de la produc-

¹¹¹Myers, en el texto ya citado, marca también un quiebre en el pensamiento de la Generación en 1842/44: “las posiciones imperantes en ese país [Chile] promoverán un desplazamiento hacia posiciones menos *extremas* que las del lustro anterior” (Myers, 1998, p. 394, destacado nuestro). Al llamar “*extremas*” a las posiciones anteriores del mismo grupo, Myers hace referencia a la concentración de todos los esfuerzos en derrocar a Rosas. En este sentido, sería interesante analizar cómo se realizó este giro y a qué se debió, pero esto escapa al objeto de la presente investigación. Preferimos por el momento aceptar estas afirmaciones. Advirtamos, sin embargo, que existen lecturas que se pronuncian en un sentido diferente al respecto, entre ellas se destaca la de Jorge Mayer que insiste en la posibilidad de reconocer en los escritos alberdianos de juventud anticipaciones a las formulaciones maduras como las de las *Bases*. Sobre esta cuestión y las diversas posiciones es importante destacar la investigación de Elías Palti que repasa las diversas lecturas del tránsito ideológico, así como los riesgos hermenéuticos de las clasificaciones que, a veces, surgen de allí (Palti, 2009, pp. 31-32).

ción de Alberdi durante esos años. Asimismo, el *Fragmento preliminar al estudio del derecho* publicado en 1837 es el único intento del joven Alberdi de sistematizar su pensamiento filosófico. La labor intelectual de Alberdi durante estos años se articula y complementa con la de sus compañeros del Salón Literario (1837) y, un año después, de la Asociación Joven Argentina, que luego será rebautizada como Asociación de Mayo. En ese sentido, las consideraciones del capítulo anterior sobre el planteo de Echeverría resultan centrales para comprender a Alberdi. En las *Palabras Simbólicas*, tal como suele reconocerse, se encuentra contenida la filosofía del *Fragmento*. “Si el *Dogma* de 1838 [se refiere a las *Palabras*] tiene una filosofía es la filosofía del *Fragmento* de 1836 [sic]”, dice Bernardo Canal Feijóo. Pero hay que señalar de manera preliminar que la presencia de Leroux y de algunos otros autores que pueden inscribirse en el humanitarismo es, en la obra de Echeverría, bastante más evidente que en la de Alberdi, tal como lo mostró Raúl Orgaz reconociendo las recurrentes glosas. En el caso de Alberdi, la mezcla de las diversas corrientes francesas es más frecuente y a menudo disimula lo que es evidente en su compañero. Ahora bien, aunque en términos generales podríamos decir que Alberdi se asienta sobre el suelo compartido por el eclecticismo y el humanitarismo, porque cita o remite al lector a autores de ambas líneas teórico-políticas, veremos aquí, sin embargo, el modo en que advierte algunas de las diferencias más profundas entre estas y se posiciona en ese debate.

Definiciones teóricas

Una de las principales cuestiones tratadas por Alberdi, a partir de la cual puede divisarse el cruce entre diversos motivos filosóficos es, precisamente, la de la filosofía misma. Al definir la filosofía recurre

a diversas herramientas teóricas que dejan traslucir la convivencia de múltiples aportes de la filosofía francesa contemporánea, pero, junto con esto, el rol que cada uno de ellos ocupa en esa definición. “Ideas para presidir la confección del curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades”, publicado en Montevideo en 1842, constituye una interesante fuente para ingresar al tema. Allí Alberdi reconoce la dificultad de definir la filosofía y la necesidad de examinar la insustituible variedad de sistemas filosóficos contra toda pretensión de referirse a una “filosofía universal”. Dice: “no hay una filosofía en este siglo; no hay sino sistemas de filosofía: esto es, tentativas más o menos parciales de una filosofía definitiva (...). Hay filósofos pero no filosofía; sistemas pero no ciencia. Si fuese preciso determinar el carácter más general de la filosofía en este siglo diríamos que ese carácter consiste en una situación negativa. La filosofía del día es la negación de una filosofía completa existente, no de una filosofía completa posible” (Alberdi, 1900, t. XV, pp. 605-606). Se trata de una visión que fácilmente podemos ligar al planteo ecléctico según el cual la filosofía no es sino, y en última instancia, la historia de la filosofía. La invocación permanente a Theodor Jouffroy y Victor Cousin, presente en ese texto y en los otros en los que tematiza la cuestión de la filosofía, la crítica al sensualismo y el rechazo de una filosofía sistemática, son todos elementos que sugieren alguna cercanía de nuestro autor con esas posiciones.

La crítica al sensualismo y, a través de este, a la filosofía “egoísta” que pertenece al siglo XVIII, es quizás el motivo más reiterado a partir del cual se valoriza a los “eclécticos”. Sin duda, los artículos publicados en *El Nacional* de Montevideo en ocasión de un debate con el profesor de filosofía Salvador Ruano son un ejemplo de esto. Allí Alberdi opina que “la filosofía del señor Tracy, como la de Helvecio,

Locke, Condillac, etc., etc., ha producido ya cuanto se le podía exigir” (1900, t. XIII, p. 116), y agrega, en otro artículo escrito en el mismo contexto, que no se trata solo de una filosofía caduca sino también de un pensamiento nocivo: “se encuentra entre las primeras causas de las prostitución general de las costumbres francesas y europeas, en el siglo precedente, la moral egoísta de Helvecio y la filosofía materialista de algunos filósofos”. Frente a dichas posiciones parece tomar partido diciendo: “por eso es que después de la restauración del orden constitucional en Francia, se ha tenido buen cuidado de neutralizar la acción funesta del sensualismo del siglo XVIII, por el espiritualismo escocés y alemán que Royer-Collard, Cousin, Jouffroy importaron sucesivamente en Francia” (Alberdi, 1900, t. XIII, p. 127).

Tal como lo hemos dicho, el eclecticismo es en ese momento la doctrina oficial en Francia y su dominio parece extenderse más allá de los límites nacionales. Es sin duda ese el contexto dentro del cual Alberdi intenta definir la filosofía y, en el marco de lo que viene siendo la filosofía en América y la utilidad política que ha tenido, la recurrencia a los eclécticos parece obligada. Así lo manifiesta una y otra vez, por ejemplo, en *Fragmento*, al considerar la figura de Rosas, su sentido en la historia de la independencia y constitución del pueblo argentino, y al proponer alguna especificidad para la filosofía que se desarrolla en ese marco. Rosas no representaría sino una etapa obligada de la historia: “es normal, y basta: es porque es y porque no puede no ser” (Alberdi, 1998, p. 37). Sin embargo, también parece necesario pensar en su superación, y allí la filosofía tiene mucho que hacer. Rosas representa el estado general de desarrollo intelectual de la sociedad en su conjunto, Rosas se mueve a través de una “razón espontánea”, dice invocando a Jouffroy y recordando aquel modelo de espontaneidad

que era para el francés el móvil más común de la vida y transformación de las sociedades¹¹². Jouffroy se refería a un “desarrollo natural” de la sociedad, “en la que la inteligencia generalizada marcha siempre espontáneamente” (Jouffroy, 1886, p. 43), pero que tarde o temprano es interrumpido gracias al uso reflexivo de la inteligencia que permite dirigir y aproximar su andar hacia la búsqueda de las verdades. La etapa en la que prima la espontaneidad es, para Jouffroy y su maestro Cousin, necesaria y previa al desarrollo de la inteligencia, desarrollo que puede producir grandes cambios pero que requiere de algunos espíritus especiales o, mejor, filosóficos. Así lo que decía Cousin en su *Curso* del '28: “La filosofía, como filosofía (...) [es] una necesidad real y especial de la inteligencia, un resultado necesario que no viene ni depende del genio de tal o cual hombre, sino del genio mismo de la humanidad, del desarrollo progresivo de las facultades de que está dotado” (1947, p. 26)¹¹³.

Del mismo modo que en los eclécticos, la filosofía, para Alberdi, cuenta una historia, la de la necesidad de la historia y de sus etapas, y viene a coronar el relato. “La filosofía, la reflexión libre y neutral aplicada al examen de nuestro orden de cosas” es la herramienta privilegiada para la lectura histórica, es aquella que hace posible, dice, refiriéndose a su propia lectura del hecho rosista, “la inspección seve-

¹¹²Al juicio de Alberdi sobre Rosas regresaremos más adelante.

¹¹³Si bien esta idea de “progreso” nos permite pensar que las “capacidades” no son naturales o esenciales y su desarrollo es histórico, veremos más adelante que una de las críticas al eclecticismo tiene que ver con la sobrevaloración de la razón y con una visión de la historia que permitiría afirmar que ese progreso, al detenerse, anula la potencialidad de desarrollo racional en una parte de la humanidad. En ese sentido, una determinada antropología y una filosofía de la historia servirían para explicar y justificar el dominio de unos pocos. Volveremos a esto más adelante.

ra de nuestra historia próxima” (Alberdi, 1998, p. 29). El filósofo, para Alberdi, al igual que para Cousin, pasa a ocupar el lugar del historiador en la medida en que la filosofía es susceptible de ser considerada historia, esto es, de tener movimiento, sufrir transformaciones o cambios, porque es un fenómeno humano y, en consecuencia, está supeditada a la inteligencia. Para los eclécticos, fuertemente influenciados por una lectura de la psicología escocesa y de la filosofía hegeliana, son las ideas las que mueven la historia, es el espíritu el componente específico del hombre que se traduce como espontaneidad y voluntad, ambos elementos exclusivos para explicar el cambio histórico¹¹⁴. Con lo cual el estudio de la historia requiere, en última instancia, de la historia de las ideas o, mejor, de la historia de la filosofía.

Así puede leerse el cruce que propone Alberdi entre un estudio que para él puede condensarse nombrándolo como “filosófico” y un objeto que es histórico. Ir más allá del fenómeno y reconocer el fondo de la cuestión, las ideas que hacen posible los hechos, y por lo tanto los explican. De esta manera se expresa en los pasajes que citamos de *Fragmento*: “tal es pues nuestra misión presente: el estudio y el desarrollo pacífico del espíritu americano” (Alberdi, 1998, p. 28); a través de ese estudio se busca un modo de comprender el fenómeno del rosismo: “hemos pedido pues a la filosofía una explicación del vigor gigantesco del poder actual” (Alberdi, 1998, p. 30). Y la respuesta encon-

¹¹⁴Tal como dijimos en el capítulo 1, el cambio es explicado con el modelo de las ciencias naturales, como un cambio necesario y causalmente determinado, solo que aquí la causa no es física sino ideal. Sobre la cuestión referida a la diferencia específica del hombre respecto de los otros seres vivos y sobre el sentido y el valor de la “espontaneidad” y de la “voluntad” (o “reflexión”) entre los eclécticos es muy representativo el artículo de Jouffroy, 1886, pp. 36-58.

trada detrás de las diversas formas que adopta ese poder lo autoriza a diseñar un curso de acción.

“Es ya tiempo de que la filosofía mueva sus labios”, es ya tiempo de que, valiéndose de su capacidad reflexiva, se vuelva sobre la sociedad y reconozca en esta la causa del poder que gobierna: “su carácter altamente representativo”; es ya tiempo de que, sirviéndose del poder que ella misma parece adjudicarse gracias a esa capacidad, sea portavoz del “remedio verdadero: la creación de una fe común de civilización” (Alberdi, 1998, pp. 29, 30, 32). Se trata de la misma potencialidad de la filosofía que observaban los eclécticos. Son las ideas las que mueven el mundo, detrás de cada movimiento hay alguna idea. Para reconocerla debemos atender a la superficie de dicho movimiento, pero dicha superficie no podría existir sin el fondo que la motoriza.

Pero no son solo los fenómenos naturales aquellos que responden a este motor de la historia. El desarrollo inteligente es también la causa de la marcha de las masas. Así lo presenta Jouffroy en el famoso artículo “Comment les dogmes finissent” (“Cómo terminan los dogmas”), en el que distingue al “pueblo dormido” que yace en el lecho de las antiguas creencias, de los “profetas”, portadores de la nueva verdad que habrá de instalarse luego de la revolución. Allí son los filósofos quienes revelan la novedad, una novedad que se impone por la “fuerza de las cosas”, por la naturaleza, la providencia, que resulta de la marcha obligada de la inteligencia. Las masas, en cambio, constituyen ese suelo que se distingue de la naturaleza por su espontaneidad. Según Jouffroy, la acción de los filósofos sobre las masas es de *aceleración*. Ellas habrían llegado al mismo resultado sin la intervención de los filósofos pero con mucha demora. En este sentido se expresa Alberdi, en el marco del debate con Ruano, cuando afirma que “la fi-

los filosofía tiene su imperio: los destinos de las naciones. En este concepto los gobiernos, que velan por los progresos y los adelantos de sus pueblos, no deben ser jamás indiferentes a la ciencia que, señalando sus destinos a los hombres y a los pueblos, e impeliéndoles con el poder de su autoridad irresistible, constituye la porción más considerable del poder público. La filosofía, digámoslo así, constituye un quinto poder constitucional” (Alberdi, 1900, t. XIII, p. 126).

Partiendo del paralelismo que hemos desarrollado hasta aquí entre las formulaciones alberdianas y la posición del eclecticismo, podemos reconocer entre las ideas del tucumano lo que Pierre Rosanvallon encontraba en el universo teórico liberal desde fines del Imperio: la ciencia como garantía del orden social (Rosanvallon, 1985, p. 25)¹¹⁵. La necesidad de terminar la Revolución y construir un gobierno representativo y estable, necesidad en virtud de la cual se diseña la distinción de Jouffroy entre “épocas críticas” y “épocas orgánicas” o “fundadoras” –distinción utilizada recurrentemente por Alberdi–, encuentra en la filosofía de la Universidad francesa su principal herramienta. Según Rosanvallon, los doctrinarios o eclécticos ensayan una respuesta contundente a la cuestión de la igualdad social haciendo frente a los principios rousseauianos del siglo anterior. Ya no se trata aquí de “voluntad general”, sino de “necesidades generales”, solo susceptibles de ser descubiertas por algunas inteligencias. Lo que preocupa, podríamos decir, no es garantizar la canalización política de un poder colectivo, sino la satisfacción técnica de ciertas necesi-

¹¹⁵Tal como se vio en el capítulo 1, Wollin sostiene una caracterización similar en lo que hace al desplazamiento de los aspectos políticos, aunque sin detenerse en el rol que ocupaba entonces la filosofía.

dades, presentes en un determinado cuerpo¹¹⁶, que son recogidas y atendidas por un grupo de “expertos”. El establecimiento del poder, la participación en el contrato no es lo que hace a la sociedad. Esta preexiste a la constitución de un poder que, por ello mismo, se postula como reflejo, a la vez que garantía, del orden social. Las instituciones, las leyes, no harían nada nuevo, solo evidenciarían las características de la estructura social y responderían a sus necesidades. Sin renegar de la igualdad como objetivo deseado para la sociedad, la organización reinante deja traslucir, no obstante, importantes contrastes con ese principio. Entre estos emerge la clase media como depositaria de la “inteligencia de las necesidades generales”, inteligencia que estaría en la base de todo gobierno legítimo. De modo tal que esa falta de igualdad es condición de posibilidad del nuevo orden y la nueva sociedad (Rosanvallon, 1985, pp. 48-51).

En este modelo francés, el conocimiento, protagonizado por la filosofía, tiende a ser la herramienta de legitimación de un orden social. Tal como lo planteamos en el primer capítulo, la necesidad de articular el principio de la igualdad civil con los reparos necesarios para contener la amenaza del desorden encuentra su más valioso instrumento en el postulado de la inteligencia o de la “capacidad”. La base de la soberanía se reconoce en una “razón general”, ni voluntad, ni intereses individuales (Rosanvallon, 1985, p. 91). La “capacidad” que garantiza el orden social, sin ser privativa de ningún grupo, requiere

¹¹⁶Rosanvallon destaca aquí la utilización de un término, por parte de los doctrinarios, que permite dar cuenta del nuevo tipo de relación que se establece entre la sociedad y el gobierno. Ellos, y en particular Guizot, se refieren a las “masas”, haciendo emerger un “nuevo modo de producción y existencia de las identidades colectivas”, que reclama y posibilita el diseño de un nuevo arte de gobierno (Rosanvallon, 1985, pp. 39-41).

la distinción y el reconocimiento de los “capaces”. La sociedad civil se distingue de la sociedad política (Rosanvallon, 1985, p. 99), que está constituida por un grupo particular en cuyo interior es posible reconocer a los profetas, “los intérpretes, los protectores, los elegidos” (Rosanvallon, 1985, p. 173). Y advierte Rosanvallon: tal como lo entienden los doctrinarios, los filósofos no están aislados del pueblo, son la expresión científica de la conciencia del pueblo, explican sus impresiones y clarifican sus sentimientos, son los organizadores artificiales y temporarios de la sociedad, destinados a paliar un déficit transitorio del sistema social y político (1985, p. 171).

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

En el desarrollo de la historia que, más allá de su realización efectiva y particular en los Estados nacionales, se piensa como desarrollo de la civilización, las clases medias aparecen, dice Rosanvallon como “un agente social central. En ellas y por ellas se realiza, en efecto, plenamente el movimiento de la historia en su pura objetividad” (1985, p. 193). La filosofía que acompaña este proceso está preocupada por la unidad, intenta ligar lo que la modernidad dispersó y para ello se vale de una determinada concepción de la historia. En ella radica la unidad y desde ella se juzga y justifica la necesidad del orden político. La civilización, decíamos, es el objetivo último, pero la civilización se realiza de la mano de la clase *capacitada*, de la clase capaz de acceder a la *razón general*.

En ese marco, los eclécticos pueden referirse al tópico hegeliano del “fin de la historia”, un fin que cada vez estaría más próximo al ser

los hombres cada vez más propensos al ejercicio reflexivo, ejercicio en que se cifra, precisamente, la realización de lo humano. Sin embargo, la idea de “progreso” que maneja Cousin, y junto a él su escuela, requiere ser revisada con algún cuidado. En primer lugar, ya lo hemos dicho, responde a un plan providencial que se articula, en su realización, con el grado de desarrollo de las capacidades de los hombres. En ese sentido, dicho plan está íntimamente ligado al ejercicio filosófico y, puesto que su realización es una realización histórica efectiva, reconoce en los filósofos a sus guías. Toda revolución, dice Jouffroy usando el sustantivo más recurrente a la hora de hablar de los cambios históricos, para que sea “social”, debe antes ser “individual”, y solo después de ser individual y social, puede ser una revolución de la humanidad¹¹⁷. Una “revolución individual” se produce en un individuo, pero no como resultado de una iniciativa azarosa o contingente, sino como producto de la “fuerza de las cosas” que ya mencionamos antes. Y, en este sentido, es decisivo el rol adjudicado al filósofo en la dirección de la sociedad. Solo en algunos, dice Jouffroy, la fuerza de la inteligencia se concentra, volviéndola lúcida y capaz de encontrar las verdades. La inteligencia humana no produce grandes efectos sino en unos pocos: los que “en lugar de esperar la verdad la persiguen, en lugar de encontrarla la buscan. Éstos son los filósofos” (Jouffroy, 1886, p. 45).

Esta es la primera cuestión en la que nos interesaba reparar luego del recorrido que hemos hecho hasta aquí, por tratarse de un tema que afecta nuestra lectura de Alberdi y de los jóvenes de su genera-

¹¹⁷Esto nos recuerda la distinción de Echeverría entre “revoluciones individuales” y “revoluciones nacionales”, que mencionamos en el capítulo anterior. Solo que Echeverría las valora de manera contraria.

ción. El eclecticismo, como “filosofía oficial” de la monarquía de Julio, procesa la separación de lo político respecto de lo teológico gracias al postulado espiritualista. Cousin acude, en contra del sensualismo, a una definición de hombre y a un método filosófico referido a su conocimiento y realización que garantiza el poder de los filósofos. “Es necesario, de este modo, pensar la profesión del filósofo en un mundo en donde la jerarquía de las capacidades debe sustituir a aquella de los privilegios, en donde la legitimidad, según la carta constitucional, se reconcilia con la libertad” (Douailler et al, 1988, p. 125). Con extrema precaución, Cousin afirma: “siempre habrá masas en la especie humana; no debemos aplicarnos a descomponerlas y disolverlas por anticipado. La filosofía se da en las masas bajo la forma ingenua, profunda, admirable de la religión y del culto. El cristianismo es la filosofía del pueblo. Quien os dirige la palabra ha salido del pueblo y del cristianismo y espero que siempre lo reconoceréis en mi profundo, en mi tierno respeto por cuanto al pueblo y al cristianismo se refiere. La filosofía es paciente: sabe cómo han sucedido las cosas en las generaciones pasadas y está llena de confianza en el porvenir. Feliz de ver las masas, el pueblo, es decir, casi todo el género humano en brazos del cristianismo, se contenta con tenderle suavemente las manos, ayudándole a elevarse más” (Vermeren, 1995, p. 51).

Algo muy similar puede encontrarse en el artículo de Jouffroy que ya mencionamos, “Comment les dogmes finissent”. Este artículo, escrito en 1823 y publicado en *Le Globe* dos años más tarde, es una especie de explicación genealógica de la vida de los dogmas y la fe que los sostiene para, finalmente, dar cuenta, con un juego semántico, de la muerte del cristianismo en manos de la filosofía. El autor marca allí el recorrido desde la vivacidad de una creencia recién constituida hasta su

reemplazo. El tránsito de una creencia a otra se da a través de la costumbre, que deteriora la vivacidad inicial, de la corrupción de las creencias y del nacimiento del “espíritu de examen” o del espíritu crítico, que acarrea un profundo ambiente de escepticismo. Todos elementos que contribuyen a la conformación de una “fe nueva”, que llega conducida por “apóstoles predestinados” en cuyas manos yace “la salud del mundo”. Se trata, dice Jouffroy, de una doctrina nueva “a la que todas las inteligencias aspiran sin saberlo, en nombre de la que todos los brazos se armarán si es necesario, que reemplaza en la creencia el vacío dejado por el antiguo régimen y termina el interregno legítimo de la fuerza. Tal es la obra santa a la que ellos (los hombres de una nueva generación nacida en el escepticismo) se deben en silencio”. Y agrega más adelante: “entonces comienza el imperio legítimo de la verdad y hay entre ella y nuestra naturaleza una simpatía tan poderosa que su venida excita en las almas un amor y un entusiasmo inexplicables. El que la ha recibido ha cambiado. Ya no es más un hombre, ya no es más un filósofo, es un profeta (...), él es la verdad personificada, sus acciones la dicen, su voz la impone (...), él es el apóstol, y será, de ser posible, el mártir de la nueva fe” (Jouffroy, 1886, pp. 15, 18).

