

FLOREAL FERRARA

Teoría política y salud I

Volumen 2

**OBRA
FLOREAL
FERRARA**

Edición de
Ernesto Salas

Teoría política y salud

Tomo primero

FLOREAL FERRARA

Teoría política y salud

Tomo primero

Seis papeles para una Teoría Política

(Maquiavelo, Hobbes, Hegel, Marx, Weber, Alberdi)

Apuntes para el análisis del poder,
hacia el entendimiento del sector salud

Ensayo Preliminar

Juan Godoy

Roberto Berrozpe

**OBRA
FLOREAL
FERRARA**

Volumen 2

Edición de
Ernesto Salas

Ferrara, Floreal

Teoría política y salud : tomo primero : seis papeles para una teoría política / Floreal Ferrara ; Editado por Ernesto Salas. - 2a ed. - Florencio Varela : Universidad Nacional Arturo Jauretche, 2025.

Libro digital, PDF - (Obra Floreal Ferrara / Ernesto Salas ; 2)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-6788-00-9

1. Ciencia Política. 2. Salud Pública. 3. Ciencias Sociales y Humanidades. I. Salas, Ernesto, ed. II. Título.

CDD 320.51



Universidad Nacional Arturo Jauretche

Rector: Dr. Arnaldo Darío Medina

Vicerrector: Ing. Miguel Binstock

Secretaría General: Lic. María Teresa Poccioni

Director del Instituto de Ciencias de la Salud: Dr. Martín Silberman

Edición: Ernesto Salas

Diseño interior y tapa: Gabriela Ruiz

1ª edición digital, Octubre de 2025

© 2025, UNAJ

Av. Calchaquí 6200 (CP1888)

Florencio Varela Buenos Aires, Argentina

Tel: +54 11 4275-6100

editorial@unaj.edu.ar

www.editorial.unaj.edu.ar

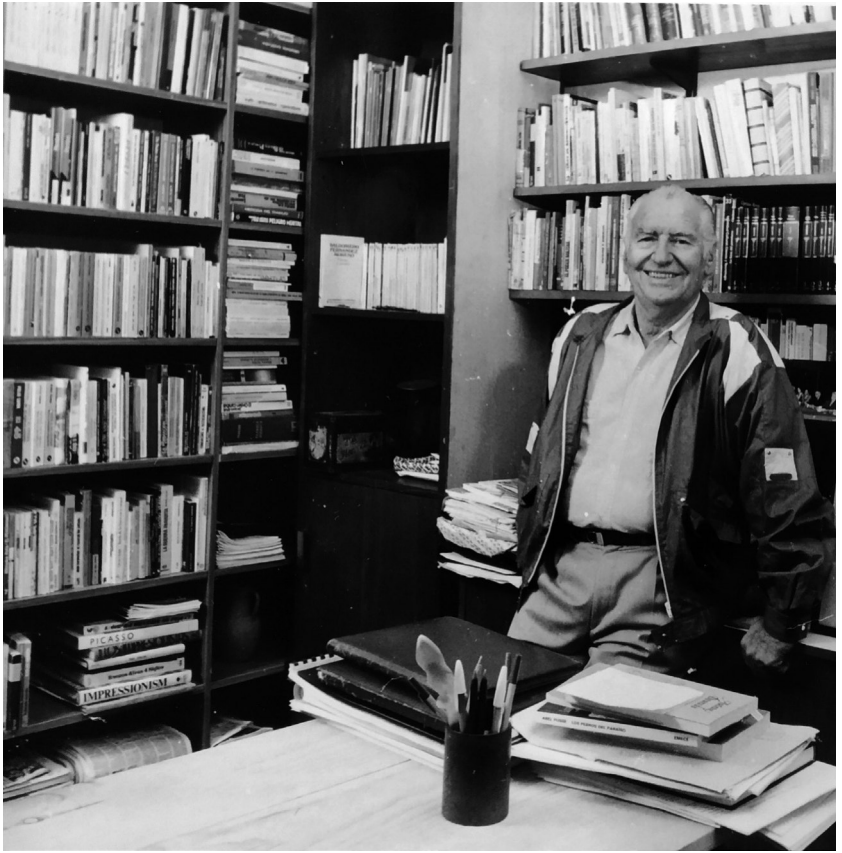
Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina (CC BY-NC-ND 2.5 AR)

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>



Floreal Ferrara: la conformación de un pensamiento teórico-político

Apuntes de una vida entrelazada entre el sanitarismo y la política

Juan Godoy y Roberto Berrozpe***

“El libro que yo más quise de todos fue Teoría política y salud”

Floreal Ferrara

“Aquí aparece un profundo motivo de reflexión, para la reconstrucción, una vez más del pensamiento teórico; desde su error histórico. Tal construcción de conocimiento, no aspira a la creación empírica o idealista de una sociedad perfecta. Solo debe ser elemento determinante para la elaboración teórica del pensamiento posible de la teoría política a desarrollar. No para la realización de una sociedad sin errores, sino para que ese desarrollo teórico nos permita hallar los mecanismos eficaces para la solución de los problemas concretos de nuestra historia como pueblo. De nuestra realización práctica como comunidad justa”.

Floreal Ferrara

* Sociólogo (UBA). Dr. en Comunicación Social (UNLP). Mg. en Metodología de la Investigación (UNLa). Docente e Investigador en la Universidad Nacional Arturo Jauretche (UNAJ).

** Politólogo (UBA) Especialista en Economía Política con mención en Economía Argentina (FLACSO). Docente e Investigador en la Universidad Nacional Arturo Jauretche (UNAJ).

Si Don Arturo Jauretche reclamaba la necesidad de “dirigir el pensamiento nacional hacia los hechos concretos y sus implicancias económicas sociales y culturales propias, para tratar de contribuir a la elaboración de un pensamiento propio (...) aportar al pensamiento argentino el método y los modos de conocer nuestra realidad y señalar los rumbos necesarios de una política nacional” (Jauretche, 1976, p. 68), desde su creación en el corazón del Conurbano Sur, la Universidad Nacional Arturo Jauretche lleva su nombre como pilar en la construcción de una casa de altos estudios comprometida con esa elaboración de una matriz de pensamiento que procure enfrentar los problemas nacionales a partir de la adopción de un criterio propio.

En esta línea se enmarca la enorme tarea de reeditar la obra completa de uno de los grandes sanitaristas argentinos: Floreal Ferrara. Saludamos entonces el rescate del mismo en tanto arquetipo de un *pensador integral* comprometido con la Patria y los compatriotas, que no sólo se formó profundamente en la cuestión de la salud, sino que su pensamiento atraviesa los campos más diversos como la filosofía, el revisionismo histórico, el pensamiento político, la economía y la medicina.

Nos proponemos reconstruir el pensamiento teórico-político que cristaliza Floreal Ferrara en este libro medular de su obra: *Teoría política y salud* (Tomo I). Indagar y analizar qué conceptualizaciones de los pensadores que transitan en este trabajo toma para la construcción de su pensamiento. No nos referimos aquí a la cuestión de la política partidaria o a la inserción en la política local de parte de Ferrara, sino buscamos lograr penetrar en las raíces más profundas de su pensamiento teórico-político desde el recorrido de varios pensadores que podemos considerar como clásicos.

Antes de entrar en esta reconstrucción veamos brevemente algunos aspectos biográficos que nos van a permitir comprender más cabalmente su figura y pensamiento.

Breve esbozo biográfico de un hombre atravesado por la salud y la política

Floreal Ferrara nace el 7 de junio de 1924 en Punta Alta, provincia de Buenos Aires, en un hogar humilde, hijo de un carpintero yugoslavo, y fallece el 11 de abril de 2010.

Se destaca en sus estudios de nivel secundario donde obtiene la medalla de honor. Luego ingresa a la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) donde se gradúa como Médico en el año 1950, durante tres años se especializó como Médico Cardiólogo en la Universidad Nacional de Buenos Aires (UBA). Posteriormente obtiene el título de Experto en Salud y Desarrollo Económico Social en la Facultad de Ciencias Económicas (OEA-UBA).

Ejerció su profesión en todos los aspectos posibles:

- Atendiendo pacientes en hospitales y, los fines de semana, en el consultorio de su casa, sin importar si podían costear el precio de la consulta; por allí pasaban cientos de personas.
- Como docente e investigador universitario se desempeñó en diversas cátedras, particularmente fue titular de “Medicina preventiva y social” (labor de la que fue cesanteado en el año 1975). Con la vuelta de la democracia se reincorpora en el dictado de posgrados.
- Como teórico prolífico publicando una importante cantidad de obras: *Alcoholismo en América Latina* (1960), *Desarrollo y bienestar argentino* (1966), conjuntamente con otros autores *Epidemiología de las enfermedades cardiovasculares* (1967), *Medicina de la Comunidad* escrito con Acebal y Paganini (1976), *Teoría social y salud* (1985), *Teoría política y salud* en tres tomos (1993-94), *Teoría de la corrupción y salud* en dos tomos (1995-97), *Teoría de la verdad y salud* (2009).

- Como asesor y especialista, en la década del '60 trabajó en diversos organismos, de los que podemos citar la Organización de Naciones Unidas (ONU) y la Organización Panamericana de la Salud (1962-1965).
- En dos ocasiones se desempeñó como ministro de Salud de la Provincia de Buenos Aires: ministro del Gobernador Oscar Bidegain (1973-1974) y luego de Antonio Cafiero (1987-1988).

Sus inquietudes lo llevaron prontamente a participar en política. Se destacó en su juventud con algunas redacciones para el diario de su pueblo, haciendo crítica social, y en la universidad como un distinguido referente, con una fuerte oratoria y gran polemista.

Su vínculo con el peronismo se forja el mismo 17 de octubre, donde lo sorprende y conmociona la movilización obrera y popular, cuando al decir de Scalabrini Ortiz se sublevó el subsuelo de la Patria. Ese día se sumó al movimiento, yendo desde la ciudad de La Plata hasta la Plaza de Mayo, por la libertad de Perón y la consolidación de las conquistas sociales.

Hay una anécdota que solía contar Ferrara que pinta de pies a cabeza la significación vital del peronismo. Durante un viaje a África, participa de un Congreso Internacional en Ghana (“el mundo sin la bomba”), junto con unos 5 mil delegados de diversos países del mundo. En un momento del congreso, en que estaban todos reunidos, lo manda a llamar el entonces Presidente, el líder independentista y panafricanista Kwame Nkumah. Cuando llega al encuentro, este último le dice: “

Mire, usted es el único delegado de Argentina y lo he mandado a llamar para que me hable de Perón”. Ante el asombro de Floreal, el líder africano insistía: “cómo no le voy a pedir que me hable de Perón, si nosotros, Patrice Lumumba y yo, hemos armado en África la tercera posición porque nos enseñó Perón. Aquí estamos en la tercera

posición, ¡hábleme de Perón! Mire, acá están los libros”. Y dice Ferrara, que efectivamente “Ahí estaban los libros de Perón”. Hacia el final de la entrevista Dora Roggeri, la compañera de Ferrara, le pregunta al líder africano “¿qué diferencia hay entre capitalismo y socialismo?” a lo que Nkumah responde “Señora, capitalismo y socialismo es cosa de blancos: nosotros, la tercera posición de Perón” (Svampa, 2010, pp. 133-134).

