

La fundamentación filosófica del debate argentino acerca de la identidad en Juan Bautista Alberdi

Walter Bruno Berg

I. La problemática de la identidad pertenece a los temas obligatorios de toda ocupación seria con América Latina. El discurso acerca de la "identidad", en su mayoría no específico y global (político, cultural, lingüístico, etc.), exige, sin embargo, la fundamentación del concepto en un plano de relación metodológico adecuado. Este es –al menos en perspectiva histórica– filosófico. Con respecto a tal fundamentación desearía ofrecer un aporte inspirándome en un texto del filósofo argentino Juan Bautista Alberdi¹, *Fragmento preliminar al estudio del derecho* de 1837. Comienzo con cuatro tesis introductorias acerca del concepto:

1º. Identidad no es ser sino conciencia.

2º. Pero identidad es una conciencia de tipo particular, a saber conciencia-de sí. Es el modo de conciencia en el que el sujeto² se experimenta, o bien plantea, como un sí mismo, es decir, como substancia idéntica (consigo misma), base de todos los otros tipos de conciencia.

3º. El discurso acerca de la identidad como de un sujeto idéntico a sí mismo pertenece al capítulo de la filosofía moderna europea, cuyo comienzo se plantea generalmente con Descartes, cuyo apogeo se da en la filosofía de la ilustración así como en el idealismo alemán, de los que deriva el concepto de sujeto de la fenomenología y del existencialismo, y cuyo fin se anuncia en el pensamiento deconstructivo –"dialógico"– o bien en una –por ej. así denominada por Emmanuel Levinas– "filosofía del otro".

4º. Una conciencia de identidad en el sentido de la tradición europea mencionada es la que –según mi tesis– subyace explícita o implícitamente a todos los esbozos por mí conocidos de identidad latinoamericana, justamente aún a aquéllos que creen poder afirmar la propia identidad a diferencia de la europea. Entre los autores, en los que esta afirmación es explícita, se encuentra Alberdi. A él me referiré a continuación.

II. Contemplando la historia se advierte en primer lugar que la problemática de la identidad trasciende los límites de una así llamada historia del pensamiento, en cuyo ámbito hoy mayormente es discutida. Todo indica que el surgimiento del planteo está estrechamente vinculado con los cursos generales de la historia fundados política, social, esto es “materialmente”. Así es sin duda el factum de la independencia de los estados latinoamericanos con respecto a España el que puso en marcha la reflexión en torno a la problemática de la identidad por primera vez en el S. XIX. Su comprensión en un plano científico adecuado pertenece por lo tanto a los temas metodológicamente fuertes de la latinoamericanística. Para trazar en general el marco metodológico en el que la cuestión obtiene relevancia, comienzo con una hipótesis:

La identidad latinoamericana –así lo afirmo– está ya bajo el signo de una, por decirlo así, *dobles negación*. El presupuesto histórico de la problemática de la identidad en el S. XIX es en primer lugar la experiencia tornada conciente de la carencia de identidad durante tres siglos de dominio colonial español. Esta negación de ninguna manera concierne sólo al factum de la deculturación o del aniquilamiento físico de las culturas autóctonas, sino –como se muestra en el ejemplo argentino– también a los estratos de población de origen europeo, criollos en sentido propio. La población criolla blanca dejó en la vigilia de la independencia de ser “europea”, sin embargo las estructuras coloniales de poder no le permiten de ningún modo sentirse ya lo que después de la “revolución” pretende ser –latinoamericana.

El movimiento de independencia mismo responde a este vacío de identidad con una segunda negación. Alcanzar identidad nacional-“latinoamericana” es para las cabezas conductoras del movimiento de independencia equivalente a la negación política-militar de Europa, a la negación de la más importante cabeza de puente europea, al menos en América, a la negación de España.

Así como esta lógica pueda ser evidente –y controlada en su resultado– en el plano del modelo político-militar de pensamiento, también es poco

concluyente, si se la traslada a los demás ámbitos de la vida social y comunitaria. Por ello, habría que preguntar, ¿rige en realidad la negación ilimitadamente? ¿Se refiere sólo a aquella Europa, que está en cosas comunes con los españoles? ¿O tiene al fin sólo significado “estratégico”, es decir es únicamente una cuestión de cambiantes coaliciones?

Sin embargo es justamente problemático el plano cultural en sentido estricto, el plano de las normas desplegadas históricamente y socialmente obligatorias, como es necesario presuponer para la estabilidad de toda esencia comunitaria. Es el plano que las guerras de independencia y sobre todo la época siguiente de guerra civil minaron con respecto a sus premisas históricamente sancionadas. Sólo cuando se logre –según la argumentación de Alberdi– crear sobre este plano una nueva conciencia de identidad, saldrán los jóvenes estados latinoamericanos de modo estable del caos de las luchas actuales de poder. Alberdi llama “filosófica”³ a la reflexión que se ocupa de este problema. ¿Qué ocurre aquí –preguntamos– con la ley esbozada de la doble negación como presupuesto de la constitución de la identidad latinoamericana? Veamos cuál es la respuesta que Alberdi ofrecerá a esta cuestión en su escrito *Fragmento preliminar al estudio del derecho*.