El fin de la historia está determinado, se trata del imperio de la verdad, del reino de la filosofía como “nueva fe”. Cousin, por su parte, explicita sus diferencias con algunas posiciones reacias a tal cierre de la historia. En una de sus últimas lecciones del *Curso de filosofía* de 1828, se pronuncia en contra de la “doctrina de la perfectibilidad indefinida”. El progreso tiene un fin, tiene un destino que coincide con el de la naturaleza humana. Bajo el riesgo de contradecir sus afirmaciones previas, Cousin prefiere ser contundente contra su adversario. El hombre es finito, se anima a decir. El hombre se perfecciona pero de acuerdo con

un fin definible, de acuerdo con las leyes naturales y, por lo tanto “no es infinito, sino finito, el desarrollo de su inteligencia es mensurable por el desarrollo mismo de esta inteligencia y por su alcance (...). El fin de la historia y de la humanidad no es otra cosa que el movimiento del pensamiento, el cual aspira necesariamente a conocerse completamente”. Hay un círculo de la historia, aquel que se cumple de acuerdo con la vida del hombre, su nacimiento y su muerte, diga lo que diga Condorcet, insiste, “este círculo está dado” (Cousin, 1947, pp. 142, 143).

Y es en esto en lo que Rosanvallon parece reparar al descubrir en el corazón mismo del planteo ecléctico una contradicción que le permite discutir el liberalismo de los doctrinarios. En las diversas consideraciones de Guizot respecto de la instrucción, se cuestiona como nociva aquella “instrucción que transgrede la distribución naturalmente desigual de las facultades entre los hombres” (Rosanvallon, 1985, p. 247). La burguesía terminará siendo el agente insustituible de la civilización y la filosofía su principal herramienta, “la teoría doctrinaria de las elites y de las capacidades termina por descansar sobre ese punto a partir del cual se degrada en una celebración del orden social existente, en una apología, apenas disfrazada, de la resignación social” (Rosanvallon, 1985, p. 249).

Con lo visto hasta aquí no resulta difícil inscribir la definición de filosofía que postula Alberdi, en sus escritos de juventud, en el marco del eclecticismo. Pero esa filiación tiene un límite, que se hace evidente a la luz de lo que se conoció como el debate en torno a la “filosofía oficial”. Ese debate se suscitó desde los primeros años de la monarquía de Julio y del reinado de Victor Cousin en el ámbito filosófico de la Universidad, y permite distinguir algunos de los teóricos franceses que, tal como dijimos en el capítulo 1, siendo contemporáneos y ha-

biendo compartido antes del '30 los principios de esa nueva corriente que se erigía denunciando las debilidades del sensualismo, luego de la revolución toma otro rumbo. La consideración de esta discusión nos permite repositionar a nuestro autor ante aquella filosofía y ante la función político-social que se le asigna.

Una de las principales distancias que puede observarse respecto del planteo ecléctico es la permanente insistencia de nuestro autor en la necesidad de una filosofía práctica. Tanto en los escritos para la prensa montevideana que mencionamos, como en *Fragmento*, Alberdi insiste en la necesidad de ligar la filosofía con la práctica política, reconociendo la utilidad que tiene para esta y rechazando de esta forma una filosofía exclusivamente especulativa. Así lo expresa en “Ideas para presidir un curso de filosofía”: “la discusión de nuestros estudios será más que en el sentido de la filosofía especulativa, de la filosofía en sí; en el de la filosofía de aplicación, de la filosofía positiva y real, de la filosofía aplicada a los intereses sociales, políticos, religiosos y morales de estos países” (Alberdi, 1900, t. XV, p. 610). En esa misma línea deberá considerarse la idea de una filosofía “localizada” e, incluso, “nacional”: “la filosofía se localiza por sus aplicaciones especiales a las necesidades propias de cada país y de cada momento. La filosofía se localiza por el carácter instantáneo y local de los problemas que importan especialmente a una nación, a los cuales presta la forma de sus soluciones. Así la filosofía de una nación proporciona la serie de soluciones que se han dado a los problemas que interesan a sus destinos generales; o bien la razón general de nuestros progresos y mejoras, la razón de nuestra civilización” (Alberdi, 1900, t. XV, p. 616). Y a pesar de recordar aquí explícitamente a Guizot, al afirmar que la civilización es el desarrollo de nuestra naturaleza o el cumplimiento

de nuestro fin, la atención de la filosofía se posa en la particularidad, hablando de *nuestra* civilización y de *nuestra* filosofía y reconociendo allí una necesidad histórica.

Del mismo modo lo había planteado Alberdi unos años antes en su discusión con Ruano y en su crítica al sensualismo. Si la filosofía divulgada por aquel profesor era nociva para la juventud, la razón de ello radicaba antes que nada en su “excentricismo”, en su falta de atención a “las necesidades de la época, y, sobre todo, de lo que es necesario a la juventud de la república” (Alberdi, 1900, v. XIII, p. 116). Y, en contra de esta, Alberdi es contundente: la filosofía debe adecuarse a las necesidades de nuestra época, necesidades que se concentran principalmente en la definición de una base para la asociación, de un modelo de sociedad. El problema práctico por excelencia, la necesidad fundamental, es la organización social, ese constituye el objeto privilegiado del estudio filosófico, con lo cual Alberdi se aleja del talante “especulativo” de los doctrinarios.

Los nombres de Cousin y de Jouffroy, aquellos a los que nos hemos limitado aquí para referirnos al eclecticismo, aparecen con cierta recurrencia en los escritos de nuestro autor, sin embargo, en general aparecen acompañado de otros nombres, más precisamente de los de Lerminier y Leroux, aquellos que pueden considerarse algunos de los principales críticos de la filosofía de la Universidad. Volveremos sobre la superposición ideológica que puede observarse en dichas referencias, pero por el momento reconozcamos cómo entran en escena estas nuevas figuras. Si bien es cierto que los eclécticos –Cousin en particular pero también sus discípulos– pueden referirse a la capacidad productiva de las ideas filosóficas respecto de la historia, en ninguna medida supeditan la reflexión a las necesidades concretas y, en

este sentido, la filosofía puede ser herramienta de gobierno porque atiende a la razón general pero nunca porque atienda a las condiciones particulares. Lo propio de la filosofía en aquel esquema es superar el plano fenoménico, histórico, concreto, aunque ello solo sea como herramienta de su manipulación. La filosofía no nace en lo concreto, aunque deba volverse sobre esto para reconocer o, mejor, determinar allí, lo general. El filósofo era ese profeta que sobrevolaba su tiempo pero sin estar inmerso en él.

Una de las principales críticas a esta visión de la filosofía, dijimos, proviene de Lerminier y se desarrolla, entre otros textos, en su *Filosofía del derecho* y en las “Lettres philosophiques adressées a un berlinois” (“Cartas filosóficas dirigidas a un berlinés”), publicadas en la *Revue des deux mondes* durante 1832. Textos cuya lectura es explícitamente recomendada por Alberdi¹¹⁸. En el prefacio a la primera edición de la *Filosofía del derecho* Lerminier reclama “una filosofía nueva y nacional que parte del seno de la sociedad francesa, de sus necesidades y que a la vez metafísica, social y práctica nos conduce hacia el futuro” (Lerminier, 1835, p. 7),¹¹⁹ y tal reclamo se constituye como la principal

¹¹⁸Entre las citas o referencias alberdianas de Lerminier cabe destacar dos de ellas: aquella que se encuentra apenas comenzado el “Prefacio” de *Fragmento*, en la que se refiere a la *Introducción general a la historia del derecho*, de 1829, y la que aparece en el “Apéndice” cuando, criticando duramente al eclecticismo, menciona las “Cartas Berlínas” y sugiere su lectura (Alberdi, 1998, pp. 11 y 169). Respecto del pensamiento de Lerminier es interesante revisar el trabajo de Herrero, 1999, por tratarse de un estudio en el que la lectura del francés se realiza sobre la base de la preocupación del autor por los pensadores argentinos y en particular por Alberdi.

¹¹⁹Si bien Alberdi manifiesta trabajar con la *Introduction général á l'histoire du droit*, no hemos podido acceder a ese material, razón por la cual nos limitamos a trabajar aquí con la *Filosofía del derecho*, texto con el que, según Herrero, Lerminier intenta completar el proyecto comenzado dos años antes con aquella *Introducción* (Herrero, 1999, p. 191).

base de la crítica contra el eclecticismo. El problema del eclecticismo es aquí, a decir verdad, doble. A la importación permanente de ideas alemanas y escocesas –importación que aleja a la filosofía del contexto en que nace y sus necesidades– se le suma la imposibilidad de desarrollar un sistema propio. Para el eclecticismo, dice Lerminier, todos los sistemas son verdaderos y falsos a la vez (1835, p. 6). Y es en este sentido que el eclecticismo de Cousin, tal como puede observarse en sus escritos y en particular en el *Curso* que mencionamos, es una filosofía que se define como historia de la filosofía, es la recopilación de los diversos sistemas filosóficos, su análisis y, finalmente, la postulación de la filosofía como afirmación ecléctica de esos diversos momentos de su desarrollo. Algo radicalmente diferente de la preocupación por el presente. Tal como lo considera Lerminier, “la historia de la filosofía no es la filosofía como el pasado no es el presente” (1835, p. 11). En última instancia, acepta el francés, la historia de la filosofía puede resultar un método preparatorio, pero queda incompleto sin la afirmación de un sistema. Esa filosofía, tal como dijimos antes, transita para Lerminier en *la senda de los muertos* (1932, p. 749).

El otro autor que mencionamos es Pierre Leroux. Como lo referimos en el capítulo 1, Leroux elabora diversos artículos sobre la cuestión, reunidos posteriormente en su *Réfutation de l'éclectisme* (*Refutación del eclecticismo*), sobre cuya base puede reconstruirse su crítica a la “filosofía oficial”¹²⁰. Con él reconocemos algunos motivos semejantes

¹²⁰Respecto de su bibliografía utilizada aquí advertimos que *Réfutation de l'éclectisme* recoge un extenso artículo de 1838 y un “apéndice” con dos artículos publicados en 1833 en la *Revue Encyclopédique*. De 1833 data también otro de los artículos en los cuales se trata la cuestión del eclecticismo con más detalle: “Sur la loi de continuité qui unit le Dix-huitième siècle au Dix-septième”, publicado también en la *Revue Encyclopédique*.

a los de Lerminier en su crítica al eclecticismo, tales como el reclamo de una filosofía ligada expresamente a las necesidades del contexto en el que se desarrolla y de una filosofía que sea capaz de postular los principios fundamentales de un sistema¹²¹. Sin embargo, el desarrollo de Leroux es bastante más complejo que el de su par y varios de los elementos que agrega a la crítica de Lerminier aparecen referidos en los desarrollos alberdianos¹²². En particular, en el caso de Leroux, la crítica a una filosofía abstracta, desatenta a las necesidades concretas de los hombres y de la sociedad es el corolario de una crítica previa dirigida contra el modelo de hombre y de historia de la humanidad postulada por el eclecticismo¹²³. En ese sentido debe leerse la crítica humanitarista a la “capacidad” ecléctica¹²⁴. Ya nos referimos al recurso ecléctico de la “capacidad” como garantía del orden social, descubriendo allí un motivo ecléctico que, a menudo, puede encontrarse en la valoración alberdiana de los intelectuales y reproducimos una cita de Cousin en la que sostiene el “desarrollo progresivo de las facultades”. Si bien es cierto que ese progreso también se encontraba entre los humanitaristas, ese desarrollo progresivo no es pensado, entre estos últimos, como búsqueda del desarrollo de la razón. Lo vimos también en la formulación de la tríada de Leroux y en su crítica a Platón. Si seguimos la

¹²¹Leroux cita, incluso, *in extenso* parte de una de las *Cartas* de Lerminier (Leroux, 1979, pp. 71 y ss.).

¹²²Los autores que han atendido al estudio de las “influencias francesas” en el pensamiento de Alberdi, en general, disputan el primado de uno u otro (Mayer, 1963, pp. 132 y ss., Orgaz, 1937).

¹²³Quien más ha insistido en esta cuestión es Miguel Abensour (Abensour, 1994).

¹²⁴Como mencionamos a propósito de Echeverría en el capítulo anterior, los humanitaristas también se refieren a las “capacidades”.

observación de Abensour respecto de las diferencias en cuanto al fundamento antropológico de las posiciones en danza, estamos obligados a reparar en esta diferencia. Aunque todos hablen de “capacidades”, el sentido no es el mismo y lo mismo pasa con el “progreso”. El “progreso”, para Leroux, no es desarrollo de la inteligencia como garantía del orden, sino desarrollo armónico de todas las facultades.

Por otra parte, al igual que Lerminier, Leroux denuncia en el eclecticismo la carencia de dogmas, de principios: “los eclécticos (...) eran los filósofos que no tenían sistema, los filósofos privados de aquello que constituye toda verdadera filosofía: saber un cierto número de dogmas ligados, encadenados y formando una teoría religiosa, moral o política, más o menos completa, es decir, en otros términos, un sistema” (1979, p. 1), y a la falta de sistema se le suma la ignorancia respecto de las necesidades de su tiempo. La filosofía actual necesariamente se inscribe para Leroux en la historia de la filosofía, en ello quizás haya un punto de confluencia con el eclecticismo. Pero se trata de una historia de la filosofía que el filósofo recoge en la experiencia y no en los libros, un pensamiento encarnado en el mundo. Ese mundo no es, para Leroux, ya lo dijimos, un espacio inerte (el mundo físico de Cousin) a la espera del sentido que le otorga el filósofo; al contrario, ese mundo es activo, animado, se modifica y se desarrolla; se trata, para el filósofo, de un mundo formado por la naturaleza y los otros hombres. La filosofía vive en y para la historia: “cada filósofo es una suerte de experiencia, cada filósofo a su turno es un trabajador y un mártir en esta ruta laboriosa que la humanidad debe cumplir” (Leroux, 1979, p. 9). Los “monumentos filosóficos”, dice Leroux, tienen vida mientras las necesidades de la humanidad lo requieran. La filosofía no concluye, en Leroux, porque la historia no concluye.

Esta imagen del filósofo como un hombre atento a las necesidades propias y de su tiempo y del carácter forzosamente “relativo” de la filosofía¹²⁵ se construye en el francés junto a una concepción de hombre completamente crítica de aquella que supone la “psicología” ecléctica. En el capítulo 1 nos referimos con detalle a dicha concepción. La obligada consideración del yo como un ser físico y sentimental, además de espiritual, le permite a Leroux pensar la filosofía anclada en un presente, con una historia y sujeta al cambio. Cuando Cousin intenta trasladar el método de los naturalistas –la observación– a los fenómenos psíquicos, supone, primero, la absoluta autonomía del yo respecto del no-yo, del hombre respecto del mundo, pero a su vez, la división del yo, según la cual su voluntad se distingue de su capacidad reflexiva o espíritu¹²⁶. En contra de ello, como hemos dicho, Leroux insiste en la consideración del hombre como cuerpo y espíritu y, a su vez, en la necesidad de reservar un lugar para la consideración del sentimiento. Conocimiento, sensación y sentimiento son todas facultades del hombre que participan de uno u otro modo en el desarrollo de la filosofía, las necesidades de la humanidad condicionan el mayor o menor uso de la razón o del sentimiento por parte los filósofos. Filosofía y espontaneidad no se excluyen como lo hacían en Cousin. La filosofía, la religión y el arte se ligan de manera intrínseca¹²⁷. La filosofía no es,

¹²⁵En este sentido, Leroux es contundente: “la filosofía o la religión es la cantidad de verdad absoluta que asimilamos bajo la forma de verdad relativa (...). El espíritu humano no percibió jamás la verdad más que con tinieblas” (Leroux, 1979, p. 35).

¹²⁶Un estudio interesante para revisar la crítica de Leroux al eclecticismo en este punto lo constituye el trabajo de Janet, 1899.

¹²⁷Además de la reivindicación de la religión que está operando aquí, Leroux insiste en su crítica al eclecticismo en el rechazo a la especialización de los saberes. La división

entonces, ignorante de las pasiones como lo era para los ecléticos. La filosofía no es la justificación del presente como producto del desarrollo necesario, fatal, de las ideas. La filosofía ha dejado de ser el instrumento de la “inmovilidad política” (Leroux, 1979, p. 342)¹²⁸.

Pero volvamos ahora al comienzo de este desarrollo. Tal como hemos dicho, esta filosofía anclada en su tiempo, esta “ciencia viva”, no reniega por su carácter relativo de la posibilidad de constituirse como “sistema”, sino todo lo contrario. Al igual que Lermnier, Leroux destina una parte importante de su crítica a la denuncia de la falta de sistema, en donde describe el “carácter escéptico” del eclecticismo. Pero el escepticismo no es más que un momento transitorio, “un momento de letargo, de torpeza y de nulidad” (Leroux, 1979, p. 20). El verdadero pensador inscribe la filosofía en un sistema general que comprende a Dios, al hombre y a la naturaleza. Allí donde no hay sistema, los filósofos aspiran a alcanzarlo, incluso sin saberlo, en un movimiento permanente. Se ligan los diversos elementos de la vida de la sociedad: la religión, la filosofía, la moral, la política, el arte, la ciencia, todo en torno a una creencia común nacida de la mirada al pasado y de la consideración del futuro. Hay épocas, confía Leroux, en

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

¹²⁸Esto que Leroux afirma en el “Apéndice”, refiriéndose a Jouffroy se extiende, sin duda, a toda la escuela.

que se desarrolla, en el seno de la humanidad, un sentimiento nuevo, un pensamiento único que liga los diversos pensamientos que se han desarrollado a lo largo de los siglos. Se ingresa en una de esas épocas porque “una idea no es sólo una idea, sino también un sentimiento, y no es solamente un sentimiento y una idea sino también una práctica” (Leroux, 1979, p. 264).

La síntesis está dada en Leroux por aquello que más lo separa de Cousin. En contra de aquella ausencia de principios que denunciaba con Lerminier, el socialista postula un principio: el progreso indefinido, y reconoce su fuente en Condorcet. Es este principio el que permite dar sentido al todo, el que está en la base de la síntesis. Se trata del permanente movimiento, de la imposibilidad de síntesis definitiva o de una verdad absoluta que detenga el movimiento de la historia. La imposibilidad del fin de la historia.

Así, el mismo supuesto por el cual reclama la necesidad de una síntesis es el que está en la base de su relativización: la idea de la historia como algo vivo, aquella que obliga al filósofo a mirar siempre al futuro, además de al pasado, la que lo mantiene alerta respecto de la no clausura de la historia. Pero el del progreso indefinido es, no podemos desconocerlo, un principio del que Leroux no ofrece pruebas. Legado de la filosofía de los siglos XVII y XVIII, el socialista se ocupa de recontextualizarlo y redefinirlo de cara a los problemas de una sociedad que debe cambiar. Pero está profundamente convencido de que “el dogma del progreso y de la perfectibilidad, hoy evidente para todos, es, en efecto de un mismo orden metafísico que los más santos misterios de las antiguas religiones y de que está ligado, por una cadena histórica no interrumpida (...), al fundamento mismo de las religiones, oculta sucesivamente bajo diferentes símbolos” (Leroux, 1979, p. 347).

De este modo, los dos elementos que aquí agregamos a la crítica que revisábamos con Lerminier, nos permiten aproximar a Alberdi con el socialista, alejándolo de la filosofía ecléctica. Nos referimos a la consideración del hombre y a la idea de progreso indefinido. Ya hemos hecho referencia al reclamo alberdiano de una filosofía que atienda a las necesidades de su tiempo y lugar, a las “necesidades sociales”, porque la filosofía es una y múltiple, “la filosofía, una en sus elementos fundamentales como la humanidad, es varia en sus aplicaciones nacionales y temporales” (Alberdi, 1900, t. XV, p. 615 y t. XIII, p. 119).

Y, en este sentido, la filosofía deja de ser una abstracción o una “indagación psicológica” para convertirse en una reflexión sobre la organización de una sociedad destruida por la Revolución, sobre “la forma y la base de la asociación que sea menester organizar en Sud-América” (Alberdi, 1900, t. XIII, p. 120)¹²⁹. En sintonía con lo que revisamos a propósito de Leroux, Alberdi reconoce su preocupación por definir a la filosofía en el marco de una inquietud general, compartida en Europa y los Estados Unidos y surgida con posterioridad a las grandes revoluciones, por establecer una *nueva asociación*. Se trata, dice, de una disposición según la cual “le ha sido indispensable a la filosofía abandonar para otra oportunidad el estudio psicológico, el estudio íntimo del hombre, la anatomía, digámoslo así, del alma humana; ha tomado el hombre en su unidad espíritu-cuerpo, ha respetado su unidad misteriosa y concreta y le ha puesto, así como se ofrece a nuestros ojos, sobre la escena de la vida social, sobre el teatro del mundo político, (...) en presencia de todas las necesidades de su naturaleza

¹²⁹ Advertimos que Alberdi no utiliza cualquier palabra, sino “sociedad”, aquel término tan caro a Leroux.

humana y social, para conocer el sistema de sus relaciones obligatorias y libres, sobre la cual, la obra de la felicidad terrestre quiere ser edificada” (Alberdi, 1900, t. XIII, p. 122). Esa filosofía ya no se ocupa exclusivamente de la reflexión psicológica, aunque la supone. Alberdi discute con el eclecticismo, cuya principal preocupación filosófica es abstracta, pero denunciando allí mismo una concepción de hombre, para postular su opuesta. La filosofía parte de una definición de hombre y por ello mismo le preocupa la “felicidad terrestre”.