A lo largo de toda su vida tuvo un vínculo muy estrecho con lo que Perón ubicó como la columna vertebral del movimiento justicialista: *el movimiento obrero organizado*. En los años de la resistencia traba relación con sindicalistas como Avelino Fernández o Sebastián Borro, y posteriormente se desempeña como asesor de los sindicatos nucleados en la Confederación General del Trabajo (CGT).

Con el golpe de estado cívico-militar de 1976 sufre una dura persecución, allanamientos, quema de parte de su biblioteca, como asimismo la muerte de su primera esposa de un paro cardíaco que se da en el marco de la represión y persecución.

En la década de 1980 participa de la renovación del peronismo junto a Antonio Cafiero, quien lo lleva a ser Ministro de Salud de la Provincia de Buenos Aires. En los años '90, se vincula al Movimiento de Trabajadores Argentinos (MTA); tuvo estrecha relación con Raimundo Ongaro y también con varios sindicalistas de la Central de Trabajadores de la Argentina (CTA), como Germán Abdala o Víctor De Gennaro. Hacia el final de esta década participa de la fundación del Polo Social que orientaba el Padre Luis Farinello.

En este período la noche neoliberal penetra todos los aspectos de la vida, el económico, el social, el político y el cultural, afectando subjetividades e identidades, y llega a permear incluso el propio “campo nacional”. En ese contexto la voz de Floreal, junto a otros que no clau-

dicaron, siguió sosteniendo en alto las banderas de la independencia económica, la soberanía política y la justicia social. Es una voz valiente y consecuente entre las ideas y su “forma de vivir”. Ferrara no sólo predica con la palabra sino también con el ejemplo.

Sus ideas y su voz constituyen un contra-discurso frente al “pensamiento único” del neoliberalismo, en contraposición con las ideas de “el fin de las ideologías” y “el fin de la historia”.

Itinerario intelectual: revisionismo histórico, dependencia y sanitarismo

Siendo muy joven, en sus primeras lecturas del pasado nacional, no casualmente, Ferrara es impregnado por la “colonización pedagógica”, ya que se acerca a la historiografía liberal. No obstante, poco tiempo después, llega al revisionismo histórico de la mano de la lectura de Arturo Jauretche. Sintetiza que con Don Arturo se dio cuenta que existía “otra historia”. El escritor linqueño es una fuerte influencia para Ferrara, no solo desde la lectura de sus libros, sino porque lo pudo escuchar personalmente en varias ocasiones. Con Jauretche también “descubre” a Rosas y comienza a adherir a la figura del Restaurador de las Leyes. En el revisionismo histórico también lo influencia fuertemente el “historiador del pueblo”: José María Rosa⁰¹.

En ese tránsito también lee a otros escritores nacionales como los hermanos Irazusta que habían denunciado en los años 30 el accionar del imperialismo británico en nuestro país⁰². De esa época se sumerge

01 José María Rosa tuvo una prolífica obra e influencia en la visión histórica de diferentes generaciones argentinas. Su historia argentina (más allá de su vasta labor de escritura), editada por la editorial Oriente en trece tomos circuló mucho en los hogares argentinos. Para abordar su figura y pensamiento se puede consultar Manson, (2009).

02 Fundamentalmente lo realizan en su obra: “La Argentina y el imperialismo británico”.

en las denuncias de los forjistas⁰³. También lee e incluso entabla una relación de amistad con el gran pensador nacional Fermín Chávez. Asimismo, lee las obras medulares de Raúl Scalabrini Ortiz, nos referimos fundamentalmente a *Política británica en el Río de la Plata* y a *Historia de los ferrocarriles*. Conoce también al gran constitucionalista y artífice de la Constitución del año 1949, Arturo Sampay⁰⁴.

Tiene una relación muy cercana con Milcíades Peña. También con el fundador de la psicología social en nuestro país Enrique Pichon-Rivière. Reivindica fuertemente la figura de John William Cooke, destacando la influencia sobre éste de una de las claves olvidadas de los años de la Resistencia Peronista: César Marcos⁰⁵.

Floreál Ferrara es, él mismo se reconoce, discípulo del gran sanitarista argentino Ramón Carrillo. Corresponde aquí realizar el señalamiento de dos cuestiones. Por un lado, la concepción sanitarista de la medicina que hace foco no en el individuo sino en la sociedad, no en la cura sino en la prevención de las enfermedades, considerando las condiciones de vida de la población para evitar los problemas de salud. Por otro lado, el reconocimiento de la monumental obra en materia de salud que realizó el peronismo bajo la concepción sanitarista de Ramón Carrillo: aumentó las camas existentes de 66.300 a 132.000, fundó cerca de 500 hospitales e instalaciones sanitarias, erradicó enfermedades endémicas como el paludismo, hizo desaparecer prácticamente la sífilis y las enfermedades venéreas, terminó con epidemias como el tifus y la brucelosis, redujo la mortalidad infantil de 90 por

03 Para el análisis del forjismo se puede consultar: Scenna (1983) y Godoy (2015).

04 Una de sus obras medulares que se puede consultar es Sampay (2012).

05 Sobre la figura de César Marcos se puede consultar el capítulo: El peronismo de la resistencia. El olvidado César Marcos. En Godoy (2018).

mil a 56 por mil,⁰⁶ en palabras de Ferrara esto constituye “la revolución de la capacidad instalada” (Ferrara, cit. en Svampa, 2010, p. 32).

Floreal solía citar a Carrillo asiduamente, remarcando que “frente a las enfermedades que genera la miseria, frente a la tristeza, la angustia y el infortunio social de los pueblos, los microbios, como causas de enfermedad, son unas pobres causas”. (p. 32)

En el centro de su pensamiento se encuentra el cuestionamiento a la dependencia económica de la Argentina, esa dependencia es la que impide que seamos una nación plena, sume en la pobreza y la miseria a nuestro pueblo. No obstante, se resalta que dicho orden dependiente se encuentra “invisibilizado” por lo que Jauretche denomina y analiza como los mecanismos o instrumentos de la colonización pedagógica (Jauretche, 2004). Ferrara entonces, no se queda solo en el aspecto económico, sino que, también observa el fenómeno cultural que lo rodea.

En esa observación sobre la subordinación cultural aparece también la subordinación científica a los países centrales. Podemos encontrar un vínculo con las ideas de Oscar Varsavsky en torno a que esa dependencia cultural y científica lleva a que las problemáticas que se abordan en los países subordinados sean mayormente las que emanan de esos centros. Tomando en cuenta que los problemas científicos que en determinado momento se consideran relevantes, se encuentran influidos por el medio social del cual surgen. Justamente Ferrara rompe con lo que Varsavsky denomina como una postura “cientificista” (Varsavsky, 1969).

En este sentido, por ejemplo Ferrara era crítico de la definición de salud dada por la Organización Mundial de la Salud (OMS), que la conceptualizaba en relación al bienestar, a la adaptación al sistema de la dependencia, mientras que para el sanitarista la salud está ligada a la

06 Para un detalle de la obra de Ramón Carrillo se puede consultar: López Marsano (2016) y Alzugaray (2008).

confrontación del conflicto “dependentista”, es decir, a la transformación de la realidad social y política. Afirma crudamente que:

“cuando los organismos internacionales vienen a enseñarnos que la salud es el completo estado de bienestar, físico, mental y social, lo que nos están enseñando es el discurso del colonizador. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que estos organismos internacionales que han enseñado a varias generaciones desde hace 50 años que para tener bienestar tienen que adaptarse a la sociedad en la que están, y ésta adaptación a la sociedad en la que están representa para ustedes la salud. ¡Un carajo! Si ustedes se adaptan a la sociedad de injusticia en la que viven ustedes. Están recontrainfermos, porque al adaptarse están siendo absorbidos por este conflicto que es más fuerte que uno. La solución en la salud es la lucha por la resolución de los conflictos, no quedarse quietos ni adaptarse”. (Ferrara, cit. en Svampa, 2010, p. 46)

Entonces para Floreal se plantea un paradigma de la salud muy diferente al difundido por los organismos que sirven al sistema colonizador y compromete a la participación popular en la solución de sus problemas confrontando el conflicto “dependentista”. Esta perspectiva plantea que, la salud no solo es un fenómeno físico sino un hecho mental y, sobre todo, un hecho social.

Sintetizando, sin querer apurar conclusiones, podemos ver que la concepción de la salud trabajada por Floreal implica un posicionamiento claramente político, centrando el problema en las condiciones de vida de la población como factor determinante y que su solución radica en la transformación de dichas condiciones por parte de aquellos que la padecen. En este sentido, nuestro pensador plantea que habrá

de buscar en la historia argentina y en los clásicos del pensamiento político moderno, para hallar las claves de una teoría que nos permita como pueblo el desarrollo de una comunidad libre, justa y soberana.

La construcción de un pensamiento teórico-político

Vayamos ahora sí a la reconstrucción de su pensamiento teórico-político a través de la obra que nos convoca.

El abordaje que realiza de la cuestión teórico-política no es de ninguna manera superficial, sino que se trata de la elaboración de un pensamiento y una concepción profunda. El libro de Ferrara que nos convoca bien podría compararse con otros grandes escritores de las ciencias sociales, y sin dudas saldría muy bien posicionado.

Resulta además sumamente interesante que un médico sanitarista piense en la teoría política, más aún, con el grado de profundidad que la trabaja. Como indicamos, ello marca no solo los diversos intereses de Floreal Ferrara, sino que nos muestra al mismo como un *pensador integral*. Se trata de la construcción de un ideario vinculado estrechamente a la acción profesional y política.

En su libro *Teoría política y salud* (tomo I), analiza fundamentalmente las ideas de Maquiavelo, Hobbes, Hegel, Marx, Weber y Alberdi. El centro de la obra trata sobre el pensador tucumano. Sobre el mismo, Ferrara le cuenta a Maristella Svampa en una serie de entrevistas que:

lo que yo estoy buscando en ese libro es quién es el inventor en la República Argentina del liberalismo; quién es el creador del liberalismo como ideología; quién es el tipo que sostiene a la generación del '80 pero que además le da interpretación a nuestra historia desde el comienzo... Y éste no puede ser otro que Alberdi. Entonces leo a Alberdi, paso ocho, nueve meses seguidos en la Biblioteca Nacional (...) es uno de los libros prácticamente dedicado a

Alberdi, son tres tomos... La lectura de Alberdi me permitió un enorme conocimiento de la historia. (Ferrara, en Svampa, 2010, pp. 146-148)

En el pensamiento de Floreal Ferrara se cristaliza la “primacía de la política”. La política aparece como el entrecruzamiento entre la experiencia y el saber. En cierto punto Ferrara está interesado en reflexionar en torno a la conformación de diversos elementos teórico políticos que puedan ser útiles para el ejercicio de la conducción, ya sea de estamentos intermedios o de la “alta política”.