III. Alberdi no refleja en abstracto la problemática de la identidad. El contexto en el que se ubican sus reflexiones es primero el de la así llamada “generación del 37”, un grupo de jóvenes intelectuales que se forma a comienzos de los años 30, como movimiento de oposición intelectual al gobierno central en Buenos Aires, dominado por Juan Manuel de Rosas. Su conductor es Esteban Echeverría (1805-51). Además pertenecen a él Juan María Gutiérrez, así como el mismo Juan Bautista Alberdi. El grupo se reúne en círculos de discusión y se llama desde 1833 “Asociación de estudios históricos y sociales”⁴. Bajo la pluma conductora de Echeverría, por cierto como resultado de debates conjuntos, surge pronto un programa político alternativo, designado “código”, que Echeverría publica en 1846 durante su exilio uruguayo en forma de libro con el título de *Dogma socialista*.

Alberdi, por su parte –nacido en 1810– se ocupa desde 1835 sobre todo de cuestiones de orden jurídico y publica en 1837 el extenso mencionado *Fragmento preliminar*. El significado del escrito se ilumina a partir del hecho de que la posición de filosofía del derecho en él fundamentada ingresa –y a saber a través del rodeo de *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* surgida en 1852– en la Constitución de la República Argentina⁵ de 1853, que permanece válida hasta hoy en lo esencial. Los pensamientos de Alberdi acerca de la problemática de la identidad se sitúan en el contexto de esta fundamentación filosófica jurídica desarrollada en el *Fragmento*. Para comprenderla se requiere antes una mirada a la estructura argumentativa de conjunto de la investigación. Se la puede caracterizar en un doble aspecto –abstracto filosófico por una parte, concreto empírico por otra–. Se trata para Alberdi –en un caso– de la *deducción* filosófica de los principios aprióricos de un posible sistema jurídico; en el otro caso insiste sin embargo en la necesidad de situar histórico –concretamente los principios generales ganados de esa manera. La concreción histórica de los principios generales es pues aquello en lo que el filósofo divisa su verdadero objetivo. Sólo ella garantiza el que una futura legislación, creada a la luz del modelo deducido filosóficamente, pueda bajo las caóticas relaciones dadas en Argentina, contar no sólo con una aceptación democrática y social, sino además contribuir a superar *de facto* el caos actual.

IV. El programa formulado de este modo –la deducción de los principios generales por una parte, la pragmática en cierta medida histórica, por otra– implica, afirmó, un modelo específico de identidad, que como tal no es reflejado por Alberdi, sino siempre presupuesto por toda la argumentación. Los elementos integrantes de este modelo son los siguientes, a saber:

1° la deducción de principios generales,

2° el postulado de concretización de los principios generales según las condiciones históricas de espacio y tiempo,

3° el status ético del modelo de identidad.

En detalle: Alberdi insiste ante todo en la mencionada necesidad de la deducción de principios generales. El esbozo de un sistema jurídico requiere la determinación filosófica de un principio supremo, porque trasciende fundamentalmente el plano de una mera “ciencia práctica”, de la compilación de decretos tradicionales para la regulación de casos actuales de litigio (comp. *Fragmento*: 113). Una legislación de este tipo regía en época del dominio colonial español y cimentada a través del pensamiento conservador del derecho natural, al que Alberdi atribuye en este lugar exclusivamente la función de un apoyo ideológico al dominio monárquico (comp. *Fragmento*: 117). Ahora bien, a través del *factum* de la independencia semejante legislación se había tornado históricamente obsoleta. Se trata de poner junto a la independencia política, obtenida militarmente, un acto de emancipación espiritual manifestada en un orden jurídico racional:

“Nuestros padres nos dieron independencia material: a nosotros nos toca la conquista de una forma de civilización propia, la conquista del genio americano. Dos cadenas nos ataban a la Europa: una material que tronó; otra inteligente que vive aún. Nuestros padres rompieron la una, por la espada: nosotros romperemos la otra por el pensamiento. Esta nueva conquista, deberá consumir nuestra emancipación”. (*Fragmento*: 126).

El principio supremo de esta verdadera emancipación de orden jurídico garantizador es –cómo podía ser diferente–;

“La razón: ley de las leyes, ley suprema, divina, (...) traducida por todos los códigos del mundo. Una y eterna como el sol, (...) móvil como él: siempre luminoso a nuestros ojos, pero su luz siempre diversamente colorida” (*Fragmento*: 114, f.).

¿Cómo es que la deducción de este principio supremo implica un modelo de identidad? Porque Alberdi –así se podría contestar– piensa el proceso de la independencia no sólo como un proceso racional, sino que lo plantea junto con la misma razón que se realiza en el proceso histórico⁶.