Ahora bien, así como puede observarse en este punto una diferencia con los ecléticos, también Alberdi marca su distancia con el “héroe del pensamiento moderno”, Lermínier, para quien la virtud depende de la inteligencia, postulando que es preciso completar con las costumbres la obra de esa inteligencia (Alberdi, 1998, p. 186). En su desarrollo sobre este punto menciona a Benoiste y la *Revue Encyclopédique*, dirigida por Leroux y Carnot, dando con ello cuenta de un campo de lecturas bastante particular, sobre todo si recordamos que la *Revue Encyclopédique* constituye por aquellos años uno de los órganos mejor constituidos en el debate teórico y político con los ecléticos y la monarquía de Julio. Esa distancia con la posición de Lermínier, el teórico que es su guía en otras cuestiones, muestra el alcance de la crítica de Alberdi a la sobrevaloración del aspecto espiritual del hombre, resabio del eclecticismo.

El “Apéndice” de *Fragmento* resulta representativo de lo que afirmamos. En la nota 5 Alberdi asevera que la filosofía “no es la ideología de Condillac, ni la psicología experimental de Reid o Stewart” (1998, p. 188) (los dos escoceses más leídos por los ecléticos). La filosofía, dice, recomendando nuevamente la lectura de la *Revista en-*

*ciclopédica*¹³⁰ no ha existido en Francia desde la Revolución, sino hasta el año 30 –año en que, como se dijo en el capítulo 1, inicia la fractura entre los doctrinarios y aquellos que serían sus críticos. En 1830, la filosofía ha comenzado a ocuparse del progreso pacífico, de la asociación, de la igualdad, de la libertad constitucional, dice Alberdi, pero tomando su objeto bajo un aspecto preciso: se ha ocupado del “estudio sintético del hombre, del pueblo, de la humanidad, del mundo, de Dios; pero del hombre no ya bajo este o aquel aspecto exclusivo, del hombre psicológico, del hombre espiritualista, manía que en la Restauración había sucedido a la otra manía del hombre materialista del último siglo, sino del hombre unitario, no obstante la trinidad de sus fases, del hombre en su unidad espíritu-cuerpo: misterio racional ante el cual la filosofía, por un exceso de filosofía, ha debido inclinarse, y crear sobre él una nueva fe (...) con el fin de continuar el estudio del hombre en sus relaciones con la humanidad, del hombre colectivo, del hombre social, del hombre como órgano, como miembro de este gran cuerpo que se llama humanidad (...) fuera de la cual no es más que un fragmento sin vida, un átomo despreciable; y por cuya vida vive él, y a cuyo sostén existe destinado” (1998, p. 189). Alberdi no solo reconoce la ruptura de 1830 sino que toma explícito partido por una de las posiciones.

En efecto, dicha “unidad” del hombre se liga directamente, para Alberdi, con la consideración de la “humanidad” y, con ella, del progreso indefinido, del mismo modo que se observa en Leroux. La humanidad es vista como el conjunto de los hombres desarrollados y por desarrollarse a lo largo de la historia, como un fenómeno vivo que se

¹³⁰En particular se refiere al “año 33” de la *Revista*, sin especificar mes alguno. Es importante destacar que en 1833 dicha revista tuvo tiradas mensuales.

despliega gracias a sus manifestaciones particulares, manifestaciones cuya vida, a su vez, depende de ese ser general. Un fenómeno vivo, decimos –retomando los términos de Leroux– y, por ello, progresivo. Y en ese contexto el hombre y todas sus manifestaciones aparecen aquí también atados a la “perfectibilidad indefinida” (Alberdi, 1998, p.184).

La perfectibilidad –o el progreso– asentada también aquí sobre una noción de hombre como ser vivo y sobre la referencia a la humanidad, que da cuenta de la necesaria relación entre los hombres y las diversas etapas de su despliegue histórico, es para Alberdi el principio rector de la filosofía. Filosofía que, por sostener esa tarea infinita de progresivo mejoramiento de la humanidad, se convierte en filosofía aplicada a las necesidades del tiempo y el lugar y diferente de la filosofía ecléctica.

Rechazar al sensualismo, no es, para él, afirmar el eclecticismo, aunque de ambas posiciones puedan extraerse elementos positivos: “tampoco nos inclinamos al eclecticismo absurdo que de todos los sistemas conocidos ha pretendido hacer un sistema decisivo; sistema efímero que en el día de hoy está perfectamente desacreditado. Queremos nosotros una filosofía que, aceptando las doctrinas indestructibles, los antecedentes fundamentales de los sistemas pasados, aspire a poner en ella un elemento suyo (...) filosofía, en una palabra, penetrada de las necesidades sociales, morales e inteligentes de nuestro país, clara, democrática, progresiva, popular, americana, calurosa como nuestro genio, brillante como nuestro cielo, profética, inspirada, rica de esperanzas alentadoras, fértil de aspiraciones sublimes, como la de Condorcet, como la de Lerouse [sic], como la de la perfectibilidad indefinida, del progreso continuo del género humano (...)” (Alberdi, 1900, t. XIII, p. 129). Bajo tales condiciones puede, por último, reclamar un método sintético, de composición, de organización, para lo

que también recurre a Leroux: “El análisis que todo lo disuelve, que todo lo descompone, era sin duda el método que conviniera a una época llamada a descomponer (...). Pero la época precedente [sic] que está encargada de organizar, de componer un orden nuevo de asociación, de conducta, de vida (...) tiene necesidad de familiarizarse con el método de composición, de organización, con el método sintético, como lo ha observado profundamente M. Leroux [sic], y antes que él su ilustre maestro” (Alberdi, 1900, t. XIII, p. 129).

El hombre y la historia

La pregunta por el hombre es la primera pregunta que debe hacerse la filosofía. Al aproximarnos a la noción de hombre que propone, como base del desarrollo posterior de su filosofía, podemos ver a Alberdi distanciándose una vez más del eclecticismo para acercarse al planteo de Leroux. La segunda nota del “Apéndice” de *Fragmento* resulta clarificadora: el sensualismo, dice allí, es un sistema filosófico tan falso e incompleto como peligroso. Partiendo de la afirmación del hombre como un ser puramente sensible que tiene como únicos móviles de sus acciones el placer y el dolor físicos, subordinando toda acción humana a dichas sensaciones, el sensualismo encuentra la razón de ser de lo existente en los fenómenos físicos y, consecuentemente, niega la idea del hombre moral. En esta crítica, Alberdi encuentra como opositor más cercano al ya mencionado Ruano, quien propondría aquella doctrina como eje de su curso de filosofía. Insistiendo en las consecuencias prácticas de todo sistema filosófico, Alberdi denuncia en esta discusión la “acción funesta” del sensualismo y la necesidad de renovar la filosofía; la *acción funesta del sensualismo* habría sido neutralizada por el eclecticismo, sin embargo, este tampoco tendrá la última palabra.

Contra aquella filosofía sensualista –o “ideología”– afirma que “desde su origen la historia del hombre nos está diciendo que la inteligencia difiere de los sentidos, la moral de lo físico, el bien de lo agradable, lo justo de lo útil, como el alma del cuerpo. No es esto negar la intimidad de estos principios, sino la identidad. El alma obedece al cuerpo, pero el alma no es el cuerpo” (Alberdi, 1998, p. 164). Según él, el espiritualismo reconoció la estrechez de la doctrina sensualista y denunció que la reducción del mundo a lo sensible dejaba irresuelto el problema de la moral y del derecho porque ignoraba la realidad del espíritu humano. Sin embargo, el eclecticismo es para él un *sistema absurdo, efímero y desacreditado*. Alberdi denuncia en el eclecticismo la influencia de la filosofía idealista hegeliana: “Hegel había profesado la identidad idealista de la razón abstracta que constituye a Dios, el mundo, la historia. Había concluido de ella que por todas partes está la razón (...). 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 es real es racional”” (1998, p. 170). Cousin, afirma más adelante, parte de aquí para proclamar, en nombre de la filosofía, la absolución de la historia y con ello ofrece sus servicios a la Restauración¹³¹.

Como lo explicita Korn, el espiritualismo no tuvo demasiado eco entre nuestros intelectuales. Los jóvenes filósofos rioplatenses no podrían haber terminado afirmando el eclecticismo espiritualista, sos-

¹³¹A los ojos de nuestro autor, el eclecticismo francés no es sino la traducción de una disputa política. La filosofía, que cede ante las exigencias de la política, es la resultante “del choque de los intereses privados –de la vieja legitimidad– con los reclamos de la libertad”, “una transacción violenta entre la vieja legitimidad y la libertad revolucionaria” (Alberdi, 1998, p. 168).

tiene, porque era nada más y nada menos que la ideología de la Restauración en Francia. Korn recuerda el rechazo recibido por parte de Alberdi en el intento de publicar en Buenos Aires la traducción de un curso de Cousin. En ese contexto, el tucumano afirmaba que “habiendo [sic] el siglo XIX la marcha representativa pura sin mezcla, sin eclecticismo, Guizot, como Cousin, como Royer Collard, han quedado a un lado con la legitimidad, base de toda su ciencia” (Korn, 1983, p. 217).

A diferencia del sensualismo y del utilitarismo que ejercieron una influencia directa sobre el pensamiento y la política del Plata a través de algunas figuras destacadas como Rivadavia, el espiritualismo se vio rápidamente opacado por la llegada de un pensamiento renovador como fue el saintsimoniano, dice Korn. “La preferencia acordada por la Asociación de Mayo, es decir por los elementos más intelectuales del país a la filosofía de Leroux, impidió entre nosotros el arraigo del eclecticismo” (Korn, 1983, p. 214). Sin embargo, no fue, asegura, de la mano de su precursor, Saint-Simon, que la intelectualidad local recibió esta influencia, sino a través de algunos de sus discípulos: “Es fácil seguir en el *Dogma socialista* la influencia de Fourier y de Leroux (...) Leroux (...) fue, con Lamennais, el filósofo de la Asociación de Mayo” (Korn, 1983, p. 213)¹³².

Por caminos diferentes, el denominado materialismo o sensualismo y el espiritualismo negaban todo principio común y real que ligara a los hombres, resultando de allí el aislamiento y el egoísmo. En un caso, se valían de la multiplicidad material, en el otro, de alguna racio-

¹³² Aquí Korn hace referencia a la *Doctrina de la humanidad* de Leroux en la cual se explica al hombre de manera trinitaria, y agrega que los filósofos argentinos compartirán esta explicación.

nalidad general que imponía las condiciones del orden sin contar con el valor de sus elementos. Si algo había de positivo en el eclecticismo ello se desdibujaba ante la evidencia de que esta filosofía era la expresión de un grupo que tomaba el poder y reconocía su voz como la del Espíritu, desafiando con ello los principios de la Revolución. Por caminos distintos, ambas posiciones negaban al hombre y solo afirmaban intereses particulares.

Referirse, en cambio, a una naturaleza humana unitaria, implicaría dar cuenta de una triple motivación, tal como lo planteaba Leroux. La comprensión de esa motivación supone reconocer los tres móviles constitutivos de “hombre moral” que no podían ser reconocidos conjuntamente por las doctrinas reduccionistas: la pasión, el interés y la obligación. La “pasión” es una fuerza instintiva que activa las facultades del hombre en busca de la satisfacción y la utilidad. El “interés” es la pasión bien calculada y realizada por la razón. Es un motivo egoísta “que no es sino la pasión racional, ilustrada” (Alberdi, 1998, p. 62)¹³³. La “obligación” es, por último, el motivo racional que nos lleva a practicar el bien, independientemente de cualquier motivo utilitario. “El hombre es hombre porque es racional y libre; y porque es racional y libre es también moral, la moralidad y la humanidad son dos hechos, únicamente dos que se suponen mutuamente” (Alberdi, 1998, p. 64).

Con esto Alberdi muestra la complejidad de su concepto de hombre, pretendiendo superar el reduccionismo materialista o espiritualista. “Todo es mixto en nuestra naturaleza, (...) cada uno de es-

¹³³El carácter racional de esta faz sugiere diferenciarlo del motivo prefilosófico cousiniano, que era instintivo.

tos caracteres del hombre [el “hombre apasionado”, el “hombre egoísta” y el “hombre virtuoso”] abriga algo de los otros, no hay hombre puramente apasionado, puramente egoísta, puramente virtuoso. En distintas proporciones todo hombre es y debe ser, a la vez apasionado, egoísta y moral. Tal es la ley de la constitución moral de la humanidad” (Alberdi, 1998, p. 66). Se observa aquí un “clima de época” que, revisando las formulaciones previas, intenta por todos los medios negar cualquier tipo de “monismo” materialista a nivel antropológico. Sin embargo, tanto las referencias, cuanto la terminología y el marco conceptual en el que se inscriben estos desarrollos nos remiten a la concepción triádica de Leroux, con la que el hombre es, “por naturaleza y por esencia”, sentimiento, sensación y conocimiento.

Hay un segundo aspecto de este desarrollo. Según se ha visto, el hombre se realiza en su naturaleza por la acción considerada “moral” –para Leroux, “solidaria”¹³⁴. En dicha acción el móvil, o motivo, es contrario a la preocupación por el bien personal, al egoísmo. La razón, que no fija su atención en un solo hombre sino en el mundo exterior, en el universo y en Dios, dice Alberdi, comprende el conjunto como un todo y puede descubrir la idea de un *fin absoluto*. Al ser aprehendida esta idea, el mundo y sus hombres pueden ser considerados de acuerdo a una *naturaleza divina*, apareciendo entonces un motivo de acción totalmente nuevo respecto del sensualismo, externo al individuo, y

¹³⁴La posibilidad de entender la noción de “moral” en relación con la de “solidaridad” permite distanciarla de los modos “ilustrados” de significarla. Aquí la moral no sería comprendida a partir de un *dictum* racional. La complejidad antropológica nos permite afirmar la moral, contra los ataques sensualistas, pero pensarla de un modo diverso al esquema de la racionalidad moderna.

muy próximo a los aportes del humanitarismo y al sesgo religioso que vimos en Echeverría. A diferencia del motivo egoísta, este es obligatorio y la posibilidad de obedecerlo está atada al descubrimiento del fin absoluto y de la obligación misma que impone al hombre. Aunque la idea de bien absoluto pueda evocar imágenes eclécticas, en la reflexión alberdiana la noción de fin absoluto se liga, como en los humanitaristas, con la de desarrollo armónico de las facultades humanas y con el principio de la sociabilidad. Volveremos sobre este punto al referirnos al derecho (Alberdi, 1998, p. 65)¹³⁵.

Con la explicación de dependencia del *yo* y del *no yo*, Leroux introducía en su planteo la idea de “sociabilidad”. Alberdi parece retomar esta idea afirmando que los móviles de la conducta humana no provienen solo de su naturaleza individual y de su constitución egoísta, sino que existe también un fin *colectivo*. El bien personal, que mueve la “conducta histórica” de los hombres, está en íntima relación con el bien de los otros y con el bien absoluto, que es la “causa obligatoria de las acciones”. La obligación se constituye en un motivo de la acción de los hombres porque estos reconocen, antes, algo que excede la idea del *yo*. “No puede el hombre elevarse a la idea de su identidad personal, de su *yo*, sin concebir también la idea de lo que no es él (...). Comprende, a fuerza de razón, la vasta unidad de su fin colectivo, y se eleva todavía a la idea universal de un fin absoluto” (Alberdi, 1998, p. 65). El desarrollo de la humanidad depende del reconocimiento de

¹³⁵Leroux establecía una relación similar entre el conocimiento, la solidaridad de los hombres y la realización del destino final de estos. El abandono del hombre a las pasiones naturales era considerado un modo de ignorancia. La comprensión del “principio de unidad del género humano” permitiría a los hombres realizar el objetivo final: “la comunión completa con sus semejantes y con el universo” (Leroux, 1979, p. 179).

esta causa obligatoria de las acciones que se hace efectiva en el escenario de la sociedad¹³⁶.

No rechaza aquí, sin embargo, tal como lo vimos en Echeverría, el bien individual y, con este, la libertad individual, en virtud del todo social o de un principio absoluto que constituye la humanidad, sino que afirma que ambos intereses, el individual y el colectivo, son constitutivos del hombre y deben alcanzar la armonía. Refiriéndose al “derecho social”, Alberdi destaca en *Fragmento* la necesidad de que los individuos reconozcan la individualidad propia y la ajena como “inviolable” y “sagrada”, por lo que cualquier avance sobre el límite individual resulta “una reacción hostil contra su corazón, su interés y su conciencia: reacción que le dice que entre su individualidad propia y la individualidad extraña hay un límite sagrado que es menester respetar, por su corazón y convivencia propia, prudencialmente; y por la convivencia absoluta del orden universal, obligatoriamente” (Alberdi, 1998, p. 81). Algo similar decía Leroux: “la sociedad es *un medio* que organizamos de generación en generación para vivir en él. Si la sociedad llega a ocupar el lugar del individuo (...) es una monstruosidad en oposición a todas las leyes divinas” (Benichou, 1984, p. 327).

Al abordar este tema, en referencia a Leroux notamos una constante contraposición de dos polos opuestos en apariencia –el del indi-

¹³⁶Puede verse en Alberdi el mismo movimiento que realiza Leroux. Partiendo de un modelo que se estructura en el formato de la tríada –la tríada antropológica deberíamos decir aquí–, de manera casi imperceptible nos encontramos con un modelo dualista. Mientras que allí decíamos sensación, sentimiento y conocimiento, aquí debemos decir individualismo y socialismo. Si bien ambos extremos reciben sus críticas, no encontramos un tercer término, sino todo lo contrario. Alberdi insiste en la necesidad de reconocer solo dos “estados morales”, uno apasionado y el otro racional, hay tres modos de determinaciones morales, pero solo dos estados (Alberdi, 1998, p. 66).

viduo y el de la comunidad. Oposición planteada de distintos modos por el sensualismo, la filosofía de la Restauración y el saintsimonismo, y que vuelve a surgir en las interpretaciones contemporáneas que oponen la Ilustración (individualista y racionalista) y el Romanticismo (organicista e historicista). Leroux no se inclinaba por ninguna de estas posiciones, no tomaba cartas en el asunto sino para recoger lo que consideraba valioso de las mismas y postular una noción de hombre que lo comprendiera tanto individual cuanto colectivamente. De allí la necesidad de hablar de la singularidad del “humanitarismo” no solo frente al eclecticismo sino también frente al propio saintsimonismo. Algo similar reconocíamos en Echeverría y vuelve a aparecer con Alberdi: “el hombre es todo a la vez, un ser material, activo, sensible, apasionado, egoísta, simpático, moral, racional, libre, sociable, perfectible” (Alberdi, 1998, p. 79). Alberdi no se cansa de destacar una y otra vez que esos vínculos esenciales al hombre, por los cuales se encuentra ligado a sus semejantes y al mundo que lo rodea, no han sido atendidos hasta el momento. En general, afirma, los hombres se mueven siguiendo el bien personal y sin reconocer en él al bien absoluto. En cambio, “es menester hacer la guerra a los instintos antisociales. Porque ellos no deben ser la guía de los hombres, que deben ser y son civilizados” (Alberdi, 1900, t. XIII, p. 314).

¿Hacia dónde tiende el hombre?, ¿cuál es su destino?, era la pregunta que correspondía investigar una vez consideradas algunas definiciones en torno al hombre. Al igual que Echeverría, Alberdi sostiene que el fin del hombre depende de la naturaleza de su ser. Solo una vez conocida la naturaleza humana podemos reflexionar sobre su destino.

“Si os colocáis por un momento sobre las cimas de la historia, veréis al género humano marchando, desde los tiempos más primitivos, con

una admirable solidaridad, a su desarrollo, a su perfección indefinida” (Alberdi, 1940, p. 245). La marcha de la humanidad es, como en el *Dogma*, la del desarrollo progresivo de su naturaleza. Los diferentes momentos de esa marcha se observan en el grado de perfeccionamiento alcanzado por las capacidades de los hombres y, en relación con este, por el nivel de desarrollo de los pueblos. Cada época ocupa un lugar en dicha marcha y los pueblos manifiestan el avance. Si bien es cierto que la confianza en el progreso es uno de los principios más compartidos por la filosofía francesa del siglo XIX, en este punto Alberdi dice apoyarse, ya lo citamos, en una filosofía “fértil de aspiraciones sublimes, como la de Condorcet, como la de Lerouse [sic], como la de la perfectibilidad indefinida, del progreso continuo del género humano” (Alberdi, 1900, t. XIII, p. 129).

Al referirse al hombre individual, a su moral, se pregunta en *Fragmento*: “Qué es la obligación, sino una moral necesidad de propender al bien en sí, a la armonía universal, al orden absoluto, en virtud de una afinidad eterna, de una gravitación fatal de nuestra naturaleza humana por el bien en sí, por el orden absoluto. Pues siendo nuestro ser un elemento del ser absoluto, del orden universal, debe gravitar fatalmente a tal realización de este orden universal” (Alberdi, 1998, p. 63). Esa gravitación hacia la realización del orden universal encuentra diferentes momentos de acuerdo con el desarrollo de las capacidades del hombre. Los móviles que guían las acciones de los hombres determinan el estadio de desarrollo del “hombre moral” o, lo que es lo mismo, de la perfección humana. El primado de la conciencia y de la libertad aproxima al hombre a su perfección, sin que de ello se desprenda la negación de las otras facultades humanas. Sobre la base de lo dicho, puede afirmarse que el hombre es un ser complejo: “en distintas proporciones todo hombre es, y debe ser, a la vez, apasionado, egoísta y moral” (Alberdi, 1998, p. 66),

constituido por diversas facultades que en su desarrollo no deben anularse sino ordenarse en virtud del *predominio* del conocimiento. Ese ordenamiento se encuentra sujeto a las condiciones espacio-temporales.