En estos papeles sobre la teoría política, Ferrara nos trae al encuentro de Aristóteles, quien escribiera la *Política*. En esa obra, precursora del pensamiento político, se presenta la visión del hombre y la mujer como seres sociales y no como meros individuos. El hombre y la mujer son un *zoon politikon* porque viven en la *polis* (ciudad) y aquellos que no viven en la polis son animales o dioses.

Y salta seguidamente a la cuestión de cómo los hombres y mujeres se organizan para vivir en sociedad, donde radica el problema central para Floreal, o en donde buscar las respuestas a la mayor causa de las enfermedades que sufren los y las habitantes de nuestros países. Y entonces, la política es el estudio de la *polis*, que era entonces la unidad estatal, es a partir de la política que se deben abordar estas problemáticas para darle solución.

Interesa esta cuestión en que el estudio de los problemas de la humanidad lleva al estudio de cómo se forma y se organiza la sociedad, de cómo se conforma la asociación política y, al fin y al cabo, el Estado. Ferrara está inquiriendo a quién debe responder el Estado, al servicio de quién debe emplear sus esfuerzos, en fin, quién es el soberano. Sostiene al respecto: “la política tiene así que ver con la asociación de los hombres, con la ciudad y los objetivos que se determinan por las condiciones de sus componentes, esos seres sociables que son los hombres”.

Al mismo tiempo rescata el pensamiento aristotélico en tanto “el todo es superior a la suma de las partes”.

En su análisis de la obra del gran pensador florentino Nicolás Maquiavelo pone de relevancia la necesidad de *El Príncipe* de dar respuestas a las diversas problemáticas que emergen en la realidad observando la necesidad de lograr la “felicidad del pueblo”.

En Maquiavelo, Ferrara reconoce la elaboración de una teoría política secular “la disolución del Imperio medieval que estaba justificado por una acepción religioso-normativa y con tal desaparición, los pueblos están concibiendo también modificaciones del poder”. Subraya en estas líneas, el surgimiento o el principio de la soberanía popular. Analiza asimismo que “el Príncipe aparece ahora como la expresión concreta de la voluntad colectiva de Italia. Aparece como el conductor que debe ser creado por tal voluntad, por la que se fue construyendo a lo largo de esta prédica doctrinaria que forjó una teoría política para la realidad y la coherencia teleológica”.

Y cierra este primer papel sobre el pensador florentino “La política aparece entonces como una posición unificadora de todos los elementos del sistema socioeconómico [...] Lo político como principio muy simple de la integralidad compleja que implica la totalidad socioeconómica”. Podemos decir que estamos ante el inicio del surgimiento de los Estados-Nación.

A partir del recorrido por el pensamiento de Thomas Hobbes observa que en el ser humano, y por tanto, en la política se entrecruzan la razón y la pasión. Para Ferrara, Hobbes interpreta el estado moderno, pero todavía no logra captar ni el tiempo ni la historia para su abordaje.

No obstante, señala que el soberano es creado por la decisión contractual de los hombres, le dan el poder absoluto, y entonces fundan el Estado para asegurar la paz. Refiere Ferrara que en Hobbes hay un estado de naturaleza del “hombre lobo del hombre”, que al fundar la sociedad se constituye una nueva condición, donde no es posible “la lu-

cha por el poder” en este estado político o sociedad civil. Esta lucha es la condición de la sociedad natural, pero lograda la formulación creativa del Estado y depositado en el soberano el poder común, éste es el único autorizado para conducir la sociedad en busca de la paz y la felicidad de todos. El soberano es el poder.

Concluye que la formación de la sociedad en Hobbes es la búsqueda de la maximización de las satisfacciones de los deseos naturales, pero quedan encubiertas las relaciones de fuerza sobre la que se ampara la política, o en definitiva, el orden social.

En relación a Hegel, Ferrara sintetiza que su fenomenología se trata del pasaje del alma al espíritu a través de la conciencia que existe en su experiencia. Así la conciencia llega al saber en tanto la capacidad de criticarse a sí misma en tránsito al saber absoluto. No obstante, y aquí hay una clave para comprender el pensamiento de Ferrara o bien qué destaca y dónde observa una limitación en el pensamiento hegeliano, resalta desde una lectura profunda que su filosofía carece de “la indicación liminar del pensamiento político, filosófico, jurídico y aún religioso. Falta la referencia a las relaciones sociales, para abandonar decididamente el territorio idealista que conduce al solipsismo (...) Es que la dialéctica de los principios internos de la sociedad hegeliana está expresada en la dialéctica de los momentos del pensamiento. La historia de los pueblos será explicada por Hegel a través de esa dialéctica de la conciencia (conciencia de sí, pensamiento, ideología) y no desde la realidad concreta, social”. Falta la referencia a las relaciones concretas de producción.

Observando la cuestión desde los pueblos coloniales y semi-coloniales dirá que no es el pensamiento del imperialismo el que engendra el colonialismo y la dependencia, sino más bien es el análisis de esas condiciones la que nos permite dar cuenta de las fuerzas imperialistas que actúan y cómo lo hacen en nuestra región. Podemos observar en este punto que se trata de la conformación de un pensamiento situado en tiempo y espacio.

Pone de relevancia otra limitación del pensamiento hegeliano: la abstracción que realiza de la conformación estatal, “ocultando” las relaciones de poder que se cristalizan en el mismo.

Ferrara avanza en sus papeles sobre la teoría política moderna entrando en el capítulo marxista, señalando la necesidad de superar los prejuicios y la miseria del pensamiento único que ejercía su dominio durante la larga noche del neoliberalismo. La primera cuestión que rescata es la necesidad de abordar el complejo aporte de Carlos Marx teniendo esperanza en el futuro, porque ningún otro “está tan unido a la visión del porvenir”. Para nuestro pensador la elaboración teórica marxista tiene una exigencia permanente con “la práctica social transformadora”. En Marx, Floreal encuentra el cierre sobre los aportes de Maquiavelo, Hobbes y Hegel, dado que permiten “entender al Estado, como la culminación de las actividades comunes de los hombres”.

Desde allí también entiende que “el concepto clave de la historia política hasta ese momento, será el Estado, entendido como la plena vigencia organizada de la sociedad. El Estado es la política, o la política construye al Estado”.

Marx, dirá Ferrara, hace caminar a la dialéctica sobre sus pies presentando al Estado, “las formas de Estado”, como el producto de las relaciones sociales de producción, como el resultado de las relaciones sociales de fuerza, descubriendo el escenario oculto de la sociedad civil donde el hombre es un juguete en manos extrañas y donde se vive el drama de la historia. Lejos de caer en una visión determinista, Ferrara subraya que la política está condicionada por las condiciones sociales y económicas, que los hombres y mujeres no hacen la historia en la nada misma, sino en situaciones históricas concretas. En este sentido, considera que para Marx “la vida material de los pueblos explica su historia, como asimismo la cosmovisión que sus componentes construyen sobre su realidad y desarrollo social”.

Ferrara piensa en la necesidad de establecer y/o profundizar una praxis política, el entrelazamiento entre la construcción teórica y la práctica social, entre la teoría y la realidad. Más allá de esta relación entre el pensamiento estructurado y la condición para el hacer, nuestro pensador considera la primacía de la práctica, sin que signifique la desatención del conocimiento teórico. Pone en consideración diferentes tipos de práctica, como la política, cultural, económica, religiosa, médica, etc.

El conocimiento teórico o las ideas políticas que se utilizan para el análisis de la realidad social, no tienen por objeto su simple interpretación o el “divague intelectual”, sino que apuntan a la comprensión de la misma en virtud de su transformación. No hay una mirada contemplativa con una realidad injusta.

Piensa que los pueblos irrumpen como torrentes en la política y la historia. La política de los pueblos debe percibir el poder, identificarlo. En este marco articular con el estado en tanto “campo de lucha”, como una “arena” donde se expresan los conflictos. Nos habla de hombres y pueblos, no en el sentido abstracto, sino concreto, como síntesis, expresión y emergencia de la realidad social.

En Max Weber destaca su enorme labor en torno a la revisión de la historia (fundamentalmente la historia de las religiones), sin que eso lo limite a lo meramente historiográfico, logrando al mismo tiempo una enorme construcción teórica. Resalta también que en el pensador alemán la ciencia social aparece como una ciencia de la realidad.

Ferrara pone de relevancia el vínculo trazado por Weber en relación a la emergencia del capitalismo y el peso otorgado a la ética del protestantismo en su obra clásica, en tanto las afinidades electivas entre los dos fenómenos. Observa también con interés la cuestión del poder y la famosa conceptualización en torno al estado, como asimismo que la ciencia o la teoría debe sostener al hombre de acción, a la política.

Profundizando en estas cuestiones, Ferrara, a partir del clásico debate sobre el origen del capitalismo que Weber entabla con el marxismo dogmático, sostendrá que hay una categoría compartida entre estas corrientes sociológicas, el de la “racionalidad social”, aunque la conceptualizan de manera diferente. Para el marxismo la “racionalidad social” es “una consecuencia del despliegue de las fuerzas productivas que involucran el crecimiento de la ciencia y la técnica, el reconocimiento de los poseedores de los medios productivos y la movilización y organización de la fuerza de trabajo operable y disponible”. En cambio, para Weber es a partir de “la ética protestante” que se impondrá esa “racionalidad social” que desarrollará las fuerzas del capitalismo “las orientaciones predilectas de las acciones racionales modernas con arreglo a fines, tanto para la faz fundacional de ese capitalismo como para su desenvolvimiento y acrecentamiento acelerado”.

Es conveniente reseñar que, para Weber, hay tres tipos de acción social: emotivo reactiva, tradicional; racional con arreglo a valores y racional con arreglo a fines. Dice Ferrara que el tipo de acción social que Weber observará como predominante en la sociedad capitalista moderna será el racional y, en particular, será el racional con arreglos a fines. Esta “racionalización social”, esta forma de entender y hacer, es la que plantea el “modelo de organización resultante en la empresa capitalista moderna y en la construcción del Estado moderno”. Esto “ha recalado en el claro dominio de las fuerzas económicas sin ningún grado de personalización y en el perfeccionamiento también creciente de las administraciones burocráticas”.