Alberdi de ninguna manera lo deja, sin embargo, en la afirmación de este principio jurídico filosófico general, tal como se había convertido en bien común en muchos tratados filosófico populares desde el siglo de las luces. Es sólo un aspecto de su argumentación “la razón”, así se decía justamente, “una y eterna como el sol, es móvil como él: siempre luminoso a nuestros ojos, pero su luz siempre diversamente colorida”.

La metafórica de la última formulación remite al segundo –a saber, empírico– elemento del modelo de identidad aquí subyacente: no ya sólo el mismo idéntico brillo del sol, sino la refracción de la luz de *un* sol en sus diferentes espectros, es el presupuesto de la identidad nacional argentina a realizarse como tarea histórica⁷.

Con ello se ha hecho visible la verdadera dimensión filosófica de esta reflexión acerca de la identidad, a saber el plano de un sujeto histórico concreto⁸. Alberdi lo llama “nación” –siguiendo el uso lingüístico del romanticismo político en Europa–. Sólo con respecto –o bien, aplicado– al sujeto nacional –si como tal puede existir– parece filosóficamente evidente la equiparación entre razón, libertad y emancipación^{9,10}:

“La filosofía pues, que es el uso libre de una razón formada, es el principio de toda nacionalidad, como de toda individualidad. Una nación no es una nación, sino por la conciencia profunda y reflexiva de los elementos que la constituyen. Recién entonces es civilizada (...)” (*Fragmento*: 122).

Todavía merece mención un tercer elemento de la argumentación de Alberdi –como consecuencia de los anteriores–: ¿cuál es el status de la “identidad” de la que aquí se habla”? Repito: es el contexto del proyecto de un sistema jurídico adecuado en tiempo y espacio (cf. *Fragmento*: 121; 153) a la Argentina el que sirve de marco para la reflexión en torno a la identidad. En consecuencia, las afirmaciones de Alberdi sobre la identidad no se refieren a objetos en el modo de ser de la “realidad”. Pertenecen –dicho en términos aristotélicos (cf. *De interpretatione* 17 a, sigs.)– no al ámbito de la Metafísica sino al de la Retórica. Su objeto es el

ser en la perspectiva del deber¹¹. Justamente aquí se encuentra la esencia del *Fragmento* como “proyecto”: con respecto a la realidad actual de Argentina se relaciona negando-críticamente; su meta es la alternativa, el correctivo histórico –concebido moralmente o bien jurídicamente–. La forma retóricamente crítica de las formulaciones de Alberdi –por una parte las cuestiones retóricas, por otra la concatenada secuencia del exhortativo expuesto en la forma-nosotros– no dejan duda alguna en este planteo de objetivo:

“¿Qué nos deja percibir ya la luz naciente de nuestra inteligencia respecto de la estructura actual de nuestra sociedad? Que sus elementos, mal conocidos hasta hoy, no tienen una forma propia y adecuada. Que ya es tiempo de estudiar su naturaleza filosófica, y vestirles de formas originales y americanas. Que la industria, la filosofía, el arte, la política, la lengua, las costumbres, todos los elementos de la civilización, conocidos una vez en su naturaleza absoluta, comiencen a tomar francamente la forma más propia que las condiciones del suelo y de la época les brindan. Depúrennos nuestro espíritu de todo color postizo, de todo traje prestado, de toda parodia, de todo servilismo. Gobernémonos, pensemos, escribamos, y procedamos en todo, no a imitación de pueblo ninguno de la tierra sea cual fuere su rango, sino exclusivamente como lo exige la combinación de las leyes generales del espíritu humano, con las individuales de nuestra condición nacional” (*Fragmento*: 123, s.).

Identidad argentina –latinoamericana–: Alberdi constata para ella, en verdad, en cierta medida un *status nascendi*. Su entelequia, la realización de su esencia histórica, es por el contrario tanto más claramente trasladada –como postulado ético– a las tareas futuras de la historia.

V. Interrumpo aquí y vuelvo al problema formulado arriba de la doble negación como el *sine qua non* de la identidad latinoamericana. ¿Vale también así rezaba nuestra pregunta, para el modelo de identidad de Alberdi –acuñado enteramente por el ideario europeo–?

La respuesta a la pregunta debe tener en cuenta los tres elementos explicados del modelo. Sólo su unidad –en el sentido de igual presencia– realiza las condiciones de identidad, tal como Juan Bautista Alberdi la entiende. Entonces, el modelo se muestra, sin embargo, a la luz de una significativa ambivalencia. De esta ambivalencia, de las contradicciones internas –pero fructíferas– del modelo de identidad tal como lo propone Alberdi, deseo finalmente ocuparme.

Comencemos con el primero de los tres elementos, con la deducción del principio supremo de una posible legislación.