Contra lo que considera *algunos excesos de la filosofía del último siglo*, Alberdi destaca que el objetivo hacia el cual tiende la humanidad no es solo el bien absoluto. El bien “relativo” también ocupa un lugar en la historia. “El orden relativo, el bien personal: he aquí el gran principio explicativo de casi toda la conducta real, histórica del hombre” (Alberdi, 1998, p. 74), puesto que el hombre además de un ser de razón, es un ser sensible. Ese orden relativo es “el motivo histórico de toda vida humana”, y es, en general, lo que rige realmente la vida del hombre, que no obra según *conviene* sino según *le conviene*. De allí nace, por cierto, la razón de ser de las leyes, de los gobiernos y de todo tipo de garantías que tienen lugar en el Estado.

Recordando a Leroux, afirma: “luego que concibo que no soy mío, sino del universo, del orden absoluto, me reconozco obligado a respetarme, y con derecho a exigir que se me respete, porque soy un elemento del orden universal, a cuya realización estamos todos obligados primitivamente” (Alberdi, 1998, p. 75). Entre el *bien personal* y el *bien universal* se mueve la historia de los hombres¹³⁷. De la misma forma que afirmamos que, en el hombre, cuerpo y espíritu eran irreductibles y, con estos, los móviles que conducían a su acción, ahora debemos reconocer la necesaria armonía entre ambos bienes, el personal y el uni-

¹³⁷Alberdi utiliza aquí términos de Jouffroy, solo que Jouffroy parte de la definición espiritualista que consideramos antes. La armonía entre ambos bienes estaría posibilitada por tratarse de bienes espirituales. Como se ve en lo que sigue, la utilización que hace Alberdi de estos extremos incluye los aspectos de tipo materiales, al reivindicar en algún sentido el egoísmo, móvil defendido por los sensualistas.

versal, como objeto de la historia. “Pretender decidir al hombre por el puro interés personal es pretender sustraerle de la grande unidad que le comprende: es intentar la violación de una gravitación fatal, indestructible, de una afinidad sagrada que liga a su bien parcial el bien del todo, que es la ley moral. Pretender decidirle por el solo bien absoluto, es querer que la unidad absoluta se absorba en la unidad individual, para lo cual sería menester derribar un muro que la misma naturaleza ha levantado en torno, y como una trinchera de la individualidad, el egoísmo que es la ley del individuo” (Alberdi, 1998, p. 76).

Los pueblos atraviesan también diferentes estadios de desarrollo por los cuales se aproximan a un objetivo final: “la ley del desarrollo de los pueblos es la misma ley del desarrollo de la humanidad” (Alberdi, 1998, p. 68)¹³⁸. Estos tienen un estadio apasionado, uno egoísta y uno moral, “no existe un pueblo realmente moral que no haya tenido antes que cruzar una época instintiva y otra egoísta”. Tal como lo planteaba Leroux, se destacan aquí tres fases necesarias en el desarrollo de la historia de los pueblos: niñez, juventud, madurez. La diferencia que acabamos de establecer entre individuo y humanidad vale pues, también para los pueblos. En el “Discurso inaugural del Salón Literario”, Alberdi sostiene: “el desarrollo, señores, es el fin, es la ley de toda la humanidad: pero esta ley tiene también 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 del espacio y del tiempo (...) Este modo individual de progreso constituye la civilización de cada pueblo: cada pueblo tiene y

¹³⁸Orgaz sostiene que esa afirmación se asienta sobre otra de Leroux: “la vida de la humanidad tiene su espejo fiel en la vida de cada uno de nosotros” (Orgaz, 1937, p. 107).

debe tener una civilización propia, que ha de tomarla en la combinación de la ley universal del desenvolvimiento humano, con sus condiciones individuales de tiempo y espacio” (Alberdi, 1940, p. 246).

Numerosos pasajes alberdianos sugieren, a primera vista, el predominio de los pueblos sobre los individuos en su filosofía de la historia, hasta el punto de sugerir que son los pueblos, y no los individuos, los sujetos reales de la historia y, en ella, del progreso de la humanidad. Sin embargo, Alberdi insiste en la necesidad de que ninguno de los tres términos –individuo, pueblo, humanidad– prime sobre los demás. Aunque no haya una definición precisa, el concepto de “pueblo” supone en Alberdi una generalización, es la idea de algo general, compuesto o colectivo (Alberdi, 1998, p. 179). El pueblo es una colectividad de hombres que responden a su naturaleza sociable, y cuya realidad no difiere de la de los individuos que lo componen. A su vez, la humanidad es el concepto genérico, de modo que los individuos y los pueblos reconocen su naturaleza y su ley en el concepto de humanidad.

Siguiendo la oscilación de Leroux entre *individualismo* y *socialismo*, critica ambos extremos, y sostiene que la historia es el movimiento tendiente al logro de la armonía entre el individuo y la humanidad o, en otros términos, el interés individual y el interés absoluto. Dicho de otro modo: “Es este doble concierto de la vida de la humanidad, con la de la nación, y cada individuo, lo que constituye la vida humanitaria. Son tres personalidades indestructibles que se suponen mutuamente, que se sostienen mutuamente, que se alimentan, que se nutren, que se agradan mutuamente” (Alberdi, 1886, t. I, p. 345)¹³⁹.

¹³⁹El problema será aquí, como en Leroux, que efectivamente se reconozcan todos los términos de esa relación (Leroux, 1994, p. 251).

En los diferentes momentos históricos se observan los distintos grados de armonía entre el individuo y la humanidad en el tipo de organización de los pueblos. El compromiso del hombre individual con el bien absoluto, o la humanidad, se observa en el modo en que ese hombre se vincula con los hombres que lo rodean espacio-temporalmente. Aquella armonía no es un destino necesario, y en esto Alberdi es claro. La armonía entre lo individual y la humanidad no es un hecho ni un destino fatal, sino una obra infinita que define la tarea de la política. De este trabajo depende también la posibilidad de sostener los principios de la Revolución.

La tarea de la política en la historia es, entonces, “conducir al hombre al bien en sí, por medio del bien personal; poner al egoísmo al servicio de la moral (...) pero todo esto sin perder de vista que el principio y el fin legítimo del deber es el bien absoluto, y no el bien personal” (Alberdi, 1998, p. 74). La política es el escenario de la triple vinculación hombre-sociedad-humanidad. Bajo el presupuesto de la sociabilidad, tomado de Leroux, la sociedad y su gobierno operan como instancia intermedia entre el individuo y el todo, inscribiendo al individuo en el universo mayor de la humanidad.

Derecho y política. Condiciones de la democracia

El valor de la humanidad y su realización progresiva en la historia de los pueblos es el trasfondo sobre el cual Alberdi desarrolla su concepción del derecho y su filosofía política. Según el tucumano, el “derecho natural”, tal como lo ha entendido la filosofía política moderna, no es sino la justificación de acciones orientadas al bien personal. Se trata de una regla arbitraria que puede violarse impunemente porque a la base de la misma solo se encuentra una

concepción reducida de lo humano. En contra de ello, y valiéndose del postulado de la esencial sociabilidad del hombre, nuestro autor entiende que el derecho natural tiene como único principio y fin el bien en sí de la humanidad. El derecho debe ser comprendido como el producto de una necesidad fundamental de la naturaleza humana, como algo absoluto, eterno y perfectible, en el que se liga una noción de bien en sí, base del derecho natural, con el condicionamiento espacio-temporal.

El bien del hombre, dice al comenzar el primer capítulo de *Fragmento*, depende de la naturaleza del hombre y esa naturaleza se determina en función de sus móviles. Si los móviles del hombre son la pasión, el egoísmo y la obligación, tal como se ha dicho, “tres palabras divinas que constituyen el código de la naturaleza humana” (Alberdi, 1998, p. 68), lo que conforma el “bien personal” –la pasión y el egoísmo– se une con el “bien impersonal” –la obligación– para dar lugar al “bien moral”. Pero todo esto a condición de que el hombre reconozca que el bien es la armonía entre aquellos bienes. El hombre debe conformar su conducta al orden absoluto, y tal cosa solo puede ser realizada en determinadas condiciones históricas cuya consideración es ineludible. En este punto Alberdi reconoce la necesidad de salir del esquema del eclecticismo: los conceptos de “bien personal” y “bien impersonal”, que ya utilizamos antes, provienen de Jouffroy, la noción de orden absoluto es reflejo del hegelianismo de Cousin, una concepción del derecho que desconoce las condiciones históricas, y tal es el núcleo del rechazo del eclecticismo por parte de sus críticos. El eclecticismo se ocupó de la filosofía moral y del derecho y en ello ha hecho su aporte. Sin embargo ha dejado al hombre reducido a la razón y ha pretendido limitar su acción a la persecución racional del bien en sí.

Sobre esta base, Alberdi reserva un lugar para el “derecho positivo” o “social”, limitando el dominio exclusivo del *derecho natural*, definido como racional y universal¹⁴⁰. El derecho positivo es individual y temporal, pero no por ello ajeno al desarrollo progresivo de la historia. En la historia, el derecho positivo tiende a acercarse al derecho racional, pero esa aproximación es lenta y particular para cada pueblo. La perfección racional es el fin, la ley de la sociedad humana, pero la imperfección es la condición (Alberdi, 1998, p. 105)¹⁴¹. Alberdi es coherente con los críticos del derecho racional doctrinario, entre los cuales se destaca Lerminier. Nuestro autor manifiesta la necesidad de pararse en un punto equidistante tanto de la “escuela histórica” como de la “filosófica”, es decir, justo allí en donde se ubica Lerminier (Alberdi, 1998, p. 106)¹⁴². Así, la idea –propia de Cousin– de que a una reflexión espontánea y contingente habrá de sucederle, con la madurez del intelecto, una reflexión propiamente razonada, se complementa con la que defienden sus críticos, según quienes es completamente imposible anular la contingencia. El derecho positivo acepta las verdades de la razón filosófica, dice Lerminier en la *Introduction générale à l'histoire*

¹⁴⁰El “derecho natural” al que se refiere Alberdi no coincide con lo que denominamos con el mismo nombre en el marco de la tradición filosófica iusnaturalista.

¹⁴¹Aquí atribuye esta idea a Guizot, para agregar en una nota: “y no se diga que esta doctrina es propia de un doctrinario, de un ecléctico, de un hombre de la Restauración. Es también del ilustre filósofo que sacrificó sus escritos y su vida a la doctrina del progreso continuo, del mismo Condorcet” (Alberdi, 1998, p. 105). Alberdi se había referido en esa misma línea al carácter indefinidamente perfectible del derecho (Alberdi, 1998, p. 85).

¹⁴²Advertamos, para evitar algunas confusiones frecuentes, que la “escuela histórica” a la que se refiere Alberdi estaría representada por Savigny, mientras que la filosófica correspondería a Cousin. Respecto de la posición intermedia de Lerminier es importante revisar el trabajo de Navet, 2001, pp. 34-56.

du droit (Introducción general a la historia del derecho), pero “las acepta para hacerlas caer en el dominio y las pasiones de la historia, que las altera y las transforma” (Navet, 2001, p. 42). Tal como lo sugiere Navet, si bien es verdad que Lerminier no se distancia radicalmente de Cousin y se muestra, a menudo, muy próximo a priorizar el derecho filosófico, también es cierto que los prejuicios, las costumbres, las pasiones, el “peso del pasado”, no permiten que aquel se imponga completamente. Ese equilibrio está presente también en Alberdi.

Nuevamente encontramos la relación individuo-pueblo-humanidad. La realización del bien en sí como fin último o idea reguladora está atada, mediante el derecho positivo, a la relación entre el pueblo y los individuos. El derecho positivo, que toma formas propias en cada sociedad, debe poder armonizar, a su modo, el bien en sí con la libertad individual. Es un límite para los individuos al tiempo que la posibilidad de cumplir su misión, “círculo sagrado que describe la esfera divina de la libertad legítima del hombre” (Alberdi, 1998, p. 81). No solo importa garantizar el bien personal, importa, incluso más, realizar la ley de la naturaleza humana, que es ley divina; importa realizar aquella ley según la cual el hombre es libre, igual a sus semejantes y está, esencialmente, ligado a estos. La libertad legítima se define en relación con la humanidad y se realiza por intermedio de la sociedad.

Explicada la ley, su origen y su fin, queda atender a su realización, al modo en que se presenta en el Estado y, de allí, extraer alguna consecuencia sobre las funciones de este. Aquí Alberdi discutirá con el dominio exclusivo de una razón pretendidamente universal.

Se ha hecho notar una y otra vez, al referirse a esta cuestión en Alberdi, su advertencia sobre los riesgos y peligros del postulado Rousseauiano de la voluntad general y la consecuente postulación del

dominio de la razón, algo que, como vimos, constituye una importante preocupación de la filosofía política liberal en el siglo XIX y de algunos de sus críticos. Si bien es cierto que insiste sobre este punto, también sostiene la necesidad de poner un límite al poder de la razón en el ámbito de la acción humana. Ese límite supone cierta armonía entre razón y voluntad.

El grado de progreso de las sociedades se manifiesta en su organización política. La *democracia* es el objetivo a este nivel, y se desprende de la naturaleza sociable del hombre. Con este término Alberdi recuerda a Rousseau, aunque, ya lo dijimos, la soberanía que se afirma no es la de la voluntad, sino la de la razón¹⁴³: “el pueblo es soberano cuando es inteligente”(Alberdi, 1998, p. 35). El desarrollo de la asociación política supone el establecimiento de una relación armónica entre los intereses individuales y los comunes, requiere una organización y una legislación razonada. El dominio exclusivo de la voluntad echaría por tierra el equilibrio tendiente al respeto de la igualdad y las libertades individuales.

Al preguntarse qué es la soberanía del pueblo, responde que es “el poder colectivo de la sociedad de practicar el bien público, bajo la regla inviolable de la estricta justicia. La soberanía del pueblo no es pues la voluntad colectiva del pueblo; es la razón colectiva del pueblo, la razón que es superior a la voluntad, principio divino, origen único de todo poder sobre la tierra” (Alberdi, 1998, p. 110). Al igual que en Echeverría, al referirse Alberdi a la soberanía y a su relación con la razón, no apela

¹⁴³Rodríguez Bustamante, al igual que otros estudiosos de Alberdi, destaca en este punto la influencia de Benjamin Constant y de los doctrinarios, sin considerar que también las posiciones críticas del eclecticismo sostenían la necesidad de que el gobierno fuera de la razón (Rodríguez Bustamante, 1964, p. 113).

ni a una razón historicista, ni a una razón deshistorizada. Se refiere, en cambio, a una “razón colectiva”. Esa soberanía, definida a partir de la razón colectiva, es condición de la libertad del individuo porque limita todo intento de dominio. La razón no confiere la capacidad de dominio ni de determinación sobre los individuos, la razón no justifica ni legitima un poder ilimitado. La razón es el límite de la soberanía del pueblo solo en la medida en que ella misma es el reconocimiento colectivo de la ley. Sin embargo, no excluye la voluntad, que opera como su “prueba”. “La voluntad es un elemento necesario de la ley, porque la voluntad prueba la razón” (Alberdi, 1998, p. 112), es el órgano, el *síntoma* de la razón general. Ambas se suponen y garantizan, dice Alberdi. Es necesario que ambas existan y tiendan al dominio de la *voluntad ilustrada*. Cuando la razón de un pueblo se ha desarrollado, su voluntad es acorde a ella.

Así, aunque aquí el acento se ponga en la razón, la recurrencia a la voluntad, que hace pie en el esquema general de la postulada armonía de las facultades humanas, puede comprenderse como una implícita distancia que Alberdi toma respecto del eclecticismo francés. El recurso a la voluntad servirá, incluso, para afirmar la prioridad de lo colectivo frente al gobierno de la razón: “sin duda que el pueblo puede errar; pero vale más exponerse a sus errores, y no a que cualquiera se crea soberano sin más porque tiene la razón. Dad la soberanía a la razón sola, y creáis [sic] tantas soberanías como razones, tantas cuestiones como intereses” (Alberdi, 1998, p. 113)¹⁴⁴.

¹⁴⁴Esta idea de dar la soberanía a la “razón sola” puede ser entendida en dos sentidos: o bien como dar la soberanía “solamente a la razón”, sin permitir el ingreso de la voluntad, o bien como dar la soberanía a la razón solitaria, individual. Si bien es el primer sentido el que parece más conveniente, en cualquier caso puede observarse allí su distancia con el eclecticismo y la consecuente valoración de lo colectivo y la voluntad.

Hasta aquí vemos aparecer varios de los motivos más vivos entre los críticos del eclecticismo. Se destaca la relación entre el individuo y la humanidad, siendo la sociedad el elemento intermedio, cuyo desarrollo es condición de esa relación; una noción de progreso en la que participan los diversos elementos de esa relación; la necesidad de articular razón y voluntad en el trabajo político tendiente al progreso; y, finalmente, el reconocimiento de la democracia como objetivo político e histórico.

La democracia es el mejor modo de gobierno por el que un pueblo puede optar, ya que es el que más lo aproxima a su objetivo, a su perfección. Sin embargo, la democracia alberdiana, que coincide con la soberanía del pueblo y que no reconoce en su definición ninguna limitación, se encuentra con algunos inconvenientes a la hora de pensar su realización en ciertas condiciones particulares. Tal como la presenta Alberdi, “la democracia es el fondo, la naturaleza misma del gobierno; y la representación es un medio indispensable de la democracia” (Alberdi, 1998, p. 109)¹⁴⁵. La cuestión es ahora analizar quién ejerce y cómo se ejerce esa representación, cuestión que abarca el objeto de la *ciencia del gobierno representativo*: “buscar el medio por el cual el gobierno represente fielmente los *intereses*, las *voluntades* y las *ideas* del pueblo, es toda la ciencia del gobierno representativo” (Alberdi, 1998, p. 114)¹⁴⁶.

¹⁴⁵Tal como veíamos con el humanitarismo en general, se conjuga la valoración de la voluntad con la representación, alejándose en esto último del planteo rousseauniano. Sin embargo, es interesante advertir que, al menos en alguno de los autores leídos por Alberdi, esa distancia parece disimularse. Así lo refiere George Navet respecto de Lerminier, quien reconocería a Rousseau como fuente de la lógica de la representación política. Y dice Navet al respecto: “Es por lo menos original (y provocador en la época) hacer dar cuenta, a Rousseau, de una lógica de la representación política” (Navet, 2001, p. 51).

¹⁴⁶El destacado es nuestro.

La república es el objetivo final. La democracia republicana es la forma de gobierno que finalmente, luego del largo proceso de perfeccionamiento, deberá remplazar a la monarquía y a la aristocracia. Ese gobierno que tiene por regla atenerse a la razón y, junto con ella, a la voluntad del pueblo no está garantizado sino en un gobierno representativo. La representación tiene sus condiciones¹⁴⁷ y allí donde no se cumplen no hay gobierno representativo: “no hay *perfecta* sociedad, no hay *perfecto* Estado, no hay *perfecto* gobierno, todo es despotismo” (Alberdi, 1998, p. 115)¹⁴⁸.

Alberdi sostiene que el dictado de leyes y la organización del Estado suponen el establecimiento de un grupo, dentro de la sociedad civil, al que denomina “sociedad política”, integrado por hombres con la *inteligencia* necesaria para llevar adelante la tarea. La “capacidad” sirve para distinguir entre un “ciudadano activo” y uno “pasivo”, dejando con ello gran parte del pueblo fuera de la ciudadanía¹⁴⁹. “No sólo justo, obligatorio es el acto por el cual la mitad capaz de la sociedad asegura los derechos de la mitad incapaz”, dice con marcado tono ecléctico. Pero, agrega, “no hay título ni pretexto para ir más adelante (...). El Estado es el legítimo, necesario representante y administrador de los derechos de los interdictos; pero no dueño ni árbitro, bajo

¹⁴⁷“El principio representativo no puede tener desarrollo sino con tres grandes condiciones, bajo tres indispensables formas (...) 1º. La división de poder. 2º. La elección. 3º. Publicidad. Porque todo poder se sobrepone a la razón, si otro poder igual no le contiene. Y si el poder sale de la razón, la elección es el medio de sustituirlo por otro que entre a la razón. Y si el poder disfraza o no encuentra a la razón, la publicidad se la revela cuando se esconde, o se la enseña cuando no se ve” (Alberdi, 1998, p. 114).

¹⁴⁸El destacado es nuestro.

¹⁴⁹Recordemos que desde Cousin “capacidad” se llama a la inteligencia y constituye, en el contexto francés, el principal criterio para determinar quién puede decidir y quién no en materia política.

pretexto alguno, de los interdictos como de los miembros mismos del Estado” (Alberdi, 1998, p. 108). En esta línea se suma otro elemento de la democracia: el gobierno representativo presenta una condición, es *perfectible*, y el ideal regulativo radica en la identificación entre el gobierno y el pueblo. “Cuanto más representativo, más perfecto es el fin de la política humana; y si se pudiese alcanzar la identidad del gobierno y del pueblo, ya la política podría tacharse del catálogo de las ciencias porque no tendría objeto” (Alberdi, 1998, p. 118).