Distingue Ferrara entre lo racional formal (la gestión económica que funda sus reflexiones sujetas en el número y el cálculo, acción social con arreglo a fines) y lo racional material (más asociado a exigencias éticas, políticas o de otra fundamentación, podríamos decir que sería la acción social racional con arreglo a valores).

En el razonamiento weberiano, considera Ferrara,

la racionalidad formal del cálculo en dinero no dice en sí nada sobre la naturaleza de la distribución de los bienes naturales', requiriendo tal distribución una consideración especial, porque 'solo en conexión con la forma de distribución de los ingresos puede decirnos algo de la racionalidad formal sobre el modo de abastecimiento material'. Por tal discrepancia es que resulta evidente la preocupación weberiana para lograr la armonización de estas racionalidades, sobre todo al auscultar la primacía contemporánea del mercado y su expresión funcional canalizada en la burocracia.

Weber guarda la esperanza, señala Ferrara, de encontrar en las fuerzas políticas, en los partidos y en las comunidades políticas, las energías y el entendimiento para evitar la hipertrofia excesiva del mercado y las burocracias. Se trata de encontrar el límite a esas potencias del capitalismo moderno, que el propio Weber señala como los elementos específicos del avance de la sociedad hacia etapas superiores. Subraya que Weber, en el final de sus pensamientos, rescataba la democracia como el medio para producir sujetos capaces de enmarcar eficientemente a los procesos del mercado, de las empresas y la burocracia. Frente al peligro de la primacía del mercado se debe reforzar el Estado y darle la primacía a la política, a partir de la cual prime una racionalidad con arreglo a valores, que funde la comunidad política y regule las relaciones entre los hombres que la habitan.

Sin querer agotar estos papeles sobre el pensamiento weberiano, que Floreal nos presenta, corresponde nombrar la cuestión del imperialismo. Las formulaciones weberianas sobre "la política eficaz democrática", "los partidos racionalmente organizados", los valores de la democracia y el ejercicio de su poder, aparecen como "eficaces y exigibles, para uno de los mundos del poder; justamente el del capitalismo

imperialista, que el mismo Weber interpreta como la característica normal del efecto producido por los intereses capitalistas”. En cambio, sobre el otro universo, el mundo colonial, Floreal subraya que, “todo el sistema weberiano pasa con insolente mirada y despectivo silencio”. Pero Ferrara, recuperando la reflexión weberiana y adaptándola a nuestra realidad, dirá que debemos “comprender las contradicciones de las racionalidades formales y materiales” señalando la necesidad de abordar la primacía de la política, fortaleciendo las instituciones políticas y el Estado.

Por último, aborda la figura de Juan Bautista Alberdi como un pensador que estructuró buena parte del pensamiento político del Siglo XIX. Trata al mismo como un personaje histórico no exento de profundas contradicciones (eso que lleva a varios de sus intérpretes a hablar de un “joven Alberdi” y de un “viejo Alberdi”, para comprender las diferentes etapas de su pensamiento, a lo que quizás habría que sumar un Alberdi de “mediana edad”), no obstante lo cual Ferrara apunta a encontrar “hilos conductores” o “permanencias” en la construcción de su ideario. Lo trabaja desde cuatro diferentes aristas, a saber: desde la conformación de una filosofía, desde la construcción de un relato historiográfico, como intérprete de la realidad nacional, y por último como político.

Rescata que Alberdi, en sus años jóvenes (estamos hablando fundamentalmente del famoso *Fragmento preliminar para el estudio del derecho*), poco tiempo después del inicio del segundo gobierno del Brigadier General Juan Manuel de Rosas frecuentaba el emblemático Salón de Marcos Sastre junto con otros jóvenes (posteriormente se los invocará como la “Generación del 37”), reflexionaba sobre la necesidad que el proceso de emancipación se nutra de una filosofía propia, asentada en la realidad nacional, lo que lleva a pensadores como Fermín Chávez (1977) a incluir esta etapa del pensamiento de Alberdi dentro del historicismo en contraposición al iluminismo.

Vale mencionar que Ferrara, a diferencia de Fermín Chávez, ve ese componente historicista como una limitación, en tanto considera que lo reduce a un empirismo descriptivo. Se busca la percepción, la comprensión y el entendimiento para llegar a la realización. Ese Alberdi que reivindica la figura de Rosas entendiendo que la dirección de su política es completamente nacional.

En este marco, Ferrara incorpora el pensamiento de Adam Smith, pilar del liberalismo económico. Lo analiza en vinculación a la transformación imperial de Gran Bretaña. Observa la forma en que se fue consolidando interiormente, cimentó su crecimiento y desarrollo en una política proteccionista, el dominio de los mares (y a través de los mismos de las rutas de comercio), la política de endeudamiento de las economías periféricas y, a partir de allí, se fue transformando mediante todos los medios que consideraba necesarios en una potencia imperial. En este punto se vale de la figura de Adam Smith y del liberalismo económico para exportarlo e imponerlo en todo el mundo. Quien lo adoptara, bien; quien no lo hiciera, sufriría las consecuencias del poderío militar británico.

Ferrara considera que ya para 1852 Alberdi es un fiel ideólogo del liberalismo, lo cual queda expresado en sus *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*⁰⁷. Esta etapa del pensador tucumano es profundamente criticada por nuestro autor.

1852 es un año clave en la historia del siglo XIX de nuestro país, o bien, podríamos decir, año clave en el desencadenamiento del coloniaje más crudo y del establecimiento de las bases de lo que se irá cimentando, en palabras de Arturo Jauretche, semi colonia, concepto que construye bajo el influjo de un libro de Jorge Abelardo Ramos

07 Las bases de Alberdi han sido abordadas en un breve opúsculo del historiador revisionista José María Rosa en *El fetiche de la constitución. La constitución del 53. Estatuto de la dependencia.*

(1961). Época en la cual se produce el derrocamiento de Juan Manuel de Rosas en la Batalla de Caseros y, más aún, luego de la Batalla de Pavón (1861), donde Bartolomé Mitre emerge y se catapulta hacia la Primera Magistratura.

En su lectura de las *Bases*, sintetiza el sanitarista, podemos ver que en el pensamiento alberdiano: “no hay utopía posible con nuestra raza, que la generalización idealista-alberdiana considera descalificable, ineficaz y atrasada. Hay, entonces que cambiar la masa o pasta americana y su razonamiento llega hasta el fondo de su doctrina de sumisión inquietante, cuando enseña sorpresivamente que ‘no son las leyes las que necesitamos cambiar; son los hombres, las cosas’”. El reemplazo propugnado lo es por la población anglosajona, claro está. Como decía Don Arturo Jauretche, no se trató de abonar el árbol de lo nativo con el elemento extranjero, sino de arrancar el árbol local e implantar el extranjero (Jauretche, 2004b).

Vale reproducir *in extenso* aquí algunos fragmentos más del análisis de las *Bases*, para el cual Ferrara utiliza varias citas de puño y letra de Alberdi por lo crudo y claro de las mismas:

“Necesitamos cambiar nuestras gentes incapaces de libertad por otras gentes hábiles para ella...”, por eso propugnaré “suplantar nuestra actual familia argentina por otra [...] más capaz de libertad, de riqueza y progreso”. [...] “Es necesario fomentar en nuestro suelo la población anglosajona [porque] ella está identificada al vapor, al comercio y a la libertad y nos será imposible radicar estas cosas entre nosotros sin la cooperación activa de esa raza de progreso y de civilización” [...] Lo dirá así: “La libertad es una máquina, que como el vapor requiere para su manejo maquinistas ingleses de origen. Sin la cooperación es imposible aclimatar la libertad y el pro-

greso material en ninguna parte”. Entonces en América, gobernar es poblar..., pero poblar con ingleses que vienen acompañados de los intereses de su propia expansión capitalista imperial, o mejor dicho a la inversa: facilitar la penetración imperialista de los intereses británicos en estas costas y ella llegará acompañada por sus súbditos, altos, rubios, de ojos azules”.

Critica también la adopción del liberalismo económico por parte de Alberdi y por tanto su oposición al proteccionismo industrial. En este punto emparenta a Smith con Alberdi e incluso con Carlos Marx. Observa en contraposición a la figura del Brigadier General Pedro Ferré⁰⁸ y también a Mariano Fragueiro, escritor del libro medular *La organización del crédito* (1976), y otros como Carlos Pellegrini, reivindicado por el marino José M. Oca Balda (1942); Vicente Fidel López, que defendió la posición proteccionista en los debates de 1876 durante el gobierno de Avellaneda, tesis que triunfará y de la que nacerá la aplicación de algunos aranceles aduaneros y con eso algunas industrias (Galasso, 2011); o Rafael Hernández, abordado magistralmente por el pensador nacional Osvaldo Guglielmino (2011).

Finalmente Ferrara aborda, aunque muy brevemente (y en algunas temáticas solo colateralmente o solo es una mención), el tratamiento sumamente crítico de parte de Alberdi, en sus años mayores, de las figuras de Sarmiento y Mitre, sus interpretaciones del caudillismo, la guerra civil y la federalización de Buenos Aires. Lamentablemente no reflexiona en este libro sobre la interpretación de Alberdi en torno a lo que denomina como la Guerra de la Triple Infamia, refiriendo a la funesta Guerra contra el Paraguay.

08 El ideario proteccionista de Pedro Ferré ha sido analizado profundamente en Zalazar (1965).

Reflexiones finales

A partir de estos papeles de teoría política, Ferrara rescata de las tradiciones del pensamiento nacional y popular de América Latina “la primacía de lo político” como “el espacio de vertebración de los diferentes factores económicos, sociales, culturales, tecnológicos y militares” (Argumedo, 2006, p. 216) que se plantean alrededor de los proyectos históricos que encarnan los diferentes actores sociales. Por ello señala que el problema de la salud no son los microbios, sino cómo está organizada la sociedad, cómo se reparte la riqueza y quién se queda con los excedentes producidos por los trabajadores, donde amplias mayorías viven en la pobreza.

Ferrara se incorpora con la conformación de su pensamiento teórico político a la mejor tradición de la matriz de pensamiento nacional y latinoamericano, que procura partir de la realidad para construir las ideas, elabora un pensamiento situado, no rechaza el pensamiento generado en otras latitudes o tiempo, pero tiene el cuidado de tamizar a esas ideas ajenas con nuestra realidad.

Retomando la senda del “negro” Ramón Carrillo, continúa la tradición sanitarista aportando un pensamiento sumamente original que apunta a buscar soluciones propias a las problemáticas vinculadas a la salud, pero siempre entendiéndolas como parte de otras y sobre todo de la central: la nacional, vale decir la dependencia.