De hecho, no es más que una trivialidad, remitirse a la descendencia ilustrada-europea de la confianza apriorica de Alberdi en la racionalidad del progreso y la historia (cf. Piossek 1988: 36, sigs.): “La historia de los pueblos se desarrolla con una lógica admirable” (*Fragmento*: 147) Según esta lógica, está en cierta manera trazado para Sudamérica un camino en el progreso, libertad y propia determinación. Por ello, América reconoce, como la Europa moderna, en el filósofo Descartes a la figura fundacional de este racionalismo victorioso indiscutible (cf. *Fragmento*-. 160). La independencia americana es en cuanto a ello no sólo la ejecución de las más nobles ideas del S. XVIII europeo (cf. *Fragmento*: 143), sino poco falta para “(que) el mundo viejo recibirá la democracia de las manos del mundo nuevo (...)” (*Fragmento*: 148).

Si se aíslan estas afirmaciones de su contexto, particularmente de los dos restantes elementos del modelo de identidad, entonces es de hecho difícil de mantener la tesis de la doble negación; América independiente no aparece como la negación de Europa, sino como la ejecutora lógica y necesaria de una teleología de la historia fundada por Europa. Una continuidad, entre tanto, con fracturas. Alberdi insiste enérgicamente en el hecho de la primera negación –negación de aquel sentido racional– progresista de la historia, cuyo representante devino Latinoamérica sólo gracias a la independencia, mientras como colonia española persistiera por siglos en el oscurantismo de la minoría de edad:

“Nosotros hemos tenido dos existencias en el mundo, una colonial, otra republicana. La primera nos la dio la España, la segunda, la Francia.

El día que dejamos de ser colonos, cayó nuestro parentesco con la España: desde la República, somos hijos de la Francia. Cambiamos la autoridad española, por la autoridad francesa, el día que cambiamos la esclavitud por la libertad. .." (*Fragmento*: 153 s).

Convertidos en hijos de Francia –o sea de la ilustración europea– el problema central de las naciones latinoamericanas consiste entonces en prestar a los principios generales de un orden social orientado racionalmente una concretización y forma adecuadas a las exigencias de espacio y tiempo (cf. *Fragmento*: 153). Este es, como hemos visto, el segundo elemento del presente modelo de identidad. Sin embargo, Alberdi subraya que la exigida concreción de la libertad, no puede consistir en la ciega imitación de modelos europeos, omitiendo las diferencias de espacio y tiempo. Una imitación semejante transforma la libertad, en lugar de realidad en un fantasma. Justamente esto –según Alberdi–, sucedió en el día de la independencia:

"Sin haber vivido como la Europa, al primer albor de la independencia, quisimos alcanzar nuestros tiempos representativos; y saltando de la edad colonial, a la edad representativa, quisimos ser viejos cuando recién nacíamos (*Fragmento*: 147).

Alberdi está girando en torno al verdadero problema, sin llevarlo, sin embargo -en todo caso en este pasaje-, al punto. Visto superficialmente, el sentido de las frases es claro, la oposición entre España y Francia, entre esclavitud y libertad, irrevocable. Sin embargo, Alberdi formula: "Cambiamos la autoridad española por la autoridad francesa (...)" (*Fragmento*: 153). El contexto del pasaje no permite ver la segunda autoridad a una luz negativa. Pero algunas páginas más allá se dice –evidentemente referido al presente– con lengua sarcástica:

"Como nosotros estamos todavía bajo la tutela intelectual de la Europa, haremos ver por nuestras frecuentes citas, que hemos sido bastante autorizados por esta misma Europa para pensar, como hemos pensado. Haremos ver también el propio modo, que nuestra legislación civil, reposa sobre los principios más racionales y más sólidos de todo buen sistema legal (... , etc.)" (*Fragmento*: 161).

Sigue una revisión crítica de la teoría utilitarista de la escuela de Bentham en Europa así como de sus adeptos en América latina. El dilema ante el que se ve ubicada en primera línea una América independiente en la búsqueda de su identidad, toca evidentemente a una relación entre minoría de edad y autoridad. ¿Es mayoría de edad *auctoritas gratia* –para expresarlo formalmente–, sin embargo, de algún modo realizable? Alberdi niega la cuestión con toda decisión: mayoría de edad -como la verdadera forma de identidad en relación con la razón- es fundamentalmente opuesta al principio de imitación, que subyace necesariamente a todas las formas de creencia en la autoridad. Para cimentar filosóficamente su argumentación Alberdi se sirve en este pasaje de un concepto que antes -en confrontación con la ideología colonial española- había destruido críticamente, el de “derecho natural”:

“La ley civil que emancipa la mayoría, no es arbitraria; es una ley natural sancionada por la sociedad. Es la naturaleza, no la sociedad, que la emancipa proveyéndola de toda la fuerza de voluntad, de actividad, y de inteligencia para ser libre” (*Fragmento*: 127, s.).