En esta ciencia del gobierno representativo se vislumbra una referencia a la filosofía posterior a la Revolución de 1830, a esa filosofía que, reconociendo el desfasaje susceptible de darse entre la “razón” y la soberanía del pueblo, se constituye como principal crítica del rumbo que adopta el sistema político francés. Entre otros, Lerminier y Leroux, se ocupan con particular atención de la cuestión. Navet advierte el cambio en las temáticas abordadas por Lerminier antes y después del ‘30: mientras que hasta ese momento su filosofía se movía en el ámbito racional y se mantenía al margen de la política, con la consolidación de la monarquía republicana, la política se vuelve objeto obligado de la filosofía. La Revolución de 1830 exige el desarrollo filosófico de la idea representativa (Navet, 2001, p. 50). Del mismo modo, Leroux se ocupa de esta cuestión por esos años, en dos artículos centrales en relación con su elaboración teórico-política: “Du progrès législatif” (“Acerca del progreso legislativo”) y “De la nécessité d’une représentation spéciale pour les prolétaires” (“Acerca de la necesidad de una representación especial para los proletarios”)¹⁵⁰. Allí insiste en la

¹⁵⁰Es importante destacar, con Rosanvallon, que Leroux no es autor del artículo que lleva por título “De la nécessité d’une représentation spéciale pour les prolétaires”. Este

centralidad del tema de la representación, pero, a diferencia de Lermnier, es bastante más radical respecto de la necesidad de perfeccionar el sistema representativo. El gobierno representativo, tal como ha sido pensado y defendido por los publicistas –se refiere aquí a Montesquieu, Delolme y Constant– como el instrumento necesario y progresivo de la civilización y de la libertad, ha caído en descrédito, sembrando el malestar general de la sociedad. La tarea, entonces, consiste en trabajar por la mejora de la representación, viendo en ella un instrumento del progreso social. Aquí la cuestión de la representación del soberano es la “clave de todo el edificio social” (Leroux, 1832, p. 261). “El progreso de la Representación Nacional [sic] es lo que más importa asegurar y sostener. Pues es en él que viene a encontrarse todo el progreso de la ciencia gubernamental” (Leroux, 1994, p. 224).

Mientras para Leroux el perfeccionamiento del gobierno representativo equivale a la inclusión parlamentaria del proletariado y está, en el mismo sentido, íntimamente ligado a la cuestión social, para Lermnier, el reclamo social se diluía detrás de su democratismo y, antes que al proletariado, será necesario dar las riendas del gobierno a la *inteligencia de los más dignos*: “ni republicano, ni socialista, ni, para hablar propiamente, liberal” (Navet, 2001, p. 53)¹⁵¹. En este sentido, reconocer las diferencias

fue escrito por Reynaud, compañero de Leroux, y publicado en la *Revue Encyclopédique* en 1832. Leroux reproduce partes de este trabajo en *De la plutocratie ou du gouvernement des riches* (1848, p. 128) y luego lo incluye en su edición de los *Trois discours sur la situation actuelle de la société et de l'esprit humain*. La reiterada inclusión en sus obras, como si fuera de su autoría, nos permite considerarlo como expresión de su propio pensamiento sobre esta cuestión (Rosanvallón, 2004, p. 57).

¹⁵¹Si bien la noción de “los más dignos” es próxima a aquella valoración ecléctica de los más “capaces”, conviene recordar las palabras de Lermnier: en las “Cartas a un berlinés”, texto conocido por Alberdi. Él se refiere a “la representación de los derechos

políticas generales entre ambos nos sugiere andar con cuidado en la lectura de Alberdi. Si bien es verdad que Alberdi se refiere a la *perfectibilidad* del gobierno representativo, tal como se ha hecho notar mostrando su conocimiento de los planteos de Leroux, en *Fragmento* prima más una valoración intelectual que una ampliación social de la representación.

En esta línea se agrega aún otro elemento. Alberdi afirma que, si bien el orden político debe tender hacia un sistema democrático, el pueblo instruido puede decidir por propia voluntad un modo de gobierno monárquico, aristocrático o republicano, siempre y cuando los representantes reconozcan en el pueblo el origen de su poder. “Con tal que el hecho de la soberanía del pueblo exista y sea reconocido, importa poco que el pueblo delegue su ejercicio en manos de un representante, de varios o de muchos: es decir, no importa que sea república o aristocracia, o monarquía: siempre será democracia mientras sus representantes confiesen su poder emanado del pueblo” (Alberdi, 1998, p. 109)¹⁵². En este contexto Alberdi cita, en nota, un pasaje de Francisque de Corcelle, en el que el francés afirma que la democracia “no es más republicana, que monárquica y aristocrática (...). Es una faz del género humano, una tendencia irresistible y universal que continúa a través de los tiempos”¹⁵³. Si, por la referencia a de Corcelle

de todos por la inteligencia de los más dignos que deben ser elegidos por la más grande mayoría posible” (Navet, 2001, pp. 50-51).

¹⁵²Una imagen similar encontramos en Lamennais, en *El libro del pueblo*: “el soberano es el pueblo; el pueblo esencialmente libre y el poder, ya sea uno el que lo ejerza, ya sean muchos, deriva de él, puesto que la misión de todo poder se reduce a ser mero ejecutor de la ley o de la voluntad del pueblo” (Lamennais, 1945, p. 96).

¹⁵³En ese texto de Corcelle se ocupa de defender la libertad de los negros en los Estados Unidos porque reconoce en la abolición de la esclavitud la mejor garantía de las liber-

—que, con el tono de Tocqueville, observa el devenir inevitable de la democracia, y, junto con esto, la necesidad de señalar el mejor modo de realizarla para evitar el peligro que corren las libertades individuales— puede decirse que Alberdi encuentra en la representación un modo de legitimar los gobiernos que se erigen con la suma del poder público, es difícil pretender, en cambio, que sea un argumento ecléctico aquel que está en la base de dicha valoración, porque aquí el origen de la legitimidad radica en el pueblo y no en la razón. Si en la argumentación de de Corcelle, la mejora del sistema representativo es el modo de garantizar la libertad individual a favor del orden burgués, en el caso de Leroux, como dijimos, el objeto social de esa mejora es el opuesto. Lo que resulta interesante ver es la posibilidad, que ensayaría Alberdi, de legitimar un gobierno en relación con la fuente de la que proviene su poder.

Esto último nos permite revisar la mirada alberdiana del rosismo, señalando una opción interpretativa que va más allá de una lectura que trata de explicar esa visión apelando a la posibilidad de inscribirla en alguna de las corrientes filosóficas consideradas más sobresalientes de la época: Ilustración y Romanticismo. Elías Palti, intentando destacar las señales alberdianas de lo que considera el “modelo genético” nos es

tades individuales contra los posibles ataques de una masa que aumenta. Allí el autor se refiere también a la cuestión de la representación: “En América como en Europa, la democracia no encontrará más que en ella misma los medios de moderación y de progreso. No hay nada más racional que las delegaciones sucesivas y periódicas de la soberanía popular. Estas delegaciones (...) recomendadas como remedios infalibles a los males de la sociedad, devendrán un día el preservativo natural de la democracia (...). A medida que la condición de todos y cada uno se va nivelando, se sentirá la necesidad de oponer a la dominación inmediata de las masas, el gobierno representativo de los más capaces y de los más dignos” (De Corcelle, 1836, p. 242). Cabe advertir que de Corcelle es amigo y compañero de Tocqueville y son las ideas de *La democracia en América* las que están en la base de su planteo sobre la esclavitud.

de gran ayuda. Según él, ese modelo nos permitiría contradecir la lectura dicotómica que encierra a Alberdi en la tensión entre Ilustración y Romanticismo, en la medida en que permite ver una lógica diversa a la que en general se le adjudica y en la que primaría la existencia de un “vínculo interno” entre historia y razón. Tal como lo dice Palti: “para el pensamiento historicista romántico no existía una razón por fuera de la historia; ella no era sino una lógica desplegada en el propio encadenamiento objetivo de los acontecimientos” (Palti, 2009, p. 41).

Partiendo de esa caracterización del “modelo genético” y reconociendo allí la base sobre la que se desarrolla el “humanitarismo” mismo, son dos los elementos que conviene tener en cuenta: en primer lugar, que la apelación de Alberdi al “pueblo” como medio de legitimación o justificación del gobierno rosista no nos conduce necesariamente a inscribirlo en un modelo ecléctico o historicista. Lo que prima en esta valoración del pueblo es la consideración de su voluntad y, tal como vimos, esta constituye uno de los tres elementos de la “representación”. Como se dijo en el primer capítulo, la voluntad no es uno de los motivos más caros a las líneas eclécticas francesas, en relación con las cuales nuestro autor podría haber construido un concepto “romántico” del pueblo, sino todo lo contrario. Son en realidad sus críticos quienes revalorizan, con un sentido nuevo, el concepto rousseauiano. De este modo, el tema tan controvertido para la historiografía contemporánea acerca del juicio del *Fragmento* sobre Rosas y su gobierno, podría explicarse no ya como expresión de la aplicación rioplatense del fatalismo ecléctico, sino a partir de la valoración humanitarista del pueblo como sujeto político.

En el mismo sentido, y en el marco general del pensamiento de Alberdi que hemos venido revisando hasta aquí, la figura de Rosas y

su gobierno difícilmente pueda ser valorada apelando a alguna razón que le sea intrínseca. Dicho de otro modo, Alberdi distingue, siguiendo en esto una caracterización que conocemos como ecléctica, a los “capaces” de los “incapaces” y afirma la necesidad de asentar el gobierno representativo en manos de los más capaces y los más dignos¹⁵⁴. Para Alberdi, Rosas no cabe dentro de este grupo, no solo porque no es “capaz”, sino que incluso es producto de una “razón espontánea”, movida por el instinto y denostada por los eclécticos. Su única virtud es el haber sido elegido por el pueblo. Razones que bastarían, bajo la racionalidad ecléctica, para condenar el rosismo.

Pero si inscribimos esto en el marco del humanitarismo puede comprenderse mejor la valoración de Rosas. Persiguiendo la intervención de la razón en la historia, el tucumano no desplaza o anula el valor de la voluntad o las pasiones, y este es el elemento no ecléctico que se desataca: “hemos pedido pues a la filosofía una explicación del vigor gigantesco del poder actual: la hemos podido encontrar en su carácter altamente representativo. (...) La plenitud de un poder popular es un síntoma irrecusable de su legitimidad”, y agrega, pretendiendo parafrasear a Lerminier: “la popularidad es el signo más irrecusable de la legitimidad de los gobiernos” (Alberdi, 1998, p. 30). Las figuras de Lerminier y de Leroux, tal como las hemos analizado, le permiten ensayar una defensa no historicista del rosismo. No hay aquí tanto una justificación de las condiciones de hecho, cuanto la introducción de la voluntad como agente político, que hace ingresar la consideración del pueblo y de su vinculación con un gobierno legítimo, pero más aún la

¹⁵⁴Cabe recordar que el concepto de “los más dignos” se encuentra recurrentemente en Lerminier.

atención al cambio permanente en materia de derecho y legislación. Este era el segundo aspecto que queríamos resaltar. Rosas es reivindicado como expresión de la voluntad del pueblo, pero, al mismo tiempo, el sistema de gobierno que se postula con Rosas es, como cualquier otro, perfectible¹⁵⁵. En esa línea debe leerse la formulación alberdiana sobre las revoluciones y el modo en que debe llevarse a cabo el cambio político¹⁵⁶. Que el rosista sea un sistema asentado sobre la voluntad del pueblo, no significa que sea el mejor gobierno posible.

Algunos autores, entre los que se destaca Natalio Botana, reconocen en el reclamo alberdiano de la mejora del pueblo una manifestación de lo que habría de primar en su obra de juventud y luego se definiría con más fuerza en los escritos posteriores. Botana se refiere a un “voluntarismo legislativo” que conduciría a Alberdi a renegar de aquellas costumbres del pueblo que, bajo otra mirada, podría valorar.

¹⁵⁵ Aquí sería interesante recordar los aportes de Elías Palti sobre la cuestión. Palti resalta la distinción alberdiana entre “voluntad popular” y “voluntad general” como uno de los medios de los que nuestro autor se serviría para poner un límite a esa reivindicación del gobierno rosista. “La *voluntad general*, en que se encarna la auténtica *soberanía popular*, se distingue para él de la *voluntad popular*. Solo en la medida en que participa de una empresa de discernimiento colectivo, de un proceso de deliberación racional, la voluntad popular se constituye verdaderamente como *voluntad general* de la nación. Basado en la pura voluntad popular, el poder se convertiría, pues, en una *fuerza* sin sustento histórico, por lo que no podría sostenerse. Así, una vez introducida esta cuña en el concepto de la *voluntad*, el apoyo popular de que goza el gobierno perdería su carácter de índice inequívoco de su legitimidad. Éste debería buscarse, pues, en otro lado” (Palti, 2009, pp. 41-42).

¹⁵⁶ Allí Alberdi, luego de resaltar la necesidad de un “poder popular”, introduce el tema de las revoluciones para cuestionar no el cambio político sino el cambio violento. “¿A qué conduciría una revolución de poder entre nosotros? ¿Dónde están estas ideas nuevas que habría que realizar?” (Alberdi, 1998, p. 31), el cambio que puede “mejorar los gobiernos” requiere la “preparación de los espíritus” y por lo tanto “no se opera en un día”.

En disidencia con esto, la lectura de Alberdi en el contexto del humanitarismo nos permitiría ligar el reclamo de un cambio histórico con la valoración del pueblo, sin que esta última recaiga en una justificación historicista de lo dado. Para nosotros, en la medida en que no se apele a una naturaleza esencial del pueblo para explicar el presente, es esperable que tampoco se apoye en ella para pensar el futuro. Sin embargo, esto no implica que ese futuro sea entendido como el postulado del ideal abstracto, ajeno a las condiciones históricas¹⁵⁷. Tal como lo vimos en el humanitarismo, el futuro está atado al pasado y al presente, no se trata de la invocación de una “razón abstracta”, sino de una “razón colectiva”, “general”, “pública”, “del pueblo”¹⁵⁸.

Desde este punto de vista podemos también aproximar una interpretación de la visión alberdiana de 1810. Tal como sostiene Fabio Wasserman, en el único texto en que Alberdi se ocupa de narrar directamente los acontecimientos de Mayo, *La Revolución de Mayo. Crónica dramática*, caracteriza la Revolución como “epopeya” y como “evolución parlamentaria”, poniendo en juego una mirada crítica de la Revolución. Al llamarla “epopeya” se refiere a la “imaginación del pueblo” y la valora de manera positiva, mientras que con “evolución parlamentaria” denunciaría un cambio exclusivamente formal. Wasserman reconoce una incompatibilidad difícil de resolver entre ambas valora-

¹⁵⁷Botana reconoce en esa apertura hacia el futuro la posibilidad de referirse al “voluntarismo legislativo” alberdiano (Botana, 1997, pp. 298-300).

¹⁵⁸Es interesante notar que en este punto Alberdi identifica “la razón y la voluntad del pueblo” con “la razón y la voluntad de Dios”, se reconoce aquí tanto el valor de la razón cuanto el de la voluntad del pueblo, y se afirma que no hay nada por encima de este. Esto recuerda aquella valoración del pueblo que destacábamos en Echeverría y en Leroux al recordar que para ellos “la voz del pueblo es la voz de Dios”.

ciones de la historia: o bien la Revolución implica un cambio positivo por tratarse de una epopeya popular, o bien de una simple modificación legislativa, sin ser realmente un cambio. Dos descripciones posibles de un mismo fenómeno. Ahora bien, lo que podemos divisar en esos pasajes son las dos caras que observamos al analizar la posición alberdiana respecto del gobierno rosista, redefiniendo así el problema planteado por Wasserman. Si tenemos en cuenta lo dicho hasta el momento, el eclecticismo historicista (lo que sería la fuente “romántica” de Alberdi), no aceptaría la posibilidad de valorar positivamente un acontecimiento cualquiera por su carácter “popular” o “voluntario”. Y, junto con esto, podría valorar de manera positiva un hecho por ser este reflejo de una razón superior, algo que perfectamente bien podría ser dicho de la “evolución parlamentaria”. En ese sentido, ninguna de las dos valoraciones alberdianas de la Revolución, ni como exaltación del voluntarismo, ni como crítica a la abstracción, pueden ser inscriptas en una matriz historicista. Si, al contrario, leemos esa visión de la Revolución en el contexto del humanitarismo, aquella aparente incompatibilidad de valoraciones se desdibuja y aquí, como al analizar el juicio de Rosas, no solo tenemos que considerar la posibilidad de valorar la espontaneidad y de rechazar la abstracción, sino también la insistencia de nuestro autor en el movimiento de la historia. La Revolución es esa gesta heroica, ni más ni menos, pero allí, la posibilidad de reconocer un lugar para el cambio histórico como “perfeccionamiento” de la historia, de la mano de los aportes de Leroux, aclara su posición. “Epopeya” y “evolución parlamentaria”, resultan ser dos aristas de un mismo movimiento que no es ya el movimiento necesario de la historia sino el de su perfectibilidad; un acontecimiento que puede ser considerado positivo para la historia pero sin obturar por ello su

futuro. Es de este modo que puede comprenderse también aquella expresión de Alberdi según la cual Mayo era “más bien una profecía que una conquista”¹⁵⁹. Algo había sido, pero aún faltaba mucho por hacer. Se trata de un ejercicio similar al que en Francia llevan adelante los críticos de la monarquía. La posibilidad de ver allí una “profecía” está íntimamente ligada al valor positivo que se reconoce en la Revolución como epopeya o, lo que es lo mismo, a la representación popular de la Revolución.

La cuestión social

La imagen de la democracia y la república se completa con la referencia al pueblo. Al hablar de “pueblo” argentino, a veces de “plebe”¹⁶⁰, Alberdi suma a sus reflexiones de filosofía de la historia la consideración de los hombres que forman la mayoría de la población que habita este suelo, o, lo que es lo mismo, la masa de hombres en situación de indigencia, de ignorancia y de sometimiento respecto de los gobiernos de turno. No obstante, la definición que da de este término no es

¹⁵⁹Fabio Wasserman recuerda esta expresión de Alberdi, de *La Revolución de Mayo. Crónica dramática*, pero comprendiendo su sentido sobre la base de la falta de armonía que destaca entre la lectura alberdiana de Mayo y su filosofía de la historia. Creemos, en cambio, que esta expresión nos posibilita insistir, una vez más, acerca de esta visión humanitarista que permite destacar la conjunción de la valoración positiva del pasado con la crítica respecto de la posible conclusión de la historia (Wasserman, 2001, p. 70).

¹⁶⁰En un artículo publicado en *El Nacional* de Montevideo, que se titula precisamente “Plebe”, Alberdi rechaza el término por considerarlo una palabra injuriosa utilizada por la aristocracia para nombrar aquello que él prefiere llamar, con términos saintsimonianos, “la clase más numerosa y más pobre de nuestras sociedades”. Puesto que la República Argentina, dice, no admite diferencias de clases, esa palabra debería ser puesta en desuso (Alberdi, 1900, t. XIII, pp. 180-181).

uniforme, pues en algunos casos incluye la totalidad de la población, mientras las más de las veces deja afuera a los intelectuales y a los gobernantes, reconociendo en estos algunas particularidades entre las que priman, en un caso, el nivel intelectual y cultural y, en el otro, los privilegios que derivan de condiciones materiales o de alcurnia que los diferencian de la “pobre mayoría”¹⁶¹. Las condiciones que presenta la gran masa que habita este suelo son las que la ponen en inferioridad de condiciones respecto de los intelectuales o de los gobernantes, atentando con ello contra la *humanidad* toda. “La emancipación de la plebe es la emancipación del género humano, porque la plebe es la humanidad” (Alberdi, 1998, p. 41)¹⁶², de allí que afirme, repitiendo a Leroux, que “la mejora de la condición intelectual, moral y material de la plebe es el fin dominante de las instituciones sociales del siglo XIX” (Alberdi, 1998, p. 41)¹⁶³. En ese sentido es que, al tratar el destino del pueblo argentino, Alberdi sostiene que lo primero que debe hacer es “designar el principio y el fin político de toda asociación” y, ensayando una propuesta, afirma que “el principio y el fin de nuestra sociedad es la democracia, la igualdad de clases” (1886, t. I, p. 393).

¹⁶¹Otra distinción importante a tener en cuenta al considerar el uso alberdiano del concepto de “pueblo” es que si bien en la mayoría de los pasajes se refiere a un grupo identificado por una nacionalidad, en otros lo utiliza para referirse explícitamente a trabajadores y artesanos.

¹⁶²Recuerda el postulado de Leroux: “Todo pueblo es una manifestación de la *humanidad*”.

¹⁶³Se observa la similitud de esta afirmación con aquella que Leroux formula en 1831, recordando el lenguaje saintsimoniano: “todas las instituciones sociales deben tener por blanco la mejora del destino moral, físico e intelectual de la clase más numerosa y más pobre” (Lacassagne, 1994, p. 185).

El pueblo no parece ser soberano sino cuando se encuentra en condiciones de serlo y dichas condiciones se derivan de la naturaleza compleja de los hombres: son materiales, intelectuales y morales¹⁶⁴. No se trata solo de igualdad ante la ley, se trata de una igualdad material, que se deriva de la igualdad natural. Recordando una vez más a Leroux, Alberdi afirma: “los hombres no son geoméricamente iguales sino a condición de ser iguales en organismo, en mérito, en calidades” (1900, t. XIII, p. 183)¹⁶⁵. No es la ley de los hombres, sino la de la naturaleza la que permite proclamarlos “iguales”. Reconocer esa naturaleza es reconocer la humanidad, es reconocer el sustrato en el que hace pie el primer principio de la organización de los hombres. El hecho de ser hombres hace de ellos seres iguales. Habrá diferencias, diferencias individuales que harán a algunos hombres ocuparse de unos trabajos en el seno de la sociedad mientras que los demás se ocupan en otros, pero tales diferencias no deben, para el tucumano, opacar o anular la igualdad real de los hombres de un pueblo, puesto que tal cosa sería desconocer la humanidad del hombre¹⁶⁶.

La igualdad a la que se refiere Alberdi, además de igualdad de condiciones, es de tipo moral, y aquí se pone el acento. El pueblo es el que

¹⁶⁴Recordemos aquí lo que dijimos con Abensour al referirnos a Leroux: la igualdad es condición de posibilidad de la experiencia democrática (Abensour, 1994).

¹⁶⁵Esto puede ser leído como un buen ejemplo del progresivo acercamiento de Alberdi al pensamiento de Leroux si lo comparamos con aquello que mencionamos, a partir del *Fragmento*, respecto de la necesaria distinción de los hombres según sus capacidades.