Es en este contexto donde la necesidad de tener un pensamiento situado y creativo se revela como esencial, es necesario reflexionar con una “cabeza propia”, sin anteojeras, con los pies en la realidad. Es imperativo en el ideario ferrareano romper con los hábitos que impone la “colonización pedagógica” y pensar a “contrapelo” de las corrientes dominantes, revelándose central: pensar en clave nacional.

Nuestro pensador articula virtuosamente la teoría con la práctica política. No se trata de una reflexión teórica desprovista de la acción política, como asimismo tampoco se piensa en esta última desligada

del pensamiento teórico. El primer camino lleva a un intelectualismo sin sentido, y el segundo a diversos errores (repetición de los mismos), como a la burocratización.

En el buceo de la historia, Ferrara con fuerte compromiso político, ausculta las claves del presente, porque sabe que este encierra al pasado, pero también el porvenir y cualquier política que pretenda dar solución a los dramas de los pueblos de Nuestra América debe conjugar “dialécticamente estas tres dimensiones del tiempo” (Cooke, 2011, p. 302).

No casualmente entonces Ferrara se incorpora o entronca con la corriente historiográfica revisionista. Esta relectura del pasado nacional se vincula estrechamente al accionar político. Se trata de una revisión de la historia en clave popular y latinoamericana.

Floreal, subraya que son los pueblos los capaces de construir otra historia, recuperar de los susurros del pueblo, los silencios y las voces de los que habla Alcira Argumedo (1992), recobrando a lo largo de la historia las experiencias de los que lucharon contra la dependencia, como decía Roberto Carri (1970, p. 382), “nuestras decisiones liberadoras, anticoloniales, antiimperialistas y el peso presente permanente del pueblo, como entidad transformadora ineludible”.

Esta revisión del pasado es necesaria para la reconstrucción del tejido social. Se trata de articular lo individual con lo colectivo, apuntando a fortalecer nuestra identidad. Esta recuperación tanto de diversas ideas como de hechos del pasado son pensadas en función del fortalecimiento de la conciencia nacional.

En su esquema de pensamiento se cristaliza que lo que divide el “campo político” nacional no es la división entre izquierdas y derechas o entre progresistas y conservadores, sino la línea divisoria está trazada por lo nacional y lo colonial.

Es crucial en Ferrara esa disyuntiva de hierro que plantea el peronismo “La economía nunca ha sido libre: la controla el Estado en beneficio del pueblo o lo hacen los grandes consorcios en perjuicio de éste”

(Perón, 1968, p. 293). Por eso, la relevancia que pone en mirar al Estado como una construcción de los hombres y mujeres, como un resultado del conflicto político y en la necesidad de ejercer la política para la construcción de un nuevo porvenir.

El pensamiento de Ferrara entronca con la noción central del pensamiento de Perón: la “comunidad organizada”. Así, en tiempos en donde se nos pretende imponer el individualismo y el “sálvese quien pueda” nos recuerda, como sintetizaba el líder argentino, que: “el tránsito del yo al nosotros no se opera meteóricamente como un exterminio de las individualidades, sino como una reafirmación de éstas en función colectiva” (Perón, 1949 [2014], p. 123).

El planteo de una política nacional en torno a la salud se encuentra estrechamente entrelazada con la elaboración de una política nacional o bien de un proyecto nacional en virtud de la emancipación nacional. En este sentido, y para cerrar, tomamos un fragmento de un discurso de Floreal Ferrara que sintetiza esta cuestión: “el problema de la salud en nuestra Patria no es un problema aislado, es decir de la salud propiamente dicha, sino que está íntimamente ligado al modelo económico y social del país. Es decir que forma parte de un capítulo de la llamada determinación máxima, que en términos filosóficos se llama sobredeterminación jerarquizada, que actúa sobre la salud y es la que impone el capitalismo, el imperio. Esa mirada vinculada a la economía no obtura la observación de la cuestión social”. (Ferrara, cit. en Svampa, 2010, p. 46).

Bibliografía

- Alberdi, J. B. (1998). *Fragmento preliminar al estudio del derecho*. Ciudad Argentina.
- (2018). *Bases y puntos de partida para la organización de la República Argentina*. Colihue.
- Alzugaray, R. (2008). *Ramón Carrillo, el fundador del sanitarismo nacional*. Colihue.
- Argumedo, A. (2006). *Los silencios y las voces de América Latina: notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Colihue.
- Carri, R. (1969). Pensamiento nacional y sociología antinacional, en Roberto Carri, (2015), Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Chávez, F. (1977). Historicismo e iluminismo en la Historia Argentina. En Ana Jaramillo (Comp.). (2012). *Epistemología para la periferia*. UNLa.
- Cooke, J. W. (2011). Apuntes para la militancia, en J. W. Cooke, *Obras Completas*, Tomo V, Colihue.
- Feinmann, J. P. (2015). *El peronismo y la primacía de la política*. Planeta.
- Ferrara, F. (1992). *Teoría política y salud. Seis papeles para una Teoría Política (Maquiavelo, Hobbes, Hegel, Marx, Weber, Alberdi)*. Apuntes para el análisis del poder, hacia el entendimiento del sector salud. Tomo I, Editorial UNAJ
- Fragueiro, M. (1976). *Cuestiones argentinas y organización del crédito*. Hachette.
- Galasso, N. (2011). *Historia Argentina. Desde los pueblos originarios hasta el tiempo de los Kirchner*. Dos volúmenes. Colihue.
- Godoy, J. (2015). *La FORJA del nacionalismo popular. La construcción de una posición nacional en la "Fuerza de Orientación Radical de la Joven Argentina" (FORJA)*. Punto de Encuentro.
- (2018). *Volver a las fuentes. Apuntes para una historia y sociología en perspectiva nacional*. Punto de Encuentro.

- Guglielmino, O. (2011). *Rafael Hernández, el hermano de Martín Fierro*. Colihue.
- Ierace, V.; López Marsano, Ch.; Salas, E. (2016). *Floreal Ferrara: la salud en manos del pueblo*. Editorial UNAJ.
- Irazusta, R. e Irazusta, J. (1934). *La Argentina y el imperialismo británico*. TOR.
- Jauretche, A. (1976). *Forja y la década infame*. Peña Lillo.
- (2004). *Los profetas del odio y la yapa*. Corregidor.
- (2004b). *Manual de Zoncercas Argentinas*. Corregidor.
- (2008). *Política nacional y revisionismo histórico*. Corregidor.
- Manson, E. (2009). *José María Rosa. El historiador del pueblo*. Ciccus.
- López Marsano, Ch. (2016). *Ramón Carrillo, el "negro". Primer Ministro de Salud Pública de la Argentina*. Cuadernos del Instituto de Salud, Editorial UNAJ.
- Oca Balda, J. A. (1942). *El último libertador. Obra escrita en homenaje a la memoria de Carlos Pellegrini*. Chiesino.
- Perón, J. D. (2017 [1968]) *La hora de los pueblos*. Biblioteca del Congreso.
- (2014 [1949]). *La comunidad organizada*. Biblioteca del Congreso.
- Ramos, J. A. (1961). *Crisis y resurrección de la literatura argentina*. Coyoacán.
- Rosa, J. M. (1979). *Historia Argentina*. 13 volúmenes. Buenos Aires: Oriente.
- (1984). *El fetiche de la constitución. La constitución del 53. Estatuto de la dependencia*. Ave Fénix.
- Sampay, A. (2012). *Constitución y Pueblo*. Instituto Jauretche.
- Scalabrini Ortiz, R. (2001). *Política Británica en el Río de La Plata*. Plus Ultra.
- (2006). *Historia de los Ferrocarriles argentinos*. Lancelot
- (2009). *Tierra sin nada, tierra de profetas. Devociones para el hombre argentino*. Lancelot, 2009.

- Scenna, M. Á. (1983). *FORJA. Una aventura argentina (de Yrigoyen a Perón)*. Editorial de Belgrano.
- Svampa, M. (2010). *Certezas, incertezas y desmesuras de un pensamiento político: conversaciones con Floreal Ferrara*. Biblioteca Nacional.
- Varsavsky, O. (1969). *Ciencia, política y cientificismo*. Centro Editor de América Latina.
- Zalazar, R. (1965). *El Brigadier Ferré y el unitarismo porteño*. Pampa y Cielo.

*Para Eli... que
como nadie cubrió
mis silencios y mis
dolores... y además
con profundo silencio.*

*Solo Dios se salva de la Política y eso, porque
la depositó sobre las cosas y los intereses,
para que los hombres creen que la comandan...,
cuando apenas la ejecutan.*

Llegando a Maquiavelo

Por algún lugar debíamos comenzar. Empecemos entonces por interpretar, desde nuestra versión, a aquel destacado profesor de la Sorbona de París que en 1973 se refería a la sociología política y entonces se preguntaba si se trataba precisamente de la ciencia del Estado.

Decía que esta concepción de la *Política* “es a la vez la más antigua y la más próxima al sentido común”, para agregar que ello tenía que ver con Aristóteles para quien la política es el estudio de la ciudad (polis) que era entonces la unidad estatal (Duverger, 1980, p. 24 y ss.).

Pero además de polis, la política tiene su raíz en las palabras griegas “*e politeia*”, “*é politike*”, “*ta política*”.

E polis tiene que ver con la Ciudad, Estado, reunión de ciudadanos que constituyen la ciudad; *é politeia*, también el Estado, el régimen político, los derechos de los integrantes de la ciudad, *é politike* (techné) como arte de la política y ta política, como plural neutro de políticos, las cosas cívicas; todo lo referido al Estado, la República.

El Estado en Aristóteles está naturalmente sobre la familia y sobre cada individuo, “porque el todo es necesariamente superior a la parte, puesto que una vez destruido el todo, ya no hay partes[...] Lo que prue-

ba claramente la necesidad natural del Estado y su superioridad sobre el individuo es que si no se admitiera, resultaría que puede el individuo bastarse así mismo, aislado así del todo como del resto de las partes”, para terminar afirmándonos que “la naturaleza arrastra instintivamente a todos los hombres a la asociación política” y éste, el hombre, ha recibido las armas de la sabiduría y la virtud y “sin la virtud es el más perverso y el más feroz” y entonces la justicia aparece como “una necesidad social porque el derecho es la regla de vida para la asociación política, y la decisión de lo justo es lo que constituye el derecho” (Aristóteles, 1978, p. 24).

La ciudad aparece entonces como el Estado y su estudio, su conocimiento, precisamente lo desarrolla Aristóteles en su obra, porque el motivo de la indagación de la ciudad es la Política.