La metafísica del derecho natural¹² a la mayoría, no el seguimiento ciego de la autoridad europea, fundamenta entonces la reivindicación general de emancipación de América latina. Sin embargo, lo que rige para la deducción del principio general, no se aplica menos a la concreción de la emancipación en el tiempo y el espacio. De este modo, el principio de la adecuación racional pertenece a los invariantes (cf. *Fragmento*: 121) de todo orden jurídico y social sólo pensable, pues:

“Sus manifestaciones, sus formas, sus modos de desarrollo no son idénticos: ellos como el hombre, y el hombre como la naturaleza, son fecundos al infinito. La naturaleza no se plagia jamás, y no hay dos cosas idénticas bajo el sol. Es universal y eterna en sus principios, individual y efímera en sus formas y manifestaciones” (*Fragmento*: 121).

Como pecado original de la cultura latinoamericana aparece por ello, en esta perspectiva, una norma histórica de comportamiento, que habría que denominar con Alberdi *plagio exótico*. Recién con la independencia se ofrece, por

el contrario, al continente la posibilidad –pero no ya la realidad–, de liberarse de ese pecado, de realizar por lo tanto con responsabilidad propia la identidad cultural en la negación de la tutela europea:

VI. Retengamos: Alberdi plantea la pregunta por la identidad de América latina *al interior*, es decir en el marco de las premisas de una cultura y concepción histórica occidentales. El modelo por él discutido es entonces insospechable de ser, por su parte, adicto a un modelo exótico de identidad, eurocéntricamente mediado, de cultura latinoamericana. Formulado con fuerza se podría decir que para Alberdi se trata de ni más ni menos que de la cuestión de la posibilidad de un camino propio de la cultura europea progresista-ilustrada en suelo americano¹³. No otra cosa quiere decir –a pesar de toda la insistencia con que es formulado– el discurso de Alberdi de un “estilo americano” hallable ya por doquier (*Fragmento*: 153). Teniendo esto en cuenta, las respuestas que da Alberdi son tanto más notables: no niega la posibilidad pero sí la realidad de una misma idéntica cultura europea en América latina. Contribuir a su surgimiento, lo considera su más urgente tarea.

Con respecto a la notoria ausencia de esta utopía ilustrada del S. XIX y visto desde la conciencia problemática del S. XX, el caso Alberdi se acerca a su gran contemporáneo y oponente ocasional¹⁴ Domingo F. Sarmiento. De modo semejante a *como* el *Facundo* de Sarmiento –un vehemente pladoyer intencional por la universalización de la cultura europea sobre suelo americano– hoy es leído más bien (o al menos *también*) como sensible documento de esa cultura, cuyo derecho de existencia Sarmiento no se cansa de impugnar, se oculta bajo el diagnóstico contemporáneo de Alberdi, que compensa unilateralmente el déficit con el capital importado de la cultura europea, la confesión de un otro cultural realmente existente¹⁵.

En el curso de los siglos después de la aparición del *Fragmento* –sobre lodo en el S. XX– este otro ha alcanzado cada vez mayor voz y se afirma crecientemente reivindicando una identidad propia.

La voz del otro, aun cuando para nosotros hoy es más audible que en tiempos de Alberdi, es sin embargo menos la negación polémica de la voz de la identidad europea legítimamente representada a través de Alberdi, que más bien la exigencia, convertida en imperativo categórico de una teoría latinoamericana de la cultura, de buscar identidades en consonancia –ocasionalmente también en disonancia– de voces culturales polifónicas.

Literatura

Alberdi, Juan Bautista, *Fragmento preliminar al estudio del derecho*. Introducción y notas de Ricardo Grinberg. Editorial Biblos. Buenos Aires. Citamos la "introducción" de R. Grinberg a continuación separado como "Grinberg 1984", 1984.

Alberdi, Juan Bautista, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. System Verlag. Vaduz. Lichtenstein, 1978.

Alberini, Coriolano, "La metafísica de Alberdi", en: C.A.: *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*. 27-29, 1978.

Berg, Walter, "Civilización hecha cenizas. La presencia de Sarmiento en la novela histórica contemporánea", en: Roland Spiller (Ed.): *La novela argentina de los años 80*. Vervuert Verlag. Frankfurt a. Main, 1991, 77-97. Impresión previa del artículo en parte en forma abreviada en: *¿Algo más sobre Sarmiento? 1811-1888-1988*. Universidad Nacional de San Juan. Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes. San Juan 1989, 137-156.

Davis, Harold Eugene, "Juan Bautista Alberdi, Americanist", in: *Journal of Interamerican Studies*, Vol. IV, Gainesville, N° 1. 1962.

Echeverría, Esteban, *Dogma socialista de la Asociación de Mayo*. System Verlag Vaduz. Lichtenstein, "Estudio preliminar" por Félix Weinberg. 1978.

Figueroa, Dimas, *Aufklärungsphilosophie als Utopie der Befreiung in Lateinamerika. Die Befreiungstheorien von Paulo Freire und Gustavo Gutiérrez*. Campus Forschung. Band 626. Campus Verlag. Frankfurt/New York. 1989.

Mántaras, Graciela, "La polémica entre Sarmiento y Alberdi (1852-1853), en... *Cuadernos hispanoamericanos*. N° 319-324. 1977.