¹⁶⁶Leroux afirma algo muy similar: “el objetivo de la política es hacer disfrutar a todos los miembros de la sociedad, cada uno según su capacidad y sus obras, del resultado del trabajo común, ya sea este trabajo una idea, una obra de arte o una producción material” (1994, p. 187).

fija las leyes, él será el rey y no se aceptará en esto privilegio alguno. La igualdad moral implica el reconocimiento de los mismos derechos, para todos los hombres, de fijar las leyes con las cuales habrán de regirse. Pero dicha igualdad supone, al mismo tiempo, admitir la igualdad de los hombres en cuanto a sus capacidades, la igualdad intelectual, al menos en potencia. En este sentido, recuerda el derecho de todos los integrantes del pueblo a educarse y desarrollar la ciencia¹⁶⁷, a participar de aquello que constituía para Leroux “la base de los progresos futuros”, a contribuir con la mejora moral, intelectual y física de la clase más numerosa y más pobre. Ese trabajo no será la obra de un día, ni estará sujeto a una mera transformación legislativa.

Allí donde pueda encontrarse un pueblo cuyos miembros vivan en estas condiciones de igualdad, podrá confiarse en el desarrollo de la democracia. La igualdad es garantía de la libertad individual. La consideración de la libertad individual debe hacerse bajo el precepto de la igualdad entendida como “igualdad de las capacidades, de los méritos, de las aptitudes reales y positivas” y, con esta, “igualdad de todos los hombres en el derecho de optar la capacidad”, igualdad en el “derecho a ser todo lo que puede ser” (Alberdi, 1900, t. XIII, p. 184). En esta línea se definen las funciones del Estado y del gobierno: su única misión no reside hoy en el derecho, sino que es el responsable del desarrollo de las facultades humanas en beneficio de la civilización del pueblo. Ocuparse del derecho es su primera misión, pero una vez alcanzada debe trabajar por el desarrollo integral del hombre, “no

¹⁶⁷Criticando a Rosas dice de este: “manda que al joven que abrigue una gota de sangre plebeya, se les cierran las puertas de las ciencias y de las profesiones liberales (...) y en la República Argentina no se puede alcanzar la ciencia sino por la nobleza” (Alberdi, 1900, t. XIII, p. 185).

sólo de lo justo, sino también de lo divino, de lo útil, de lo bello, de lo verdadero (...), del arte, de la industria, de la filosofía, cuyo simultáneo y general desarrollo constituye la civilización, manantial de toda felicidad, único fin de toda sociedad” (Alberdi, 1998, p. 117). El gobierno, dice repitiendo el Pascal de Leroux, *hace de la multitud una unidad*.

El problema de la definición de la soberanía y de sus condiciones constituye un problema central del debate teórico-político de la intelectualidad francesa en cuyo marco nos interesa inscribir a Alberdi. Una vez más, los desarrollos de Leroux aportan claridad. En los artículos publicados por Alberdi durante su estadía en Montevideo son explícitas las referencias a las condiciones materiales de la vida del pueblo y a la necesidad de intervenir en relación con estas. No obstante, ya desde el *Fragmento* se manifestaba cierta preocupación por las condiciones intelectuales y políticas en que se encuentra el sujeto de la soberanía, por su *capacidad* para participar de la misma y por su posible intervención en el diseño del derecho. En este sentido, recuerda lo que Leroux planteaba en el artículo de *Revue Encyclopédique*, “Du progrès législatif” (“Acerca del progreso legislativo”), refiriéndose a la relación entre las condiciones sociales y las políticas. La mejora material, en la medida en que se la considera al margen del perfeccionamiento del gobierno representativo, pone de manifiesto una posición poco confiable, al apoyarse en un materialismo ciego. Al contrario, la mejora material “no es posible ni deseable más que en la medida en que la dignidad de cada ciudadano crezca y que un mayor número de proletarios devengan ciudadanos”. La constitución del poder legislativo, que representaría en el cuerpo político el aspecto espiritual, depende del perfeccionamiento de los constituyentes. En este sentido, Leroux insiste en “la necesidad de un buen y legítimo gobierno fundado sobre

la representación verdadera del soberano, es decir, del pueblo en su conjunto” (Leroux, 1832, p. 262).

Alberdi es insistente al afirmar el vínculo entre la independencia y la mejora moral o intelectual del pueblo, denunciando con ello las políticas dictatoriales asentadas sobre la ignorancia. A pesar de que, tal como dijimos, en el cuerpo del *Fragmento* se encuentran diversas referencias a la posibilidad de distinguir quiénes están capacitados para ejercer la representación y quiénes no, en virtud del desarrollo de la razón, en el “Prefacio” Alberdi introduce algunos calificativos contrarios a aquella distinción, que no pueden encontrarse en el resto del libro. Asimismo, en los artículos de la prensa editados en Montevideo, el tono es marcadamente crítico para con las nociones de representatividad restringida y bastante más enfático en lo que hace a la necesidad de intervención del pueblo en cuestiones de gobierno. Así, si bien en el *Fragmento* se sostienen argumentos sobre el derecho y la democracia que comparten elementos con las doctrinas eclécticas, exacerbando fundamentalmente la noción de “razón pública”, aunque mechados con críticas a Cousin y valiéndose de una base filosófica muy afín a la de Leroux, ya desde el “Prefacio” y el “Apéndice” puede observarse el contundente primado de una conceptualización mucho más cercana a la del socialista.

En esta misma línea, se advierte aun una relación más del tucumano con el francés en lo que hace a la mejora intelectual del pueblo: se trata de la consideración de la religiosidad. Para Alberdi, la igualdad y la perfectibilidad son leyes divinas. La acción política del intelectual, una vez más, va atada también aquí a la propagación de la fe; el ejercicio de la soberanía va ligado al dogma y la modernidad se tensiona con la religión.

En Leroux era condición de posibilidad para el desarrollo de una ciencia de la legislación partir del reconocimiento de la armonía de las cuestiones humanas, del desarrollo de “un criterio común de fe y de certeza” (Leroux, 1832, p. 265), ideas orgánicas que debían germinar, gracias a la educación, en el seno del pueblo. Para Alberdi, la razón y la fe son los pilares de todo el edificio humano: “el cristianismo y la filosofía son pues los manantiales de nuestra libertad (...). Sin esta alianza la ley es imposible, porque la ley, como dice Lerminier, nace del axioma y del dogma (...). El axioma y el dogma se disputan el hombre. La ley social los concilia y les reparte los destinos humanos. Sin religión no hay ley, porque no hay autoridad en las prescripciones desnudas de todo dogmatismo, pues que el dogma afecta todo el sistema de las facultades humanas. Sin filosofía no hay ley, pues que la razón es otra guía que el hombre no abandona” (Alberdi, 1998, p. 95)¹⁶⁸. Entre la filosofía y la religión Alberdi traza el camino de la historia y, con él, el de la modernidad. Un camino que, fundado en la acción y perfectibilidad del “pueblo”, busca una base firme para la realización de sus principios.

Una crítica de la economía política

La caracterización del hombre como ser complejo está presente, en Alberdi, en su definición de las ciencias de lo social. La política y la moral constituyen una parte de dicha ciencia, la parte que da cuenta del hombre en tanto fenómeno espiritual y, por ello, su estudio

¹⁶⁸ Alberdi menciona a Lerminier y, a pie de página, nombra a Lamennais. Sin embargo, insistimos sobre el parecido con esa apelación a la fe y a la certeza que sostenía Leroux, que, además, recuerda lo que Echeverría reconocía para las “creencias”: la *evidencia* del dogma y el *axioma* (Echeverría, 1940, p. 139).

se consolida como un ámbito de saber que debe ser completado con aquel que atiende a los aspectos materiales: la economía política. La política y la economía política confluyen en lo que Alberdi denomina “ciencia social”. La dualidad del hecho humano trae consigo el estudio coordinado de la ciencia política y la economía política. Así “la ciencia que busca la ley general del desarrollo armónico de los seres humanos es la ciencia social. (...) Esta ley, unitaria en el fondo, presenta no obstante dos grandes fases distintas; pero armónicas entre sí. Esta unidad y dualidad de la ley social procede de la unidad y dualidad de la naturaleza humana. El hombre es uno pero tiene dos fases: una moral, otra material (...). De aquí dos fases en la relación social del hombre con el hombre: economía y moral. (...) Derecho y economía: las dos grandes ramas de la ciencia social que corresponden a las dos grandes fases de la naturaleza humana” (Alberdi, 1998, p. 97).

Pero tal articulación de los dos aspectos de lo humano en los estudios referidos a la sociedad, que Alberdi tomaría explícitamente de una serie de artículos que aparecen en 1833 en diversos números de la *Revue Encyclopédique* firmados por Jules Leroux¹⁶⁹, expresa algo más que la articulación entre la naturaleza del objeto y la del método. La confluencia de ambos estudios en la conformación de la “ciencia social”

¹⁶⁹En nota Alberdi recomienda la lectura de los artículos que “desde 1833” publica la *Revue Encyclopédique* “firmados por Julio Leroux”, el hermano de Pierre (Alberdi, 1998, p. 102). Aprovechamos para hacer dos advertencias sobre nuestra lectura. No hemos podido acceder más que a los artículos de 1833, desconociendo qué se publica en la revista después de esa fecha. Por otra parte, en lo que sigue identificamos la posición de los hermanos Leroux valiéndonos indistintamente de los aportes de uno u otro a la cuestión que trabajamos aquí. La razón principal de ello es que Pierre Leroux insiste, al mencionar cuestiones referidas a economía, en la escasa originalidad de sus ideas por encontrarse contenidas en las de su hermano. De este modo, la única distinción que hacemos entre ambos autores es de intereses.

es la vía a través de la cual se ensaya la crítica más contundente a la economía política tradicional.

En esta crítica, los socialistas denuncian la ignorancia de las condiciones reales en las que vive la población. Tanto Adam Smith y Malthus en Inglaterra, como Quesnay en Francia, aunque postulando diversas teorías, han pretendido explicar el hecho económico partiendo del desconocimiento de la vida de los hombres. Niegan atención tanto a las desigualdades reinantes, cuanto a la estructura compleja del hecho humano que reclama prestar atención a las instituciones sociales, a los fenómenos morales e intelectuales en relación con los cuales se desarrolla el fenómeno económico. El descuido de los elementos morales o intelectuales es lo que hace de dicha ciencia un “estudio del cadáver”. Sin embargo, el juicio no queda allí. Que la economía política clásica sea incompleta es consecuencia de un problema mayor. Este radica en el hecho de que, partiendo del paradigma de las ciencias de la naturaleza, objetivando los fenómenos sociales a través de operaciones estadísticas, esa ciencia termina por atentar contra los principios de la Revolución. La crítica epistémica revierte en crítica política y, en los orígenes del socialismo, asistimos a una crítica (humanitarista) de la economía política.

En uno de sus artículos que trata precisamente la cuestión de la economía política como ciencia, Jules Leroux pregunta: “¿Cuál es entonces el objetivo práctico de la economía política?”, y responde: “el mismo que el de la ciencia política. Fundar la ciencia social que no es más que un fragmento de la ciencia general que contiene el todo. Y de allí, entonces, ¿no es un error peligroso para sus resultados el subordinarlas una a la otra?” (1833a, p. 540).

La economía política se articula entonces con la ciencia política pero partiendo del reconocimiento de los problemas prácticos que

una pretendida independencia de ambas disciplinas pueden acarrear. Y más adelante se refiere al error de Malthus: “¿qué es, en efecto, la teoría de Malthus y sus consecuencias (...), sino la negación formal de las ideas sociales y morales de que los hombres son libres e iguales, que se deben ayuda y socorro entre ellos?” (Leroux, 1833a, p. 541).

El desconocimiento de la igualdad y la libertad es precisamente lo que los hermanos Leroux denuncian en la organización social reinante: en beneficio de la burguesía se constituye una ciencia que desconoce lo propiamente humano, la dualidad y los principios que se erigen a partir de ella¹⁷⁰. Y que, justamente por desconocer esa condición, favorece otra consecuencia peligrosa: se erige como ciencia absoluta, con verdades que, no solo desconocen las condiciones de espacio y tiempo, sino que se pretenden inmodificables, sirviendo de principal herramienta de legitimación de la burguesía. De este modo ironiza Leroux dirigiéndose a los proletarios después de haber revisado la doctrina de Smith y los ajustes de Say: “escuchen proletarios! Escuchen. Ustedes son iguales, ustedes son libres, pero son pobres y nosotros somos ricos. Para nosotros el disfrute de los bienes de este mundo, para ustedes el duro y rudo trabajo que solo les dura por un día. Este orden de cosas es eterno, inmutable. Reposa sobre la propiedad, y la propiedad está en el corazón del hombre como la vida. Sus esfuerzos por cambiarlo serían vanos. Resígnense, acéptenlo” (Leroux, 1833, p. 537).

La necesidad de revisar esa ciencia social, monopolizada por la economía política que pretende abarcarlo todo, permite cuestionar la base de la legitimación del régimen de dominación social. Lo que

¹⁷⁰Recordemos aquí la insistencia de Pierre Leroux en relación a la articulación de las facultades del hombre con los principios revolucionarios.

puede parecer en un principio una discusión teórico-epistemológica que prioriza el debate en torno a la definición de la economía política y la ciencia social, se aclara, paulatinamente, como una cuestión social por excelencia. La condición social reinante es lo que más ocupa a los partidarios de esta nueva definición de la economía política. Las posibilidades de revertir esas condiciones están, de manera coherente, atadas a una reforma moral, política y jurídica. Frente a una ley que se pretende estable y definitiva por asentarse en hechos susceptibles de ser considerados con precisión matemática, la vinculación de la economía con la ciencia política permite a los socialistas afirmar que una reforma moral o política puede tener efectos en el plano económico y social. De este modo, no solo no hay leyes absolutas que puedan regir la economía, sino que es posible ofrecer resistencia a este pretendido ámbito autónomo y absoluto desde el campo de la política. Allí el derecho a la propiedad es un punto nodal. Dice Jules Leroux dirigiéndose al proletariado: “eso que es necesario para que tú sea feliz, es que tu trabajo deje de estar subordinado al consumo de los ricos y que los ricos no tengan necesidad de ti para serlo. Ahora bien estas cosas no podrían existir más que a condición de un *cambio en la constitución de la propiedad*” (Leroux, 1833b, p. 150)¹⁷¹.

Pero todavía hay un elemento más: el juicio de la sociedad de su tiempo no solo pone de manifiesto las desigualdades reinantes, sino

¹⁷¹Al finalizar la primera parte del Curso incluida en la *Revue*, Jules Leroux utiliza la misma expresión: “cambiar la constitución de la propiedad” como sinónimo de aquello que Rousseau sugería diciendo “alimentar a los pobres”, en un contexto en el que, ante la miseria y sus peligros, los ricos podían o bien seguir esa vía o bien ser devorados por los pobres. El cambio de la constitución de la propiedad es la única opción pacífica para hacer frente a la desigualdad (Leroux, 1833b, p. 135)

también que, en la base de ellas, se erigen el afán de lucro, los intereses materiales, el culto a los negocios, que desplazan uno de los componentes de lo humano. El primado del interés material parece ser la causa de la ignorancia reinante. Se trata de una sociedad que privilegia el costado material, mutilándose a sí misma y al individuo.

Si bien es difícil equiparar punto por punto estos desarrollos franceses a los que nos ofrece Alberdi en los breves pasajes del *Fragmento* en los que se ocupa de economía, hay algunos elementos de confluencia que nos ayudan a comprender su referencia a los artículos de Jules Leroux. En particular, la crítica a la economía política parece hacerse desde un lugar común. En dichos extractos, Alberdi caracteriza fundamentalmente a Quesnay y a Smith a partir de parámetros coincidentes con los de los franceses. Así, por ejemplo, dice a propósito de Smith: “observó mal, observó poco, no observó todo lo que había que observar; mutiló el hecho humano, y sobre el fragmento muerto, edificó una ciencia sin vida” (Alberdi, 1900, p. 100).

En esta línea, Alberdi insiste en la influencia mutua que poseen los aspectos económicos y los morales o políticos y, partiendo de dicha reciprocidad, recalca el carácter mutable de los hechos humanos. La mutua influencia entre economía y política es la causa del cambio, un cambio permanente e innegable (el “progreso indefinido” vuelve a aparecer en este contexto), que refuta todo determinismo economista: “y como la mera mutación en el hecho humano modifica toda la condición del hecho, las variaciones del hecho moral son repetidas por el hecho económico y viceversa. Así, los destinos de la moral y la economía son solidarios” (Alberdi, 1900, p. 98). Y en esta misma línea cuestiona a los economistas por ofrecer leyes absolutas, ajenas a las condiciones del medio. Mencionando a Aristóteles, Smith, Colbert y

Quesnay, se pregunta: “¿qué habían hecho todos estos filósofos? Habían elevado la riqueza y la ciencia de la riqueza de una época dada al rango de ciencia y riqueza absoluta, filosófica. ¿Qué resultó de este extravío? Que [en] cada época pasada, [ante] las necesidades humanas variadas, la moral modificada, la vida material queriendo ser satisfecha por nuevas cosas y nuevos medios, se hacía necesaria la creación de una nueva riqueza y nueva ciencia que confundiendo también su forma positiva, efímera con su naturaleza filosófica y eterna, se creía recién nacida, disputaba a su antecesora el título de ciencia, hasta que cumplido su término, tenía que ceder su plaza a otra riqueza y otra ciencia nuevas (...). Mañana la sociedad se sostendrá de otra profesión [respecto de la industrial] y entonces ¿nueva economía política? No: gracias a las inspiraciones fecundas de la filosofía francesa, esta inquietud parece querer cesar” (Alberdi, 1900, pp. 100-101).

Alberdi denuncia el materialismo reinante en dicha economía política y critica la determinación de la moral y la política por factores económicos junto a las pretensiones de saber absoluto con las que se erige esa ciencia. Y en contra de ello se anima a postular no solo la relatividad de dichas verdades sino también la dependencia mutua entre los factores económicos y los morales o políticos. Y ambas cosas, que en el caso de Leroux se resolvían en la reafirmación de los principios revolucionarios y en particular del principio de la igualdad, en nuestro autor parecen condensarse en el postulado de una “economía democrática” (Alberdi, 1900, p. 99).

En el marco de lo que entiende Alberdi por “economía democrática” pueden comprenderse los alcances y los límites de su reclamo social. Se trata de una economía que, “de acuerdo con la faz democrática de la moral que viene, dará por resultado la mayor satisfacción

posible, no de algunas naturalezas individuales, sino de la naturaleza unitaria y sintética de la humanidad entera, por el triple desarrollo de la faz material, moral, intelectual de la humanidad” (Alberdi, 1900, p. 99). Ese compromiso con una naturaleza unitaria y sintética se sostiene en lo que Alberdi considera la posibilidad de pensar el hecho económico en términos filosóficos. Sin referirse explícitamente a ello, parece remitirse a la crítica de Jules Leroux a la economía política de Adam Smith, que descubre cómo se ignoran las condiciones de posibilidad de la ley de oferta y demanda que se postula. Se trata de introducir una reflexión de fondo, filosófica, que permita explicar tanto el primado actual de la ley de la oferta y la demanda, como cuestionar la verdad de dicha ley. De este modo, apelando a las *inspiraciones de la filosofía francesa*, Alberdi postula una “naturaleza íntima, filosófica, racional, de la riqueza; la riqueza absoluta, universal ¿cuál será? *El conocimiento y la posesión de los medios de vivir. ¿Y su fuente indestructible? El triple desarrollo de las facultades físicas, intelectuales y morales del hombre*” (1900, p. 101)¹⁷².

Esta *ciencia de la riqueza* que propone nuestro autor conjuga de un modo particular las preocupaciones económicas con las morales, concibiendo la propiedad como un derecho divino y limitado sobre la naturaleza. La naturaleza está al servicio del hombre, pero dicha sumisión no tiene otro objetivo más que la consumación del destino providencial del hombre. Allí se reúne la economía y la moral. “Dios no quiere solamente la vida de mi organización, que es el orden individual, sino también la vida de la organización absoluta, que es de orden universal, y esta vida universal no está destinada al manteni-

¹⁷²Destacado del autor.

miento de la vida individual, sino al contrario; por lo tanto mi derecho sobre el mundo externo cesa en el punto en que mi vida ha sido satisfecha por las cosas de este mundo externo. Pero racionalmente, moderadamente, moralmente satisfecha, no ficticia, caprichosamente”. Unas líneas más adelante agrega: “la necesidad: he aquí la raya divina que corta nuestro poder legítimo sobre el mundo físico” (Alberdi, 1900, pp. 83 y 84). La propiedad privada es considerada como un fragmento de la individualidad, gracias al cual el hombre satisface sus necesidades, por lo que negarla sería negar la individualidad y, con ella, la libertad. No atenta contra la igualdad siempre que el bien particular, a cuya satisfacción responde el objeto, sea armónico con el bien universal, esto es, sea comprendido en la marcha de la naturaleza y de los hombres hacia su desarrollo¹⁷³.