Por eso dice con precisión que “Todo Estado es evidentemente una asociación y toda asociación no se forma sino en vista de algún bien puesto que los hombres, cualquiera que ellos sean, nunca hacen nada sino en vista de los que les parece ser bueno. Es claro por tanto, que todas las asociaciones tienden a un bien de cierta especie, y que el más importante de todos los bienes debe ser el objeto de la más importantes de las asociaciones, de aquella que encierra todas las demás, y a la cual se llama precisamente Estado y asociación política” (Aristóteles, 1978, p. 21).

El estudio de la Polis, de la unidad estatal, del Estado como hecho natural, de la suma de los “hombres como seres naturalmente sociables” (p. 23), de la asociación política; esa es la razón de su análisis profundo, para ver en todos los casos que enmarcan a la ciudad, el motivo esencial de la Política.

Como lo dice con naturalidad, con esta asociación política que es el Estado, se forma en vista “de algún bien”, que “todas las asociaciones tienden a un bien de cierta especie”, puede ya aceptarse que en su concepción la política presenta una tendencia teleológica, marcada por el conocimiento de dicho objetivo. La ciudad es también una asociación

para algún bien, al servicio del cual “el hombre que es infinitamente más sociable que las abejas y que todos los demás animales que viven en grey” (p. 23) ama su sabiduría y su virtud para lograr la justicia ya que la decisión de lo justo constituye el derecho. La política tiene así que ver con la asociación de los hombres, con la ciudad y los objetivos que se determinan por las condiciones de sus componentes, esos seres sociables que son los hombres.

Así y de todas formas el pensamiento aristotélico de la política se inscribe en el conocimiento final de esas metas que los seres sociables se dictan desde su esencia.

Y entonces... El príncipe

Otro pilar para el proceso histórico de la Política tiene que estar referido a Nicolás Maquiavelo, aquel funcionario tal vez no tan significativo, pero ulteriormente fulgurante figura del pensamiento político occidental; aquel empleado de la cancillería florentina al finalizar el siglo XV. Pasará en tal recodo del poder, como secretario de la segunda cancillería, o como secretario del consejo de los Diez, o de los nueve de la milicia, casi quince años tomándole el pulso u observando desenvolverse las razones y causalidades del poder político. Ello será suficiente y esencial para que pueda producir en definitiva, el texto político más encumbrado de sus dos siglos de tránsito diplomático: El final del siglo XV y el comienzo del XVI y proyectarse hasta hoy.

Maquiavelo desde esas sombras secretariales y desde su meditación a veces plácida y otras tormentosas de su exilio interior en su casa de San Casciano producirá ese texto, *El Príncipe*, dirigido al “*magnífico Lorenzo de Médice*”.

Se lo dedicará diciéndole que “queriendo yo ofrecerme a Vuestra magnificencia con algún presente que sea testimonio de mi afecto y adhesión hacia vos...” no ha hallado nada de mayor valía que el conocimiento “de su larga experiencia de los asuntos modernos y el estudio

de los antiguos”, por lo cual le envía “ahora, condensadas en este volumen, todas aquellas acciones atesoradas desde el estudio y tal experiencia” (Maquiavelo, 1984, p. 39).

Este “pequeño obsequio” como Maquiavelo lo califica, está destinado a servir al señor para “alcanzar la grandeza que vuestro destino y vuestras cualidades prometen” (p. 40) y desde allí servir como una de las páginas fundamentales del conocimiento histórico del pensamiento político moderno. Maquiavelo muestra la necesidad de hallar en el Príncipe la personificación del Poder. La política exige que El Príncipe condense las respuestas requeridas para hallar la felicidad del pueblo.

Es así que sabe que “para conocer el espíritu de un pueblo es preciso ser príncipe y para conocer a un príncipe es necesario pertenecer al pueblo” (p. 40).

Escrito entre julio y diciembre de 1513 su libro desarrolla su concepción y pone los basamentos de la Política como cúmulo de experiencia y saber, susceptible de construir una ciencia. Una nueva ciencia encaminada a construir el poder.

Para alcanzar dicho poder destacará la necesidad de conocer por parte del príncipe a sus súbditos enseñándole al Príncipe que debe discernir con prudencia sus consejeros, reparando en que “cada uno de los consejeros pensará en sus propios intereses y él (el Príncipe) no sabrá ni corregirlos ni conocerlos”, si carece de la prudencia, dado que “es imposible que sea de manera distinta porque los hombres son siempre malos de no ser que la necesidad les torne buenos” (p. 159).

Volverá sobre el papel rector del Príncipe reflexionando en el sentido de “que los buenos consejos vengan de quien vengan, conviene que nazcan de la prudencia del príncipe y no la prudencia del príncipe de los buenos consejos...” (p. 159).

De todas formas, desde esta manera de pensar en los hombres se funda una política cierta que permita reconocer las leyes que estable-

cen las acciones del pueblo y desde él, del Estado como escenario, donde opere esa determinación.

Volvamos a recordar que para conocer al pueblo es necesario ser príncipe y para conocer al príncipe se requiere pertenecer al pueblo. Desde ambas distancias no hay génesis del poder sin pueblo y príncipe. Por eso la política en el Maquiavelo profundo, el de esta modernidad, es el estudio de las relaciones entre el Príncipe y su pueblo, que allí se llaman súbditos o subordinados, pero que la relación dialéctica constante exige protagonismos en ambos sentidos.

Ese protagonismo, tal vez será mejor llamado, esas relaciones mutuas, algunas veces tiene un sentido veraz y virtuoso. Pero le dirá al Príncipe que “no tema, sin embargo, caer en la infamia de aquellos vicios sin los cuales difícilmente pueda salvar un Estado pues si bien se mira habrá cosas que pareciendo virtudes significaran, si las observa, su ruina y otras cuya apariencia es de vicio y cuya observación le proporcionará empero, bienestar y seguridad” (p. 117).

Esta tendencia realista de la política, seguramente sinuosa y aun perversa para el idealismo platónico, dicha en 1514 desde la óptica del Maquiavelo situado entre aquellos que pertenecen al pueblo, ofrece una intensidad filosófica y operativa totalmente desconocida hasta entonces. Aparece como una prueba de racionalidad teleológica que viene a destruir, o al menos a menospreciar o desconocer una concepción política y cognoscitiva medieval, teocrática de virtud y de veracidad.

Ahora con Maquiavelo la política debe servir para lograr los fines aunque los vicios y aún desvíos en las apreciaciones filosófico-religiosas de entonces, sean parte de los instrumentos con los cuales se arribe a esos objetivos. Son los comienzos de la construcción de la política realista por la cual el Príncipe asegurará el orden y la estabilidad de su Estado aunque fuera con la coerción y la autoridad o desde su hegemonía y libertad.

Siempre el Príncipe, como individuo elegido, para que sirva como portador de las energías requeridas para realizar la política. Entre tales

condiciones para el Príncipe se destacan la fortuna, la virtud, la oportunidad y la necesidad. Algunas desde lo externo, desde más allá del Príncipe como fin en sí mismo y otras desde su esencia, su persona.

Maquiavelo elige como ejemplos de dignos para explicar tales condiciones, entre otros a Ciro, Rómulo y Teseo en quienes la fortuna fue menor que la oportunidad, que la ocasión histórica. Refrendará su criterio diciéndonos que “inútiles hubieran sido su talento y valor (el de Ciro y los demás) si no se les hubiera presentado la ocasión de emplearlos de la misma manera que no hubiera servido para nada la oportunidad sin sus cualidades personales” (p. 64).

Estos seres, dotados de la capacidad del Príncipe, que fuera oportunamente discernida por el pueblo, para ejercitar la política también pueden necesitar de recurrir a la fuerza.

Aparecerá una vez más el sentido realista y aún cínico de la política (esto último con la mirada rígida de la virtud medieval) y después de haber elegido al Príncipe será oportuno que éste sepa que “los profetas armados han vencido siempre y los desarmados perecido. Porque, es preciso contar con la naturaleza voluble de los pueblos en virtud de la cual resulta tan fácil convencerlos de algo nuevo como difícil mantenerlos en su convencimiento. Conviene en consecuencia, hallarse preparado de forma que cuando no crean se les pueda hacer creer por la fuerza” (p. 66).

Maquiavelo viene a recomendar normas prácticas que permitan fundar una concepción política que reconozca en el Príncipe el instrumento requerido para consolidar el poder que busca la felicidad del pueblo que lo seleccionó o que le rinde obediencia.

Esta docencia desde su condición de integrante del pueblo ofrece la nota característica de las relaciones de poder que debieron crearse en tales tiempos. Se va perfilando la disolución del Imperio medieval que estaba justificado por una acepción religioso-normativa y con tal desaparición, los pueblos están concibiendo también modificaciones del

poder. Desde los argumentos ético-religiosos del poder medieval se evoluciona hacia una teoría política del poder completamente secular.

Es también en el comienzo del 1500 (la historia se armoniza en pensamiento y metáforas similares para los contemporáneos) que el alemán Gabriel Biel formula aquella atrevida afirmación de que “habrá un Derecho Natural, cognoscible por la razón humana y obligatorio por sí mismo, aun cuando Dios no existiese o la divinidad fuera racional” (Heller, 1985, p. 31). La secularización irrumpe desde distintos pensadores para los mismos tiempos. Es que las condiciones históricas-sociales hacen posible las transformaciones teóricas y desde ellas los cambios prácticos concretos y viceversa. El Estado comienza a fundarse sobre otros valores y en esos tiempos Maquiavelo, en pleno período de funcionario del poder florentino, depositará en el Príncipe la nueva razón de Estado, disminuyendo y aún eliminando las barreras ético-normativas y también religioso-normativas que imponen esa secularización del Poder.

El Estado Moderno está en marcha y la política que se plasma ante el derrumbe del Imperio Teocrático, será dirigida por Maquiavelo y sus contemporáneos, a servir para destrabar todos aquellos elementos que lesionen la autoridad del Príncipe, sometiéndolas a las normas técnicas del poder.

El Estado Medieval cuyo centro es Dios, le da paso a un nuevo centro, el pueblo convertido en Príncipe. No en dioses, o en el Dios que ejecuta la política y ejercita el poder; sino en seres pecadores y justos cuya esperanza se levanta desde el poder.

Se tratará de un poder ejercido sin límites o aliviando los frenos morales y las normas exigentes de conductas virtuosas. Las normas tienen ahora que ver con el ejercicio del poder y su conservación y crecimiento. Es la razón de Estado, que nuestro siglo reconoce como única o prioritaria. Viene desde Maquiavelo, porque constituye la razón con la cual el Príncipe sostiene su Poder.

Profundizando la Interpretación

En el capítulo IX, Maquiavelo describe al principado civil, aquel en el que un ciudadano común se convierte en príncipe con el favor de sus conciudadanos, y divide éste favor en el favor del pueblo o el de los Magnates. Los primeros, el pueblo, rechazan la opresión de los poderosos y éstos desean oprimir y dominar al pueblo.