Osandon Buljevic, Carlos A., "La concepción de una filosofía americana en Alberdi", en: *Cuadernos hispanoamericanos*. Madrid 117, N° 349. 1979.

Pérez Guilhou, Dardo, *El pensamiento conservador de Alberdi y la constitución de 1853*. Ediciones Depalma. Buenos Aires. 1984.

Piossek Prebisch, Lucía, *Pensamiento argentino. Creencias e ideas*. Universidad Nacional de Tucumán. 1988.

Pro, Diego F., "Americanismo y europeísmo en Alberdi y Groussac", en: *Nuevo Mundo*. Buenos Aires, t. 3, 179-201.

Quentin Mauroy, Dominique, "Alberdi y la formación de la conciencia argentina", en: *Boletín del Museo Social Argentino*. Buenos Aires, vol. 59, N° 382, 78 s., 1982.

Roig, Arturo Andrés, "Notas y comentarios. Necesidad de un filosofar americano. El concepto de 'filosofía americana' en Juan Bautista Alberdi", en: *Cuyo, Mendoza*, T. 6, 117-128, 1970.

Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Siglo XXI. Madrid, Buenos Aires, México.

Strosetzki, Christoph, *Das Europa Lateinamerikas. Aspekte einer 500 jährigen Wechselbeziehung*. Acta Humboldtiana N° 13, Stuttgart, 1978.

Notas

¹ Juan Bautista Alberdi aparece ante una historia del pensamiento latinoamericano de orientación nacional como uno de los primeros filósofos latinoamericanos de rango (comp. Salazar Bondy 1978: 45, así como últimamente Piossek Prebisch 1988). Estos estudios intentan contribuir a la precisión histórica de esta opinión general. Existe un amplio acuerdo en la investigación acerca de que lo propio de esta filosofía no puede encontrarse en el señalamiento y delimitación filológicos de “influencias” (comp. Piossek Prebisch 1988: 13): “Sería errado sin embargo, y no sólo desde una perspectiva metodológica, leer el *Fragmento* a través de la búsqueda de las influencias que pudo haber recogido, aun cuando el reconocimiento de las mismas amplíe la posibilidad de su comprensión. Lamentablemente gran parte de la tarea interpretativa se ha dedicado a desbrozar una especie de heráldica conceptual entreteniéndose en poner apellidos a un hijo bastardo” (Grinberg 1984:100).

² Una objeción a esta definición, cercana al punto de vista de la discusión política de la identidad, se referiría a su limitación a sólo los aspectos individuales del fenómeno de conciencia. La dialéctica de lo singular y general, tal como está ejemplarizada en la teoría de la “voluntad general” en Rousseau –tomada de la tradición estoica–, fundada en la filosofía de la identidad de Hegel, interpretada de modo materialista-histórico por Marx, se convierte a través de su recepción en América latina en una hipóstasis meramente retórica: el colectivo “nosotros” de las jóvenes naciones latinoamericanas esta ya pensado siempre según el modelo de un exclusivo sujeto-yo (v. abajo, p. 7). Grados y niveles de la agresiva delimitación como consecuencia de la identidad hipostasiada están subordinados al cambio histórico, sin que se cuestione la estructura del modelo de base: se despliegan desde la pretensión racista de superioridad de la población criolla de procedencia europea, tal como es programáticamente representada en Argentina por F. Sarmiento y J.B. Alberdi, hasta las formas de marginación económica y social de la población india en México, sublimadas y encubiertas ideológicamente a través del discurso revolucionario institucionalizado. De qué modo prevalecen las estructuras de un agresivo planteo de identidad aún en sociedades posrevolucionarias lo documentan los actos arbitrarios del gobierno cubano con respecto a los grupos intelectuales marginales de los años 60 y 70, así como –en época reciente– las incomprensibles medidas, fundadas en razones de estado o militares, del gobierno nicaragüense ante la negativa de traslado de los indios Miskitos.

³ Con respecto al status de sus esfuerzos filosóficos, Alberdi mismo declara en sus *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades* (en: *Escritos póstumos*, V. XV, 610): “Así 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”. Con respecto al “filosofar americano” de Alberdi comp. Roig 1970.

⁴ Echeverría 1978, “Estudio preliminar” por Félix Weinberg, p. V.

⁵ Circunstanciada y detalladamente al respecto, ante todo Pérez Guilhou 1984, comp. también el estudio introductorio de Isidoro J. Ruiz Moreno (Alberdi y la Constitución”) en Alberdi 1978.

⁶ C. Alberini mostró detalladamente la herencia herderiana de esta metafísica romántica de la razón; comp. Alberini 1966, 27-39; para el mismo tema comp. también Pro 1973.