En un contexto en que la economía y la política no son más que dos aspectos de una misma ciencia social y que, por tanto, se refieren mutuamente, Alberdi afirma que el Estado debe garantizar lo que llama la “individualidad real” –la propiedad– porque se ha propuesto garantizar primero la “individualidad personal” –el yo– y la primera no es sino el medio a través del cual la segunda se mantiene. Los obje-

¹⁷³Llama la atención la lectura de Orgaz en relación con la propiedad privada, para él Alberdi “canoniza la propiedad raíz hasta el punto de estampar que ‘la propiedad real es la gloria y la fortuna de la naturaleza humana’. ¡Qué lejos está Alberdi, en este último pensamiento, de las osadías revolucionarias de su tiempo!” (Orgaz, 1937, pp. 65-66). Al respecto es importante señalar que los hermanos Leroux no se oponen a la propiedad privada aunque sí cuestionan la legislación actual sobre la misma, y en ello se diferencian de algunos de sus contemporáneos, críticos radicales de la propiedad. La filiación de Alberdi con este sector de la izquierda francesa que ligamos a Leroux, puede verse también en su juicio sobre la herencia, que es coherente con el planteo de Jules Leroux (Alberdi, 1998, p. 142). Sobre la cuestión de la propiedad y la herencia en el pensamiento francés, las referencias más completas las encontramos en Lichtein, 1970.

tos, aclara, son llamados solo metafóricamente “propios”, puesto que esta propiedad solo existe gracias al derecho positivo. “La cuestión de la propiedad es pues el nudo gordiano de la ciencia jurídica” (Alberdi, 1900, p. 141), anota, ya que esta ciencia tiene en sus manos la garantía de la libertad de los hombres que depende de aquello que consideremos de su propiedad. De esta forma, la libertad individual está atada a una determinación del Estado, es decir, de la sociedad. Con respecto a “lo nuestro” Alberdi afirma que “sobre lo que en rigor es nuestro, no hay dificultad: no se ha visto que un hombre dispute a otro sus brazos, sus pies. La dificultad está en lo que impropiamente, en lo que metafóricamente llamamos nuestro, las cosas. Habiendo sido hechas por el Creador independientes del hombre, no las ha hecho propias más de un hombre que de otro. Él ha hecho la *comunidad* real: la *propiedad* real es una institución humana. Por eso es obra imperfecta, vaga, controvertible. Digamos no obstante por tesis general que son propias aquellas cosas que la sociedad no solamente ha asignado a cada uno, sino también aquellas que no ha asignado a nadie, ni a sí propia. Pero la dificultad subsiste: ¿qué regla ha guiado a la sociedad en estas asignaciones? La industria personal, en su más alta acepción, que es la aplicación de sus facultades humanas al desarrollo de la utilidad. No hay género de adquisición, sea natural o civil, originario o derivado, que no se circunscriba a esta teoría” (Alberdi, 1900, p. 142)¹⁷⁴.

Hasta aquí, la confluencia del desarrollo alberdiano con las fuentes socialistas que él mismo cita en materia de economía política es principalmente teórica. A diferencia de los franceses, Alberdi no se refiere

¹⁷⁴Cabe preguntarse si esta limitación en el género de las adquisiciones no se apoya en la crítica lerouxiana y humanitarista, en general, al capitalismo.

a las condiciones reales en que se encuentra la sociedad. No parte, como Jules Leroux, de la descripción de una multitud mutilada por la desigualdad o de una composición realmente tripartita de la sociedad –propietarios, amos, obreros– y no reclama una nueva constitución de la propiedad. Estas son, para nosotros, sus principales diferencias. Hay una base teórica común, pero no encontramos en Alberdi una reflexión sobre las condiciones sociales reales que lo lleve a reconocer las consecuencias prácticas de su planteo.

Aquella intervención humanitarista sobre la matriz ecléctica, que observamos en un comienzo de la mano de la definición de la filosofía como ciencia fundamental, de la concepción de hombre y de historia, es, a medida que avanzamos en los planteos filosófico-políticos y prácticos de Alberdi, cada vez más marcada, hasta el punto de impregnar todo el discurso. El eclecticismo se convierte incluso en el oponente más frecuente de su modo de percibir las cuestiones humanas y sociales. “Humanitarismo” es, en cambio, el nombre más certero de esa nueva comprensión del hombre, de la política, de la historia. Una nueva concepción que, superando las dicotomías (individuo/sociedad, libertad/determinismo, razón/voluntad, economía/política) en virtud del carácter sintético de la humanidad, anuncia un modo de realizar los principios de la Revolución. Una “nueva fe”, una nueva comprensión sin la cual la Revolución no puede ser reafirmada como promesa democrática.

| CONCLUSIÓN |

Dijimos al comienzo que nos interesaba pensar este momento del pensamiento argentino como expresión de *modernidad política*. Llamar “profetas de la Revolución” a los autores cuyo pensamiento hemos recorrido en las páginas anteriores puede parecer una operación arriesgada, fundamentalmente por la contradicción que encierra la fórmula: videntes del pasado, anunciadores de un hecho ya ocurrido. Sin embargo, parece ser una expresión adecuada a los modos en que Echeverría y Alberdi asumieron sus tareas político-intelectuales ante los dilemas de la *modernidad política* en el Río de la Plata, ante la visualización de la Revolución como nacimiento y como profecía de un orden, ubicados entre la filosofía y la política, entre la Ilustración y el Romanticismo y en proximidad a la “izquierda humanitarista francesa”. Y parece también ser una denominación que permite distanciarnos de algunas de las lecturas usuales que simplifican este segmento de la historia intelectual argentina con esquemas maniqueos.

Tal como hemos visto hasta aquí, la inscripción de Echeverría y Alberdi en el marco de los desarrollos humanitaristas franceses que le eran contemporáneos nos permite reconocer algunos elementos, poco explorados, que echan luz sobre esta etapa del pensamiento político rioplatense. Sin detenernos aquí en las particularidades de sus formulaciones que ya fueron tratadas, destacamos que una valoración positiva de la Revolución y del pasado convive con una mirada reticente sobre este, que, a su vez, se abre hacia el futuro.

Si bien es cierto que, tal como hemos visto, nuestros autores valoran la Revolución como acontecimiento inaugural, también es verdad que guardan alguna reserva. Reconocen en la Revolución, y en las ideas que la inspiraron, la fuente desde la cual pensar el hombre, la historia y la política rioplatense, argentina y americana, pero al mismo tiempo encuentran allí el origen o la causa de que la democracia no cuaje en suelo americano. No se observó entonces la importancia de la historia en el doble sentido, particular y general: el contexto sobre el que se pretendían sentar los principios revolucionarios y el sentido general que estos adquieren en la historia de la humanidad. Y no pudo, tampoco, advertirse el rol que jugaba la sociedad en esa historia, el lugar que ocupaba el cuerpo que excedía las manifestaciones individuales.

La recuperación del siglo XVIII implica, entre nuestros autores, la valoración del individuo y de su lugar en la historia. De este modo, si la crítica a la Revolución podría hacernos pensar en su filiación con el modelo ecléctico y promonárquico que exalta una historia providencial que todo lo encierra y determina, la valoración de la filosofía moderna permite poner un límite a esa concepción.

Tanto su distancia y cercanía de los idearios revolucionarios como su distancia y cercanía de las formulaciones eclécticas-historicistas, nos ayudan a explicar la particularidad de esta posición filosófico-política que se propone repensar la Revolución y, junto con esta, la democracia. Lo que ha faltado en la Revolución es el establecimiento de creencias que le den sentido. En este marco, y partiendo de una profunda coincidencia con los principios revolucionarios, nuestros autores analizan la posibilidad de hacer real la “soberanía del pueblo” proclamada por la Revolución. Y se encuentran entonces con

algunos condicionantes teóricos entre los cuales se destaca la exaltación de la capacidad especulativa del hombre, anclado en una naturaleza racional que supera a los individuos particulares pero que tiene su expresión en ellos. No se trata de una razón universal sino de un universal “humanidad”, con una ley que lo rige y cuyo conocimiento es la realización misma de esa ley en la historia. Ahora bien, en el contexto que hemos situado estas reflexiones, esta afirmación debe ir acompañada de dos advertencias: en primer lugar, la realización de esa ley no es su clausura. La ley puede conocerse y con ello hacerse real, porque al conocerla el hombre se desprende del dominio temporal de otras facultades diversas de la razón y la hace primar. Sin embargo, ese conocimiento, que pone de manifiesto la posibilidad misma de realizarla, no es, por ello, su consumación en la historia. Siendo la libertad la ley, sería contradecirla confiar en una forma histórica, pero única, de realizarla. Conocer la libertad es aceptarla, y aceptarla es no contradecir el movimiento que la libertad misma lleva implícito. La historia queda comprendida en ese movimiento y la libertad queda atrapada en la historia. Tanto en Echeverría como en Alberdi se ha visto la insistencia en la afirmación de una verdad y la permanente necesidad de historizar esa misma verdad. En ellos la verdad tiene un nombre diferente, “dogma”, “filosofía”, pero para los dos la condición es su valor histórico.

Hay también otro elemento: para que un pueblo sea considerado libre, no es suficiente que unos pocos sean versados en materia de leyes. La ley debe ser conocida por todos. Es condición de posibilidad de la realización de la ley en la historia, porque la ley es también la ley de la igualdad. Su conocimiento consiste en saber de la inexistencia de privilegios y del valor de las diversas facultades del hombre.

En este marco, la ley puede decirse y, a través de su prédica, alcanzar ese grado de generalidad. La prédica de la ley es la prédica del dogma de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad. La ley no solo aguarda su conocimiento sino que espera ser dicha y con ello, la palabra es depositaria de un carácter productivo y político único. Es palabra verdadera, que no solo se erige en dogma, sino también en ciencia, en una ciencia especial, la “ciencia política”, la “ciencia de lo social”, que se distingue de aquellas ciencias de los fenómenos materiales o naturales, y que escapa, por ello, a las explicaciones causales. De este modo, los intelectuales se vuelven *profetas* de esa palabra.

Vemos entonces cómo nuestros autores se distancian de los portadores del discurso revolucionario y de las distintas expresiones del liberalismo local, denunciando allí el desconocimiento de esa compleja ley de la humanidad y de sus condiciones. Pero, al mismo tiempo se diferencian del marco “romántico” en el que a menudo se los inscribe.

Elías Palti afirma que “el estudio de la obra de la Generación del '37 nos enfrenta, pues, a una problemática particular: la paradoja de cómo, siguiendo las pautas de pensamiento historicista-romántico, habría, sin embargo, de figurar su realidad como inasimilable a esas mismas pautas” (Palti, 2009, p. 162). El rosismo no podía explicarse como parte de ese proceso continuo y necesario que era la historia, algo había fallado en ese proceso fatal. Allí toman distancia de la matriz historicista y sobre esa base construyen la definición del rol preciso que se adjudican en la historia.

Sin embargo, si ampliamos la mirada, y atendemos tanto a la valoración de la Revolución, del rosismo y a la posibilidad de inscribir a nuestros autores en el marco del humanitarismo francés, lo que en términos de Palti constituye una *paradoja* que daría origen a un quiebre posterior

con el modelo romántico o genético, puede dejar de serlo. Si reconocemos que, desde sus primeros trabajos, los jóvenes del '37 estaban al tanto de los debates franceses en torno a las posibilidades de pensar la historia y su cambio, y de las potencialidades y límites del modelo ecléctico, considerando fundamentalmente las consecuencias prácticas de sus formulaciones, de la mano de los críticos de ese “liberalismo conservador”, aquella conflictiva posición ante el rosismo puede ser tenida como expresión de los quiebres y las discusiones que atravesaban al Romanticismo francés mismo. La lectura rioplatense de los humanitaristas permitiría reconocer una lógica que, yendo más allá de las explicaciones historicistas de los procesos históricos y organicistas de las realidades sociales, comienza a dar cuenta de las rupturas intrínsecas de ese todo social y, con estas, de los diversos modos de intervenir en la historia.

La lectura de la Revolución y la voluntad de abocarse a esta, como tarea pendiente, pone de manifiesto la visualización por parte de estos intelectuales de aquello que atravesaba el proceso de construcción de un orden posrevolucionario: la afirmación teórica de la soberanía del pueblo y la permanencia de un pueblo que era, sin embargo, considerado como amenaza del orden a construir. Esa mirada primaba entre los revolucionarios, había permanecido en el gobierno de Rivadavia y persistía aún durante el rosismo. La novedad que pretendía iniciarse en 1810 llevaba consigo un modo de comprender la relación entre el poder y la sociedad que hacía imposible pensar la realización de la democracia en los términos en que ellos querían pensarla. La igualdad política no podía existir bajo una lógica que distinguiera –como realidades esenciales o naturalmente diversas– la sociedad de su gobierno.

A partir de lo visto hasta aquí pueden reconocerse dos grandes ejes que nos permiten organizar la propuesta de los autores trabaja-

dos en relación con la necesidad de repensar la Revolución y los dilemas que la atravesaban: la noción de “historia”, por una parte, y, por otra, la de “representación”. Tal como dijimos, uno de los principales elementos que los humanitaristas franceses disputan con los pensadores oficiales y que ha sido recogido y reelaborado por los rioplantenses es la visión de la historia. La noción de “providencia”, tal como estos la tratan no debe identificarse con aquella definición que imprime fatalidad a todo el desarrollo histórico. La providencia se articula, en tensión, con la permanente afirmación de la libertad individual, a la que no se está dispuesto a renunciar. La afirmación de la perfectibilidad de la historia, tal como se ha visto, regresa recurrentemente entre los autores trabajados y es la mejor expresión de esta limitación del historicismo y de la afirmación de la libertad. De allí se desprende, asimismo, otro de los elementos centrales: la valoración del individuo diluye, además del fatalismo, la posibilidad de afirmar la sociedad como cuerpo orgánico. El sustancialismo del pueblo o la nación es leído, desde esta posición, como expresión de la afirmación del carácter necesario de la historia con la que se debate. En contra de este, sin renunciar a la apelación del “pueblo”, se lo reviste de un carácter más social que natural, distanciándose del peso metafísico que podría atribuírsele dentro del modelo historicista.

Por su parte, el sentido de la “representación” se desprende directamente de lo anterior. Se ha insistido hasta aquí en el hecho de que el problema de la representación es un tema central en toda reflexión sobre las posibilidades actuales de la Revolución. Pero, al tratar la representación, no se hace referencia a la consideración de un sistema que se asienta sobre la copertenencia entre el gobierno y la sociedad, que haría del gobierno una expresión natural o necesaria de esa sociedad.

Al contrario, los autores trabajados advierten la necesidad de reflexionar sobre la cuestión porque perciben el quiebre de esa relación. Ya no hay, decíamos, un todo uniforme y homogéneo llamado “pueblo”, que se expresa naturalmente a través de un mandatario. Al contrario, lo que aquí se vislumbra es la ruptura entre el mandatario y el pueblo, que va acompañada de la asignación de un sentido diverso para este último término. El *pueblo*, aquel sujeto sustantivo, se diluye en la *sociedad* que está fracturada por los diversos intereses en juego. El pueblo queda ahora comprendido por un grupo o conjunto de individuos que constituye solo una de las partes del todo social¹⁷⁵.

La visualización de esta ruptura o discontinuidad entre el poder y la sociedad nos permite ahora regresar a lo que constituyó el centro de nuestro planteo o interés inicial: lo que se pone aquí de manifiesto es la conciencia del carácter productivo de la política. La crítica a la Revolución, al liberalismo político posterior y al rosismo, extensiva a toda la política facciosa en América, está, en Echeverría y en Alberdi, atravesada por esta posibilidad de reinterpretar la política en términos de enfrentamiento de intereses o conflicto. Esa posibilidad de reconocer la sociedad inmersa en el juego de los intereses, que determinan o condicionan los sentidos de esta misma sociedad y del poder, se asienta sobre una serie de principios y formulaciones teóricas elaboradas bajo la tutela de los teóricos humanitaristas, y en particular de Leroux, que percibe directamente el conflicto en términos sociales y políticos en la Francia contemporánea. Este acompañará a nuestros autores no

¹⁷⁵En este sentido, nos parece posible reconocer en los desarrollos analizados hasta aquí, una expresión de aquello que Palti denomina “la descomposición del modelo genético”, una descomposición que se hará evidente, según él, con el desarrollo del “modelo positivista”, hacia finales del siglo (Palti, 2009, pp. 163-165).

solo al elaborar una explicación teórica de cara a los fenómenos políticos americanos, sino incluso al momento de pensar la intervención política misma.

El problema de la construcción de la sociedad y del orden posrevolucionario es tratado por ellos como una cuestión más política que social. Se percibe un problema social pero que será tratado a partir de la cuestión política. En la base de la centralidad otorgada a lo político reconocemos el humanitarismo y su crítica al relato elaborado por el eclecticismo. Aquella crítica al modelo historiográfico de Guizot, que encontramos en Leroux, es la crítica a un modelo que, partiendo de una consideración reductivista del hombre, construye una visión determinista de la historia, anulando la libertad y el cambio histórico. Así como los humanitaristas, cuestionando ese modelo, sostienen la necesidad de atender a los aspectos políticos, descubriendo allí el campo de disputa y la posibilidad de hacer real la democracia, del mismo modo Echeverría y Alberdi comprenderán que los principios de la Revolución solo son pensables si se los articula con la transformación del pueblo en ciudadanía. Y esa transformación es, antes que nada, *simbólica*. De la mano de Furet podemos decir que estamos ante la percepción de la necesidad de “la invención sublime del ciudadano moderno” (Furet, 1986, p. 112). Entre nuestros autores se advierte la necesidad de inventar ese ciudadano, poniendo de manifiesto no solo la pretendida capacidad de “hacer” al ciudadano, sino fundamentalmente la visualización de que se trata de una operación artificial. En otros términos, se trata de la percepción de que las posibilidades de la democracia están atadas a una disputa por los sentidos de los cuales depende lo real.

En esa línea puede afirmarse que la lectura de las críticas humanitaristas a la monarquía de Julio permitían aquí, allende el océano,

reconocer las implicancias prácticas que encerraba un planteo historicista. Si en Francia, el carácter fatalista de la historia servía –según se denunciaba allí– a los defensores del orden instituido luego del ‘30, como modo de explicación y legitimación del poder, en suelo americano podía adoptar nuevos nombres. Lo que en Francia puede ser comprendido como una fuerte crítica al “liberalismo del siglo XIX”, en el Río de la Plata puede ser leído como una crítica a un modelo regresivo.

Si bien es evidente que no corresponde hacer un paralelismo entre la monarquía constitucional y los gobiernos de Rosas, sí parece posible, en cambio, suponer que los autores americanos se vieron inclinados a desoír la distancia y valerse de aquella crítica para leer los regímenes políticos propios. Ellos insisten en el paralelismo entre la Revolución de 1789 y la de la independencia en América, aunque nosotros, lectores distantes de esos acontecimientos, podamos marcar reparos en esa identificación.

De este modo, algunas de las prácticas más características del rosismo, tales como la postulación de la legitimidad del mando a partir de una supuesta existencia natural de jerarquía sociales, la persecución de unidad de creencias, la relación íntima entre la ley y la coerción, el afán de centralización, la utilización de la religión y el clero como herramientas de consolidación del orden secular y la autopercepción por parte de Rosas como depositario de una misión providencial, son elementos a partir de los que los contemporáneos del régimen identificaron el gobierno rosista con el francés, caracterizado por los humanitaristas por su oposición a los principios revolucionarios¹⁷⁶.

¹⁷⁶Sobre las características generales del gobierno rosista y de las herramientas de las que se valiera, nos atenemos al trabajo de Myers, 1995.

En las lecturas de los franceses, nuestros autores podían reconocer cómo una explicación fatalista de la historia se ponía al servicio de los defensores del orden instituido, cómo aquella era el modo a través del cual legitimaban teóricamente su poder real. Desde ese punto de vista, si los leemos en relación con los humanitaristas podemos suponer que, al descubrir que el Romanticismo-historicista representaba una lógica con evidentes visos antirrevolucionarios, limitarían su aceptación y, más aún, su aplicación. El rosismo podía ser entendido, entonces, como producto de la historia, pero no por ello era justificable y mucho menos deseable. Sin embargo, en ese mismo contexto, la falla de la historia no era un hecho insalvable.

Ahora bien, es posible ir incluso un paso más allá y pensar que aquel suelo humanitarista permite a los rioplatenses observar en el sistema discursivo del que se vale el rosismo una expresión de lo que los franceses denunciaban ante los intentos de legitimar teórica e históricamente la monarquía. De este modo, ante las intervenciones de la prensa rosista, según la cual parece necesario recurrir a “un consenso no en torno a la naturaleza del orden político que se deseaba fundar, sino en torno a la legitimidad de la misión providencial encomendada a Rosas para que él estableciera tal orden político” (Myers, 1995, p. 78)¹⁷⁷, los franceses ayudan a ver que es posible montar un escenario y producir sentidos para legitimar lo instituido. En Francia, los eclécticos habían pretendido detener la historia proclamando a la mo-

¹⁷⁷Al respecto es importante señalar que la crítica de los jóvenes del '37 va incluso más allá y atenta contra la falta de legitimidad del modelo rosista. En Francia, la monarquía estaba en el poder, podía autoadjudicarse una legitimidad que provenía de su origen Borbón. Aquí, en América, no existía esa fuente de legitimidad, con lo cual Rosas podía ser tenido como un usurpador del trono.

narquía encarnación de la razón absoluta. En el Río de la Plata, Rosas venía a restaurar las leyes, venía a concluir un proceso que parecía no poder cerrarse. La mirada del humanitarismo hace posible reconocer la “jugada” de Rosas. La historia no podía concluir, la Revolución no podía vivir más que junto a un modelo político que se asentara sobre la libertad, que era, al mismo tiempo, la imposibilidad misma de terminar la Revolución.

A partir de ello, podían reconocer cómo el rosismo producía sentidos, del mismo modo que los liberales del ‘20 lo habían hecho. Apelando a una soberanía del pueblo, estos habían ignorado al pueblo; apelando a otra soberanía del pueblo, aquel usaba al pueblo en su favor, para hacer frente a la oposición política. En ambos casos, la palabra se evidenciaba como herramienta *estratégica* destinada a crear las condiciones políticas y sociales deseadas. Pero había, denunciaban, un profundo divorcio entre la palabra y la acción, la palabra era falaz, engañosa, ocultaba los verdaderos motivos de la acción política: los intereses de un grupo. Sin embargo, la palabra podía hacerlo, lo que no venía a significar sino que la política dependía de ella.

La posibilidad de pensar ese divorcio es lo que nos permite reconocer en nuestros autores una lúcida conciencia de las condiciones de lo que llamamos con Lefort, en un inicio, “modernidad política”: reconocer la política como espacio de disputa, reconocer el lugar que juegan en ella las representaciones sociales del poder, y reconocer, fundamentalmente, el hecho de que tales representaciones dependen de su producción histórica.