“Quien accede al principado mediante el favor del pueblo debe, por tanto, conservarlo como aliado, lo que no es difícil, pues el pueblo sólo desea no ser oprimido. Pero aquel que, contra el pueblo, alcance el principado con el apoyo de los grandes debe procurar por encima de todo, ganarse el favor popular, empresa fácil si se convierte en protector del pueblo”, concluyendo en “que al príncipe le es necesario tener al pueblo de su lado pues de lo contrario carecerá de remedio en la adversidad” (p. 87).

Maquiavelo va en búsqueda de la Monarquía absoluta, como paso de avance ante el Imperio medieval, pero además lo hace desde una concepción práctica, de acción política que comienza a mostrar al pueblo como generador del Poder conquistable.

El príncipe no es entonces solo una obra de un pensador. Desde la Teoría construye Maquiavelo un tratado de acción política práctica, que no es una utopía, sino un casi completo recetario de reglas concretas para alcanzar y consolidar el Poder.

Para ello debió partirse de una cosmovisión original que se aleje definitivamente de los soportes míticos, no reconociendo constituyentes trascendentes o esenciales, en el sentido metafísico de la interpretación histórico causal para el poder.

Maquiavelo refiere toda su concepción a la política, en cuanto ciencia de gobernar a los hombres, procurar el consenso del pueblo y permitir fundar “los grandes Estados”.

Para nuestros tiempos su lenguaje, o el sentido de su lenguaje tiene

que ver con la construcción del Estado Moderno, para el cual el Príncipe es el jefe político quien interpreta el poder político que emana del pueblo y ejerce así la potestad que se requiere para consolidar tal poder. El Príncipe desarrolla la política que hace posible el despliegue del poder. De igual forma que el Príncipe ejerce el Poder como consecuencia de la política que dialécticamente construye con el pueblo.

Puede decirse que Maquiavelo aparece como un propagador doctrinario que escribió *El Príncipe* como un libro leíble por todos. No siguió el estilo frecuente de su tiempo que consistía en preparar un documento secreto. Una memoria específica reservada para el poderoso. Se la ofreció a uno de los Medici, a Lorenzo el Magnífico, pero desde sus páginas también Maquiavelo inaugura el diálogo con el pueblo.

Es *El Príncipe* un libro para, encontrar un “hombre providencial” pero sus enseñanzas que pueden y fueron tomadas por el pueblo, por sus lectores, también sirvió para que ellos comiencen el trabajo histórico de su propia búsqueda.

De todas formas se trataba de consolidar el paso siguiente a los imperios medievales y su metodología transforma al libro en su documento de política inmediata.

Es suficiente repasar con cuidado la exhortación del capítulo final para comprender que aun Lorenzo el Magnífico ha quedado en el camino y descubierto con claridad el destinatario cierto. Por eso el capítulo toma la forma de la exhortación, de un manifiesto político. Todas las páginas anteriores sirvieron para preparar esta exaltación práctica hacia la búsqueda del poder.

El Príncipe aparece ahora como la expresión concreta de la voluntad colectiva de Italia. Aparece como el conductor que debe ser creado por tal voluntad, por la que se fue construyendo a lo largo de esta prédica doctrinaria que forjó una teoría política para la realidad y la coherencia teleológica.

La política para esos tiempos, en Maquiavelo, es aquella acción que

permitirá crear la figura necesaria del Príncipe “para ponerse al frente de Italia y liberarla de los bárbaros...” (p. 171). La política realista para la conquista del poder.

El Príncipe es un libro de política concreta, inmediata. Un manifiesto político que se basa en una concepción realística, coherente e idónea para lograr los fines propuestos.

El lugar de esta política en la historia es el tema a consignar. El Príncipe propone a lo político como ciencia autónoma, como ciencia cuyo lugar tiene que ver con una concepción determinada del mundo. En este caso con filosofía práctica para adquirir el poder y consolidarlo.

La política aparece entonces como una posición unificadora de todos los elementos del sistema socioeconómico. Puede pensarse así en una reducción, o síntesis parcial que expresa a lo político como principio muy simple de la integralidad compleja que implica la totalidad socioeconómica.

Pero demorémonos aquí, porque es posible que hayamos avanzado, aun sin quererlo ni programarlo, más de cuatro siglos.

...pero debió irrumpir el Estado

Thomas Hobbes

El esfuerzo sostenido por Maquiavelo, para construir un sujeto amparado en la razón, como fórmula para encontrar sentido y otorgarle coherencia a la relación entre los hombres, muestra la inocultable separación que va ahondándose con relación a las viejas fuerzas teológicas y cosmológicas. Thomas Hobbes de Malmesbury (Inglaterra) fiel a su tiempo, impulsado por su época, el denominado “siglo de la revolución burguesa” de Europa, contribuirá decididamente a ensanchar tal separación.

Este ilustre solterón que alcanzó a vivir sorprendentemente para esas épocas, más de noventa años (5/4/1588 al 4/12/1679), sigue reparando en la concepción maquiavélica referida al empirismo y el racionalismo, ahora teñida de la influencia de Galileo. Había conocido a Galileo en Florencia cuando tiene cuarenta y ocho años y en él encontrará fundamentos para su teoría de la naturaleza humana que va a construir la

razón básica de su filosofía, expresada en los capítulos iniciales del *Leviatán* (Hirsch, 1978, p. 21) colocadas bajo la denominación de Primera Parte Del hombre y que abarca los diez y seis primeros capítulos de su obra política fundamental (Hobbes, 1983).

Hobbes, el gran materialista del siglo XVII, o el más destacado pensador materialista de la época, como lo ha llamado G. Lukács (1950, pp. 80-90) va a dejar señalado su pensamiento filosófico en 1655 cuando publica *De Corpore* indicado como la primera parte de sus *Elementorum Philosophiae* y que va a contener el pensamiento teórico con el que construyó cuatro años antes el *Leviatán*.

Aquí está su sistema, basado en la existencia de los cuerpos, de las causas y los efectos que lo llevará a su determinismo mecanicista: “A su materialismo (todas las cosas reales son cuerpos) y su determinismo (todos los acontecimiento tiene causas antecedentes necesarias) Hobbes añadirá un tercer elemento (el movimiento) que hizo muy radical a ésta teoría” (Goldsmith, 1988, p. 41). Este añadido imprimirá la idea de que todo cambio posible en el cuerpo, es siempre movimiento.

La filosofía natural hobbesiana comienza con “definiciones (cuerpo, efecto, movimiento, espacio, lugar), procede, a partir de ellas, a enunciar principios y axiomas generales del sistema y las consecuencias de éstos axiomas y, entonces (mediante definiciones y axiomas adicionales, cuando son necesarios) considera las varias clases de movimientos y sus propiedades” (Goldsmith, 1988, p. 58). De esta forma Hobbes concreta a su filosofía natural como razonamiento y experiencia; con raíces científicas que reacciona contra el principio de autoridad, que alienta la observación, metódica y que requiere de la enunciación de principios adecuados, precisos y eficaces para poder servir a una determinación calculada.

Galileo empuña estos criterios como filósofo “experimental” y Hobbes los asimilará en la comprensión pre sociológica de la comunidad.

Viviendo en el siglo de la racionalidad y la experimentación, que intenta con valentía dejar atrás toda especulación mitológica, divina,

Hobbes necesita avanzar para la consolidación de la idea del Hombre como el cuerpo esencial para su sistema político.

Va a intentar desde ese cuerpo inicial sin compromisos teológicos, desde el hombre como el cuerpo mínimo, desde el individuo, las explicaciones para el cuerpo social, de “ese gran Leviatán que llamamos república, o Estado (en latín civitas) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez...” (Hobbes, 1983, p. 25).

... entonces aquí, el Estado

Hobbes ya había aceptado y dicho que “el hombre aparece como un animal racional” siguiendo los pasos de los griegos después de Aristóteles y que la naturaleza humana se compone de dos factores esenciales que son la razón y la pasión.

“Cuando un hombre razona no hace otra cosa sino concebir una suma total, por adición de partes; o concebir un residuo por sustracción de una suma respecto a otra; lo cual (cuando se hace por medio de palabras) consiste en concebir a base de la conjunción de los nombres de todas las cosas, el nombre del conjunto; o de los nombres de conjunto, de una parte, el nombre de la otra parte” (Hobbes, 1983, p. 57).

Es conveniente recordar una vez más el materialismo iniciador de Hobbes y entender que aquí mismo cuando en este capítulo V del *Leviatán* habla del “nombre de todas las cosas” utiliza “un punto de vista desenfadadamente nominalista que descuenta que “las verdades son hechas por aquellos que les ponen nombres a las cosas” (Molnar, 1988, p. 2) para reafirmar que “en la correcta definición del nombre radica el primer uso del lenguaje, que es la adquisición de la ciencia” (Hobbes, 1983, p. 51).

El segundo factor presente en la naturaleza humana son las pasiones que son los movimientos que impulsan a los hombres; cuando esos esfuerzos se dirigen “hacia algo que lo causa, se llama apetito o deseo [...] cuando el esfuerzo se traduce en apartamiento de algo se denomina aversión” (Capítulo VI, p. 68).

Desde allí, la razón y las pasiones, se esculpe el patrón de la conducta humana que Hobbes analizará. Desde sus deseos y temores el hombre requiere una forma especial de convivencia pero partiendo del punto inicial que la teoría hobbesiana denomina “como inclinación general de la humanidad entera” y que tiene que ver con “un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa con la muerte” (Capítulo XI, p. 110), propio de la condición humana y que proyecta claridad dramática sobre aquella propuesta definitoria de la filosofía hobbesiana de que el hombre es el lobo del hombre.

Por eso dirá que “todo aquello que es consustancial a un tiempo de guerra, durante el cual cada hombre es enemigo de los demás, es natural también en el tiempo en que los hombres viven sin otra seguridad que la que su propia fuerza y su propia invención pueden proporcionarles” (p. 110 y 136).

Concluirá esta posición pensando que en esta guerra de todos contra todos se da una consecuencia: que nada puede ser injusto... “y que donde no hay poder común la ley no existe; donde no hay ley, no hay justicia” (Capítulo XIV, p. 138).

Por esta situación que se inscribe en el denominado derecho de naturaleza (el *jusnaturale*) (Capítulo XIV, p. 139) cada hombre se esmera en destruir o dominar al otro. No hay límite para la pasión traducida en deseo y tampoco hay límite para el derecho.

El derecho natural del que gozan los hombres desde la filosofía de Hobbes y que se acompasa con algunas de las ideas claves de San Agustín en la Ciudad de Dios y Maquiavelo en su Príncipe, consiste en la libertad que tiene cada ser humano para utilizar los medios que crea oportuno para conseguir su propia sobrevivencia.