⁷ Conciencia de identidad, por lo tanto, como conciencia-nacional (comp. para esto nuestra tesis 1 introductoria) D. Quentin-Mauroy corre este punto de vista al centro de sus reflexiones a cerca de la función de Alberdi en el contexto del surgimiento de la conciencia nacional argentina: “Y allí está Alberdi medio siglo antes que Renán, enfrentado a la urgente cuestión: ¿Qué es una nación? (...) no es ni la raza, ni la lengua, ni la geografía, ni la religión, ni la comunidad de intereses, ni las necesidades militares lo que constituye la esencia de una nación (...) Renán decía: ‘Una nación es un alma, un principio espiritual... Haber hecho grandes cosas juntos, querer hacer otras más... la existencia de una nación es un plebiscito de todos los días...’ (en: *Discours et Conférences*, s.d. París, p. 306) (...) El joven Alberdi (...) había visto ya por su lado que la esencia de una nación no reside en los factores materiales o jurídicos que le sirven de soporte (...). Es en el nivel de la conciencia que toma forma y vida el principio nacional: ‘una nación es una nación sólo por la conciencia profunda y reflexiva de los elementos que la constituyen’. La Argentina, según él, no ha tomado todavía posesión de sí misma por no conocerse, por no haberse comprendido, lo que no puede hacerse más que por la ciencia”. (Quentin-Mauroy 1982, 78, f).

⁸ Una importante “línea adyacente” de esta concretización presupuesta por Alberdi del principio supremo de la norma jurídica, en el espacio y el tiempo, consiste en que el filósofo da por filosóficamente irrelevante la diferencia, reiteradamente presupuesta en la tradición, entre legalidad y moralidad —entre felicidad individual y obligación común— (comp. Grinberg 1984: 25 sigs.): “Así pues, lo bueno, lo moral, lo justo, representa una sola y misma idea: la relación armónica de nuestra conducta con el bien en sí (...) ¿Por qué? (...) La razón lo concibe, pero no lo explica” (*Fragmento*. 192). “Así, pues, el bien absoluto es la causa obligatoria de las acciones; el bien personal, es la causa positiva, real de las acciones” (*Fragmento*: 193). Esto conduce nada menos que a la explícita negación de la ética kantiana del deber.

⁹ Comp. también las lúcidas observaciones de Grinberg: “La razón ‘había hecho tabla rasa con el pasado’. Este era la noche oscura de los tiempos. El presente y el futuro, si esa nueva identidad habría de supervivir, eran de la razón, cuya continuidad o intermitencia la convertía en la única causa positiva del crecimiento de ese ser singular. La nación era hija de la razón, y las circunstancias que le sirvieron de soporte no era más que la causa material, la naturaleza eterna y subyacente sobre la que la razón, eterna y universal, erigía su epifanía” (*Fragmento*: 50).

¹⁰ C.O. Ossandon Buljevic se refiere con derecho a las filiaciones histórico filosóficas de esta filosofía en el S. XX: “El fundamento de esta filosofía (sc. la de Alberdi;

W.B.B.) no se encuentra, pues, en ella misma, sino en una realidad exterior y distinta, indigente y necesitada de soluciones (...). Admitida la intuición básica de Alberdi a este respecto, se trata de ver ahora a partir de qué exterioridad americana, de cuáles exigencias y alternativas históricas, es dable configurar una reflexión íntimamente ligada y fecundada por ella. Ya hemos indicado que una *filosofía americana* es posible y más aún imperativa dentro del proceso de concientización. No queremos decir con esto que cualquier otra reflexión americana que no contemple este marco no pueda realizarse (...). Nos interesa aquí tan sólo legitimar una reflexión desde una realidad exterior que, traspasada de urgencia transformadora, se constituye en el fundamento a partir del cual ella adquiere justificación. Una filosofía así fundamentada no puede ser sino una *Filosofía de la liberación*” (Ossandon Buljevich 1979, f; resaltado en el texto). El autor remite explícitamente en una nota a pie de página a la “Filosofía de la liberación”, notable también en Argentina desde los años 70 a través de Enrique Dussel. Comp. para el mismo tema: Dimas Figueroa: *Aufklärungsphilosophie als Utopie der Befreiung in Lateinamerika Die Befreiungstheorien von Paulo Freire und Gustavo Gutiérrez*. Campus Forschung. T. 626. Campus Verlag, Frankfurt/New York 1989.

¹¹ R. Grinberg subraya enérgicamente este punto de vista ya al comienzo de su análisis del *Fragmento* (“...” si fuera necesario describir su núcleo, apuntar a la idea nodal que lo constituye, traspasar en fin, el cúmulo de sus contradicciones aparentes, habría que expresar que el mismo no se encuentra en ‘lo que es’ sino en ‘lo que debe ser’, no en ‘lo que es’, sino en ‘lo que no es, pero puede ser’. Es, si se quiere, una metafísica del deber como proyecto de poder” (Grinberg 1984: 11, f).