Por ello puede, al igual que a los humanitaristas, llamárseles “profetas”: hablan del futuro, anuncian el futuro, y lo hacen a través de un *dogma*. Y ese futuro es, más que la conclusión de la Revolución,

la apertura de su sentido. La Revolución no es el logro efectivo de la soberanía del pueblo, sino, mucho antes, la posibilidad de pensarla y de resignificarla. En este sentido parece posible entender a los autores que aquí estudiamos reconociendo la particularidad de estos y del tipo de racionalidad que ponen en juego, descubriendo lo que resultaba central para pensar la relación entre los intelectuales y la política, denunciando un uso tendencioso de las palabras y advirtiendo el carácter productivo de los conceptos.

La política implicaba la acción. La Revolución podía continuarse porque se podía intervenir en la historia. Los intelectuales poseían allí un rol diferenciado porque esa intervención era, antes que nada, simbólica. En ese marco revisamos sus definiciones de filosofía, de dogma, de historia, de república. En ese marco se debe comprender la preocupación de Echeverría por postular un dogma renovado que dé sentido a la democracia. En esa línea debe comprenderse aquello que tanto preocupaba a Alberdi al referirse a la filosofía, su carácter productivo y político. En ellos, la mirada de la Revolución está atravesada por un optimismo que abre una historia que parecía clausurarse y por una certeza acerca de la lógica de la que depende el cambio político.

La permanente denuncia de la falta de conclusión del proceso iniciado en 1810 y la insistencia en la necesidad de pensar el cambio de la mano de la implantación de una verdad que habilite la dimensión del futuro son los dos componentes que nos permiten reconocer aquí una “modernidad política rioplatense”. Echeverría y Alberdi, no solo descubren y denuncian que la Revolución no condujo a la democracia, sino que advierten, junto con esto, que las posibilidades mismas de la democracia están atadas a la producción de una representación de esta. El debate, la intervención de los intelectuales, es político, con la

connotación moderna que damos al término, porque comprenden que de los sentidos atribuidos al poder, a la sociedad, a la representación, a la historia, depende la posibilidad de la democracia misma y que la lucha por esos sentidos es una lucha interminable.

| BIBLIOGRAFÍA |

Fuentes

- Alberdi, J. B. (1886) *Obras Completas*. Buenos Aires, Tribuna Nacional.
- _____ (1900). *Escritos póstumos*. Buenos Aires: Imprenta Juan Bautista Alberdi.
- _____ (1940). “Sobre la 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: Echeverría, E. *Dogma socialista*. Edición crítica y aumentada. La Plata: Universidad Nacional de la Plata.
- _____ (1998). *Fragmento preliminar al estudio del derecho*. Buenos Aires: Ciudad argentina.
- Cousin, V. (1947). *Necesidad de la filosofía*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- De Corcelle, F. (1836). “De l’esclavage aux États-Unis”, en: *Revue des deux mondes* N° 6. París.
- Echeverría, E. (1874). *Obra completas: escritos en prosa*. Buenos Aires: Imprenta de Mayo.
- _____ (1940). *Dogma socialista*. Edición crítica y aumentada. La Plata: Universidad Nacional de la Plata.
- _____ (1956). *Manual de enseñanza moral*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- _____ (s/f). *Los ideales de mayo y la tiranía*. Buenos Aires: Jackson, inc.
- Jouffroy, T. (1886). *Mélanges philosophiques*. París: Hachette.

- Lamennais, F. R. de (1854). *Obras políticas*. Madrid: Del editor.
- _____ (s/f). *Esquisse d'une philosophie*. París: Pagnerre.
- _____ (1945). *Palabras de un creyente. El libro del pueblo. Del absolutismo y de la libertad*. Buenos Aires: Partenon.
- _____ (s/f). “La esclavitud moderna”, en: Mazzini, G., *Deberes del hombre*. Valencia: Sempere.
- Lerminier, E. (1832). “Lettres philosophiques adressées a un berlinois, III De l'éclectisme – M. Cousin”, en: *Revue de deux mondes*. París, t. 1.
- _____ (1835). *Philosophy du droit*. París: Charpentier.
- _____ (1838). “Du radicalisme évangélique”, en: *Revue de deux mondes*. París, t. 1.
- _____ (1838). “Réponse a George Sand”, en: *Revue de deux mondes*. París, t. 1.
- Leroux, P. (1833). “Sur la loi de continuité qui unit le Dix-huitième siècle au Dix-septième”, *Revue Encyclopédique*. París.
- _____ (1932). “Législation. Du progrès législative”, en: *Revue Encyclopédique*. París, 1832/10.
- _____ (1979). *Réfutation de l'éclecticisme*. París: Ressources
- _____ (1994). *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques*. París: Payot.
- _____ (1996). *De l'égalité*. París: Slatkine.
- _____ (s/d). *De l'Humanité, de son principe et de son avenir*. Documento electrónico, Centre National de la recherche scientifique.
- Leroux, J. (1833a). “Économie politique. Cours d'économie politique”, en: *Revue Encyclopédique*, París, oct.-dic.
- _____ (1833b). “Économie politique. De l'économie politique considérée comme science”, en: *Revue Encyclopédique*. París, marzo.
- López, V. F. (1845). *Curso de Bellas letras*. Santiago: Imprenta del Siglo.
- _____ (1929). *Evocaciones históricas*. Buenos Aires: El Ateneo.

- _____ (1935). *Manual de historia argentina*. Buenos Aires: Talleres gráficos argentino L. J. Rosso.
- _____ (1960). *La gran semana de Mayo: crónica de la Revolución de Mayo*. Buenos Aires: Eudeba.
- Mármol, J. (1846). “El autor de El Peregrino a los señores redactores de la Gaceta Mercantil de Buenos Aires”. Montevideo: Imprenta del Comercio del Plata.
- _____ (1847). *Examen crítico de la juventud progresista del Río de Janeiro*. Montevideo: Imprenta de la Caridad.
- _____ (1854). *Consideraciones políticas*. Buenos Aires: Imprenta Americana.
- Pinilla, N. (1943). *La polémica del Romanticismo*. Buenos Aires: Americalee.
- Quiroga de la Rosa, M. J. (1956). *Sobre la naturaleza filosófica del derecho*. Buenos Aires: Perrot.
- Sand, G. (1838). “Lettre a M. Lerminier”, en: *Revue de deux mondes*. París, t. 1.
- Sarmiento, D. F. (1945-1951). *Obras completas*. Buenos Aires: Luz del día.
- _____ (1992). *Recuerdos de provincia*. Buenos Aires: Losada.
- _____ (1993). *Viajes*. Madrid: Archivos.
- _____ (2000). *Facundo*, Buenos Aires: Planeta/La Nación.
- Tocqueville, A. (1957). *La democracia en América*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bibliografía utilizada para el marco teórico y metodológico

- Blanco, A. (2006). *Razón y modernidad. Gino Germani y la sociología en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Chignola, S. (1998). “Historia de los conceptos e historiografía del discurso político”, en: *Res Publica*, N° 1, pp. 7-33, Madrid.
- _____ (2003). “Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofía política”, en: *Res Publica*, N° 11-12. pp. 27-67, Madrid.

- Dosse, F. (2003). *La marche des idées*. París: La découverte.
- Jay, M. (2003). *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Lefort, C. (1970). “Epílogo”, en: Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral.
- _____ (1978). *Sur une colonne absente*. París: Gallimard.
- _____ (1986a). *Essais sur le politique*. París: Du seuil.
- _____ (1986b). *Le travail a l’ouvre Machiavel*. París: Gallimard.
- _____ (1988). *¿Permanece lo teológico-político?* Buenos Aires: Hachette.
- _____ (1988). *Las formas de la historia*. México: Fondo de Cultura económica.
- _____ (1990). *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____ (2004). *La incertidumbre democrática*. Barcelona: Anthropos.
- _____ (2007). *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. París: Belin.
- Merleau-Ponty, M. (1970). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral.
- _____ (2006). *Elogio de la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Molina, E. (s/f). *La incierta libertad. Totalitarismo y democracia en Claude Lefort*. México: Cepcom.
- Palti, E. J. (1998). *Giro lingüístico e historia intelectual*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Pocock, J. G. A. (1989). *Politics, Language and Time. Essays on political thought and history*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____ (1991). *Virtue, Commerce and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Poltier, H. (2005). *Claude Lefort. El descubrimiento de lo político*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- Richter, M. (1995). *The history of Political and Social Concepts. A critical introduction*. Nueva York: Oxford University Press.
- Rosanvallon, P. (2002a). *Por una historia conceptual de lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2002b). “Para una historia conceptual de lo político (nota de trabajo)”, en: *Prismas. Revista de historia intelectual* N° 6, Universidad Nacional de Quilmes.
- _____ (2006). “Itinéraire et rôle de l’intellectuel par Pierre Rosanvallon”, en: *Revista Libros*. Madrid, septiembre.
- Skinner, Q. (2000). “Significado y comprensión en la historia de las ideas”, en: *Prismas, Revista de historia intelectual* N° 4. Universidad Nacional de Quilmes, pp. 149-191.
- _____ (2007). *Lenguaje, política e historia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Estudios, comentarios y trabajos historiográficos

- Abensour, M. (1981). “L’utopie socialiste: une nouvelle alliance de la politique et de la religion”, en: *Le temps de la réflexion*, tomo II. París: Gallimard.
- _____ (1991). “L’affaire Schelling”, en: *Corpus*, París.
- _____ (1994). “Comment une philosophie de l’humanité peut-elle être une philosophie politique moderne?” en: Leroux, P. *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques*. París : Payot.
- _____ (2000). “Pierre Leroux et l’utopie”, en: *Le procès des maîtres rêveurs*. Sulliver: Arles.
- _____ (2000). *L’utopie, de Thomas More à Walter Benjamin*. París: Sens & Tonka.
- Alberini, C. (1981). *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino*. Buenos Aires: Docencia.

- Altamirano, C. y Sarlo, B. (1997). *Ensayos argentinos*. Buenos Aires: Ariel.
- Annino, A. y Guerra, F. X. (coord.) (2003). *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Batticuore, G., Gallo, K. y Myers, J. (comp.) (2005). *Resonancias románticas*. Buenos Aires: Eudeba.
- Benichou, P. (1984). *El tiempo de los profetas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1985). *Le sacre de l'écrivain (1750-1830)*. París: José Corti.
- Bertoni, L. (2007). *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Botana, N. (1997). *La tradición republicana*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Bravo, G. M. (1976). *Historia del socialismo*. Barcelona: Ariel.
- Canal Feijóo, B. (1955). *Constitución y revolución*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Charle, C. (2000). *Los intelectuales en el siglo XIX*. Madrid: Siglo XXI.
- Chiaramonte, J. C. (1969). *Nacionalismo y liberalismo económico en la Argentina, 1860-1880*. Buenos Aires: Solar/Hachette.
- _____ (2004). *Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en los tiempos de las independencias*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Cole, G. D. H. (1957). *Historia del pensamiento socialista, Vol. I: los precursores 1789-1850*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dotti, J. (1990). *Las vetas del texto*. Buenos Aires: Punto sur.
- Duso, G. (coord.) (2005). *El poder*. México: Siglo XXI.
- Douailler, S. et al. (1988). *La philosophie saisie par l'État*. París: Aubier.
- Faguet, E. (1898). *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle*. París: Société française d'imprimerie et de librairie.
- Fernandez Nadal, E. (2001). *Itinerarios socialistas en América Latina*. Córdoba, Alción.

- Fontana, P. y Roman, C. (2007). “Cartas a un amigo. La polémica con Pedro de Angelis en el contexto de recepción del Dogma Socialista”, en: Laera, A. y Kohan, M. (comp.). *Echeverría. Una lectura integral*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo.
- Frank, M. (1994). *El Dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*. Barcelona: del Serbal.
- Furet, F. (1986). *La gauche et la révolution au milieu du XIX siècle*. París: Hachette.
- Gauchet, M. et al. (comp.) (1997). *Nación y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gazmuri, C. (1998). *El “48” chileno*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Goldman, N. (ed.) (1989). *El discurso como objeto de la historia*. Buenos Aires: Hachette.
- _____ (comp.) (1998). *Revolución, República, Confederación (1806-1852)*. Buenos Aires: Sudamericana.
- _____ (ed.) (2008). *Lenguaje y revolución. Conceptos políticos clave en el Río de la Plata, 1780-1850*. Buenos Aires: Prometeo.
- González Bernaldo de Quirós, P. (2001). *Civilidad y política en los orígenes de la Nación Argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Grinberg, R. (1984). “Introducción”, en: Alberdi, J. B. *Fragmento preliminar al estudio del derecho*. Buenos Aires: Biblos.
- Groussac, P. (1929). *Crítica literaria*. Buenos Aires: Menéndez.
- Halperin Donghi, T. (1951). *El pensamiento de Echeverría*. Buenos Aires: Sudamericana.
- _____ (1996). *Proyecto y construcción de una nación (1846-1880)*. Buenos Aires: Sudamericana.
- _____ (1996). *Ensayos de historiografía*. Buenos Aires: El cielo por asalto.

- Hobsbawm, E. (1999). *La era de la revolución*. Buenos Aires: Crítica.
- _____ (2004). *La política en tiempo de guerra*. Lanús: Edunla.
- Ingenieros, J. (1917a). “Notas sobre los ideologistas argentinos”, en: *Revista de filosofía*, año III, N° IV. Buenos Aires, julio.
- _____ (1917b). “Influencia de Lamennais durante la emigración argentina”, en: *Revista de Filosofía*, año III, N° VI. Buenos Aires, noviembre.
- _____ (1961). “La evolución de las ideas argentinas”, en: *Obras Completas*, t. V. Buenos Aires: Mar océano.
- Jalif de Bertranou, C. (2003). *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria de América*. Mendoza: Ediunc.
- Janet, P. (1899). “La philosophie de Pierre Leroux”, en: *Revue de deux mondes*, abril.
- Jardín, A. (1998). *Historia del liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jobet, J. C. (1942). *Santiago Arcos Arlegui y la Sociedad de la Igualdad. Un socialista utopista chileno*. Santiago: Cultura.
- Korn, A. (1942). *Influencias filosóficas en la evolución nacional*. Buenos Aires: Solar.
- Lacassagne, J. P. (1994). “Préface”, en: Leroux, P., *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques*. París: Payot.
- Laera, A. y Kohan, M. (comp.) (2007). *Echeverría. Una lectura integral*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo.
- Lettieri, A. (1995). *Vicente Fidel López: La construcción histórico-política de un liberalismo conservador*. Buenos Aires: Biblos.
- Lichtheim, G. (1970). *Los orígenes del socialismo*. Barcelona: Anagrama.
- Loyola, M. y Grez, S. (comp.) (s/f). *Los proyectos nacionales en el pensamiento político y social chileno del siglo XIX*. Santiago de Chile: UCSH.
- Marichal, J. (1965). “Alberdi y Leroux: la originalidad de la generación argentina de 1837”, *Revista Iberoamericana*, v. XXXI, N° 59.

- Mayer, J. (1963). *Alberdi y su tiempo*. Buenos Aires: Eudeba.
- Myers, J. (1995). *Orden y virtud. El discurso republicano en el régimen rosista*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- _____ (1998). “La revolución de las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentinas”, en: Goldman, N. (comp.). *Nueva historia argentina*, t. III. Buenos Aires: Sudamericana.
- Navet, G. (2001). “Eugène Leminier (1803-1857): la science du droit comme synthèse de l’histoire et de la philosophie”, en: *Sciences Humaines, Revue d’histoire des sciences humaines*, 2001/1, N° 4.
- Nun, J. (ed.) (2005). *Debates de Mayo, cultura, nación y política*. Buenos Aires: Gedisa.
- Nicolet, C. (1982). *L’idée républicaine en France. Essais d’histoire critique*. París: Gallimard.
- Orgaz, R. (1934). *Echeverría y el saintsimonismo*. Córdoba: Imprenta Argentina.
- _____ (1937). *Alberdi y el historicismo*. Córdoba: Imprenta Argentina.
- Ortiz, R. (1966). *El pensamiento económico de Echeverría: trayectoria y actualidad*. Buenos Aires: Raigal.
- Palcos, A. (1940). “Prólogo al Dogma Socialista”, en: *Dogma socialista*, edición crítica y aumentada. La Plata: Universidad Nacional de la Plata.
- _____ (1960). *Historia de Echeverría*. Buenos Aires: Emecé.
- Palti, E. J. (2003). *La nación como problema. Los historiadores y la “cuestión nacional”*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2007). *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____ (2009). *El momento romántico. Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires: Eudeba.
- Picard, R. (1947). *El romanticismo social*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Quereilhac, S. (2006). “Echeverría bajo la lupa del siglo XX”, en: Laera, A. y Kohan, M., *Las brújulas del extraviado*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo.
- Rama, C. (1966). *Las ideas socialistas en el siglo XIX*. Buenos Aires: Ediciones Iguazú.
- Rancière, J. (1993). *Los nombres de la historia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rodríguez Bustamante, N. (1964). “Filosofía y nacionalidad en el pensamiento juvenil de Alberdi”, en: *Estudios sobre Alberdi*. Buenos Aires: de la municipalidad.
- Roig, A. (s/f). *Tres momentos en el uso de las categorías de “civilización” y “barbarie” en Juan Bautista Alberdi*. Mimeo.
- Roldán, D. (2000). “Liberales y doctrinarios: acerca de la tradición liberal en Francia”, en: *Revista de Occidente*, N° 232, septiembre.
- Romero, J. L. (2001). *Las ideas políticas en la Argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Romero, L. A. (1976). *La feliz experiencia: 1820-1824*. Buenos Aires: La Bastilla.
- _____ (1978). *La Sociedad de la Igualdad. Los artesanos de Santiago de Chile y sus primeras experiencias políticas, 1820-1851*. Buenos Aires: Instituto Torcuato Di Tella.
- Rosanvallon, P. (1985). *Le moment Guizot*. París: Gallimard.
- _____ (1999). *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*. México: Instituto Mora.
- _____ (2004). *El pueblo inalcanzable. Historia de la representación democrática en Francia*. México: Instituto Mora.
- Sábato, H. (2004). *La política en las calles*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Sábato, H. y Lettieri, A. (comp.) (2003). *La vida política en la Argentina del siglo XIX. Armas votos y voces*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sazbón, J. (2003). *Historia y representación*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

- Stiven, A. M. (2000). *La seducción del orden. Las elites y la construcción de Chile en las polémicas culturales y políticas del siglo XIX*. Santiago: Universidad Católica de Chile.
- _____ (2008). “El exilio de la intelectualidad argentina: polémica y construcción de la esfera pública chilena (1840-1850)”, en: Altamirano, C. (dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina, I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*. Buenos Aires: Katz.
- Taine, H. (s/f). *Los filósofos del siglo XIX*. Valencia: Sampere y compañía.
- _____ (1992). *Ensayos de crítica y de historia*. Madrid: D. Jorro.
- Terán, O. (1988). *Alberdi póstumo*. Buenos Aires: Punto Sur.
- _____ (2004). *Las palabras ausentes: para leer los Escritos póstumos de Alberdi*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ternavasio, M. (1998). “Las reformas rivadavianas en Buenos Aires y el Congreso General Constituyente”, en: Goldman, N. (comp.), *Nueva historia argentina*, t. III. Buenos Aires: Sudamericana.
- _____ (2002). *La revolución de voto. Política y elecciones en Buenos Aires, 1810-1852*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____ (2003). “La visibilidad del consenso. Representaciones en torno al sufragio en la primera mitad del siglo XIX”, en: Sábato, H. y Lettieri, A. (comp.). *La vida política en la Argentina del siglo XIX. Armas votos y voces*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2007). “Limitar el poder: un dilema republicano. Reflexiones sobre el caso rioplatense durante la primera mitad del siglo XIX”, en línea. Foro Iberoideas, 09/12/2007, accesible en: <http://foroiberoideas.cervantesvirtual.com/foro/>.
- Vermeren, P. (1995). *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État*. París: L'Harmattan, (ed. en español: Vermeren, P. (2009). *Victor Cousin. El juego político entre la filosofía y el Estado*. Rosario: Homo Sapiens).
- Viar, B. (1996). “Introduction”, en: Leroux, P., *De l'égalité*. París: Slatkine.

- Wasserman, F. (1998). *Formas de identidad política y representación de la nación en el discurso de la Generación de 1837*. Cuadernos del Instituto Ravignani N° 11. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- _____ (2001). “De Funes a Mitre: imágenes de la Revolución de Mayo durante la primera mitad del siglo XIX”, en: *Prismas. Revista de historia intelectual*, N° 5, 57-84. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- _____ (2007). “Política, escritura y nación (La primera lectura en el Salón Literario y el *Dogma Socialista*)”, en: Laera, A y Kohan, M. (comp.). *Echeverría. Una lectura integral*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo.
- Weinberg, F. (1977). *El Salón literario de 1837*. Buenos Aires: Hachette.
- _____ (2006). *Esteban Echeverría. Ideólogo de la segunda revolución*. Buenos Aires: Taurus.
- Wollin, S. (2001). *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu.



Profetas de la Revolución

**José Esteban Echeverría, Juan Bautista Alberdi
y la izquierda humanitarista francesa**

Profetas de la Revolución es una propuesta de relectura de dos autores clásicos del pensamiento argentino como son el joven Alberdi y Esteban Echeverría. La autora se adentra en los textos de estos pensadores leyéndolos a partir de su inscripción en el contexto del pensamiento francés de la época. De ese modo, la mirada que ofrecen sobre la Revolución de Mayo y sus aspectos inconclusos toman cuerpo en el marco de procesos revolucionarios más amplios que exceden el Río de la Plata. Esos cruces con el contexto intelectual francés sugieren la posibilidad de reconocer algunos sentidos particulares y específicos para conceptos caros al pensamiento político moderno. Partiendo de los aportes de la historia conceptual de lo político, la apuesta consiste en indagar dichos sentidos bajo el supuesto de que pueden ser asidos como expresión de una disputa que los mismos intelectuales buscaban dar en el nivel conceptual.

(serie tesis posgrado)

 Universidad
Nacional
de Quilmes

 publicaciones
ciencias sociales

ISSN 978-987-458-398-6

9 789875 153986