¹² Según R. Grinberg la posición de Alberdi debe distinguirse por una parte de la tradición escolástica de derecho natural, así como por otra del voluntarismo neoescolástico de un Suárez influido por el nominalismo de Ockam, del siguiente modo: ‘En la concepción que sustenta Alberdi, por el contrario, hay una vuelta y al mismo tiempo una racionalización extrema de la concepción tomista de la ‘ley natural’, que por esa vía, confluye o se equipara a la ‘ley eterna’, como manifestación idéntica de una ley originaria. En esa dirección, el concepto de ‘deber’ aparece como una superación de la ‘gracia’ y el ‘libre albedrío’ iluminado por la fe se transforma en una libertad coaccionada por la razón” (*Fragmento*: 40; Herborhbg.: W.B.B.).

¹³ El pensamiento en una *translatio* impera (comp. Curtius: *Literatura europea y medioevo latino*. 1965, 38, sigs.) –un topos como Ch. Strosetzki lo ha podido probar en el contemporáneo de Alberdi, 30 años mayor, Andrés Bello (comp. Strosetzki 1989: 52 sigs.)– no está implicado de manera alguna en esta formulación. La fuerza de la filosofía jurídica de Alberdi se encuentra justamente en estar orientada hacia una –comprometedora tanto para la historia europea como latinoamericana– deducción de principios de la razón práctica, orientada –además– hacia las necesidades concreto-empíricas del momento histórico, no sin embargo en la reivindicación de una posición evidente sólo en el marco de construcciones histórico-mitológicas. Ch. Strosetzki, quien me planteó la pregunta en ocasión de discutirse mi presentación en la XXI. Jornada romanística alemana en Aachen, ofrece una acertada respuesta a la pregunta misma en su reciente libro, apoyado en un

análisis del escrito satírico de Alberdi *Peregrinación de la luz del día o viaje y aventuras de la verdad en el Nuevo mundo*: "Alberdi hace responsable a una comprensión del patriotismo, tomada de los antiguos, de la falsa orientación del liberalismo de su propia época. Ello es seguramente sintomático para las experiencias de su figura Luz del día en América latina y para su propia skepsis frente a esa "translatio" de los antiguos europeos, que a Bello le parece tan deseable" (a.a.0.:56).

¹⁴ Acerca de la confrontación entre Sarmiento y Alberdi comp. G. Mantaras: "La polémica entre Sarmiento y Alberdi (1852-1853), en: *Cuadernos hispanoamericanos*, N° 319-324, 1977, 428-445 así como H.E. Davis: "Juan Bautista Alberdi, Americanist" en *Journal american Studies*, vol. IV, Gainsville, 1962, N° 1, 65. Acerca de la ambivalencia histórica de Sarmiento, comp. W.B. Berg: "Civilización hecha cenizas. La presencia de Sarmiento en la novela histórica contemporánea" en Roland Spiller (Ed.): *La novela argentina de los años 80*, Vervuert Verlag, Frankfurt a. Main 1991, 77-97; comp. también la impresión previa del artículo, aunque en parte en forma abreviada en: *¿Algo más sobre Sarmiento? 1831-1888 1988*. Universidad Nacional de San Juan, Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, San Juan 1989, 137-156.

¹⁵ De acuerdo al planteo de su propio objetivo —que se aparta del presente intento—, el estudio de R. Grinberg examina el proyecto de identidad de Alberdi en el contexto histórico de la época de la ambivalente actitud, considerada con sarcasmos por los representantes del partido unitario, del filósofo ante la dictadura de Rosas: Mientras Rosas en el *Fragmento es celebrado* como "persona grande y poderosa que preside nuestros destinos públicos" (*Fragmento*, 133; comp. 145: "El Señor Rosas, considerado filosóficamente (!), no es un déspota (...)") —como encarnación y personificación de la metafísica racional o bien nacional de la historia aquí representada—, Alberdi se decide pocos años después —en el exilio uruguayo— a favor de los enemigos (político-militares) declarados de Rosas. De modo diferente a los unitarios contemporáneos de Alberdi. Grinberg de ningún modo ve en este viraje la expresión de una esquizofrenia política o filosófica sino la manifestación extrema de un proyecto racional de identidad, cuya esencia imaginaria en todo caso se hace en este ejemplo inmensamente clara: el consentimiento de Alberdi con respecto a Rosas, a saber —"no era por otra parte más que la manifestación ejemplar de una razón que, vaciada de determinaciones, universalizada en su extensión, jerarquizaba el mundo exterior en la intelección del poder coactivo que pudiera contener cada uno de sus estamentos. Había subordinado su voluntad a esa jerarquía e identificado el 'bien', 'la verdad', en la afirmación plena de esa coacción. Dejó de lado su identidad como sujeto para afirmar una identidad panteísta a la cual se integraba, pero no como ser real, material, específico, sino como ser iluminado, que ha detectado racionalmente el lugar y el peso de la coacción. Había descubierto no sólo la fuente de la obligación sino convertida a sí misma en parte de ella. Había identificado en fin, no sólo el valor moral sino que su razón habla revelado a su voluntad la necesidad de presentificarlo. Era una razón ejemplar que desde la intimidad construyó su primera máscara. Su identidad se agotó en esa exterioridad. Había identificado la razón y la realidad, pero ella había quedado afuera" (*Fragmento*: 77).