Por eso reafirmará su tesis esencial diciendo que “la condición del hombre es una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernando por su propia razón, no existiendo nada de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger

su vida contra sus enemigos” (Capítulo XIV, p. 140).

Pero el mismo Hobbes reflexionará en el sentido de comprender que mientras persiste este derecho natural no puede haber seguridad para nadie y ello es prueba y argumento suficiente para buscar paz, alcanzar consenso social, contrato social, para lograr escapar a los terrores de estado natural.... cediendo todos los poderes del pueblo a alguna persona, o cuerpo de personas que lo gobierne. “Al celebrar tal *contrato social*, el pueblo crearía una sociedad política organizada para imponer la paz en su interior, o sea que crearía un Estado” (Deutsch, 1976, p. 92).

Este Estado será creado desde una teoría racional, que metodológicamente asegure un compacto orden conceptual y jurídico que aleje de sus fundamentos toda formulación teológica como la sostenida hasta aquí por la teoría tradicional. Se forja así un Estado racional, que surge desde el conocimiento de la naturaleza humana, gestado desde una filosofía natural. Este Estado aparece como solución viable, terapéutica posible, para las deformidades desarrolladas desde “las pasiones humanas consideradas como dice Spinoza, no como vicios, sino como propiedades de la naturaleza humana, que pertenecen a ella del mismo modo que el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras por el estilo pertenecen a la naturaleza de la atmósfera” (Bobbio, 1985, p. 139).

Es Hobbes desde su filosofía política, incluía en el iusnaturalismo, derecho natural, el que señala ese remedio para evitar, o al menos para conducir los desvíos también naturales de dichas pasiones humanas, enseñando que el Estado es “una persona de cuyos actos se constituye en autora una gran multitud mediante pactos recíprocos de sus miembros con fin de que esa persona pueda emplear la fuerza y medios de todos como lo juzgue conveniente para asegurar la paz y defensa común” (Hobbes, 1983, Capítulo XVII, p. 180).

Nueve años antes había señalado en *De cive* (El Ciudadano) que fuera del Estado reinan las pasiones, la guerra, el miedo, la pobreza, el abandono, el aislamiento, la barbarie, la ignorancia, la bestialidad y que en cam-

bio con la creación del Estado reinarán la razón, la paz, la seguridad, la riqueza, la decencia, la sociabilidad, la elegancia, la ciencia, la benevolencia.

Toda la filosofía política de Hobbes está destinada a probar argumentalmente y con rigor expositivo que el Estado y la soberanía absoluta son necesarios, únicos y posibles.

Viene Hobbes desde una concepción pesimista, o peor aún despiadada de la condición humana y del Estado natural del hombre; del hombre como lobo del hombre. Funda el desarrollo político necesario, en el anhelo de paz y de seguridad para lograr como consecuencia de ello, la construcción del Estado racional y también de la posibilidad racional de la creación del Estado Moderno, desde la obediencia de los hombres y la seguridad exigible para preservar sus propias vidas.

En estas condiciones, el requerimiento de seguridad y la regla de obediencia, oscila con alta tensión política, el problema moderno del poder. Pero esta es otra conexión; aquella que permite darle razón a la sociedad política a partir, o desde la legitimación vinculante del poder.

.... y fue necesario trasladar el poder

Hobbes inmerso en la era de la Razón, pensaba en el hombre como el sujeto capaz de someterse a la ley; al tiempo que lo sabía capaz de crear sus propias esperanzas, más allá de él mismo, apareciendo como constructor del cosmos es que se ve obligado a crear ese cuerpo gigante y fuerte, que viene del entendimiento necesario entre los hombres, quienes le han transferido sus miedos y deseos configurado así el Poder Absoluto que llevará el Leviatán.

Pero de algún lado debe provenir ese poder. Hobbes sabe que todo hombre “tiende a comportarse como uno de los Príncipes de Maquiavelo” y la suma de esos poderes se hace necesaria para obtener tal Poder Absoluto, que permite a los individuos vivir en paz. Es la conjunción de las racionalidades particulares que se juntan para imponerse sobre la posibilidad del desorden y del caos posible.

“El poder de un hombre, dirá en el capítulo X del *Leviatán*, consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro”, pero “el mayor de los poderes humanos es el que se integra con los poderes de varios hombres unidos por el consentimiento de una persona natural o civil; tal es el poder de un Estado” (Hobbes, 1983, Capítulo X, p. 99).

Como ya habíamos señalado ese poder del Estado, es concebido como el único camino para la construcción del orden social, del poder político común, capaz de defender a los hombres contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles que por su propia actividad y por los frutos de su tierra y trabajo puedan vivir satisfechos y en paz. De la transferencia del poder de los hombres, a un hombre o asamblea de hombres que constituyen el Estado, se obtiene el Poder Absoluto que implica la paz y la seguridad de todos. “La multitud así unida en una persona se denomina Estado, en latín Civitas. Esta es la generación de aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia) de aquel dios mortal, al cual debemos bajo el Dios inmortal nuestra paz y nuestra defensa” (Capítulo XVII, p. 179).

La transferencia del poder tiene un objetivo preciso, una meta, “la causa final, fin o designio de los hombres, al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que lo vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra” (Capítulo XVII, p. 175).

Para ese abandono, para lograr el traslado del estado natural al estado civil, a la obtención del orden político, fue necesario la obtención del consenso múltiple entre los hombres. Fue necesario que se pudiera producir la “mutua transferencia de derechos” que “es lo que los hombres llaman contrato” (Capítulo XIV, p. 147).

Aquí esta Hobbes fundando las razones finales de la creación del Estado Moderno; desde el contrato, o pacto, o convenio, comienza la idea común de los hombres para vivir en sociedad y desde ella aceptar o for-

jar la transferencia del poder, subordinarse al poder común. El pacto, o esta convención política, o contrato social, pone en marcha la asociación voluntaria de los hombres (sociedad política) y le dará legitimidad al nuevo poder creado (poder del Estado).

La diferenciación clara, bien expresa de Hobbes, está dada por la definición precisa que enuncia sobre la voluntad de pactar de los hombres. Se trata de temor al caos, el miedo a la muerte o a la falta de defensa que es consubstancial con el estado natural. El miedo, el terror a la indefensa condición de hombre aislado, opera como fuerza esencial para la unidad de los hombres y como elemento generador del nuevo poder.

Se trata de lograr límites a la guerra de todos contra todos y ese marco de la sociedad política que los pactos hacen posible, le otorga al soberano, el conductor del Leviatán, el monopolio de la fuerza y el poder suficiente para ejercitar tal monopolio. El soberano, creado por la decisión contractual de los hombres está allí, en el Estado, para asegurar la paz.

En esta concepción política del poder y la transferencia pactada del mismo, Hobbes no refiere como posible “la lucha por el poder” en el estado político, o sociedad civil que es la consecuencia del pacto. Esta lucha es la condición de la sociedad natural, pero lograda la formulación creativa del Estado y depositado en el soberano el poder común, éste es el único autorizado para conducir la sociedad en busca de la paz y la felicidad de todos. El soberano es el poder.

De esta afirmación terminante del sistema hobbesiano parte la construcción del orden social buscado. Está basada entonces en la teoría política de Hobbes que considera al Estado y su expresión máxima el soberano “como el elemento supremo y definitivo de la vida común y colectiva del hombre ser racional; como el resultado más perfecto o menos imperfecto de ese proceso de racionalización de los instintos, las pasiones o los intereses mediante el cual el reino de la fuerza no regulada se transforma en el reino de la libertad regulada” (Bobbio, 1985, p. 337).

El pensamiento hobbesiano repara insistentemente en el papel del estado y del soberano como únicos y fuertes. Aún más, como poder absoluto y también eterno.

La construcción política que hace posible la presencia del Estado, coloca al hombre, sujeto a normas no naturales; ahora son normas de la sociedad civil, la ley, que nacen en la disposición y tienen la fuerza del soberano. No hay ley que no haya sido autorizada por el soberano.

Hobbes enseñará su posición frente a la ley civil refiriendo que son “aquellas que los hombres están obligados a observar porque son miembros no de éste o aquél Estado en particular, sino de un Estado”, siendo en consecuencia “aquellas reglas que el Estado le ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la ley”.

El legislador en todos los Estados será solo el soberano; quien a su vez con la lógica que otorga el ejercicio político del poder, no está sujeto a las leyes civiles; no será la duración del tiempo la que le dé autoridad a una ley, sino la voluntad del soberano.

Asimismo la ley ha sido traída al mundo, seguirá diciendo Hobbes, para limitar la libertad natural de los hombres individuales, para que no se dañen entre sí y puedan asistirse unos a otros y mantenerse unidos contra el enemigo común. La fuerza y la justicia solo son posibles en un solo poder, el del soberano y desde allí saldrán las leyes; por otra parte, continúa el pensamiento hobbesiano, no hay razón privada para la construcción de la ley; ésta depende de la razón del soberano que es la expresión del Estado y tampoco bastará que la ley sea escrita y publicada sino que tienen que existir signo manifiesto de que procede de la voluntad del soberano.

Rematará Hobbes la certificación de este instrumento político de la sociedad civil que son las leyes, enseñando que “se estima como ley fundamental, en un Estado, aquella en virtud de la cual, cuando la ley se

suprime el Estado decae y queda totalmente arruinado, con una construcción cuyos cimientos se destruyen” y en tal caso “ley fundamental es aquella por la cual los súbditos están obligados a mantener cualquier poder que se dé al soberano, sin el cual el Estado no puede subsistir; tal es el poder de hacer la paz y la guerra, de instituir jueces, de elegir funcionarios y de realizar todo aquello que se considere necesario para el bien público” (Hobbes, 1983, pp. 270-291) .

Todo este extenso argumento hobbesiano con respecto a la ley presta el apoyo básico que requería su concepción política. La creación del orden civil que hace posible el Estado, ubica a cada hombre como integrante del mismo, pero a condición de saberse sujeto a estas normas jurídicas que emanan del soberano.

La ley es para Hobbes el gran instrumento de la sociedad política y exige que el ciudadano reconozca el carácter obligatorio, exigente, inexcusable de la misma. A su carácter racional se le suma la condición que le otorga la fuerza ineludible del soberano. A la razón clara de su enunciado se agrega constantemente la capacidad soberana de hacerla efectiva. Ni la razón suprema de la ley sirve para construir y asegurar el orden político y social; ni la fuerza sola es capaz de crear y preservar tal orden civil. Ni la razón jurídica vale por sí sola para asegurar el orden civil, ni la fuerza hace racional al Estado.

La ciencia política de Hobbes, concreta su explicación de la ley, mostrando que la autoridad de toda ley del Estado aparece como algo derivado, generado en la autoridad del soberano. Para lograr el fin supremo de la paz y la felicidad, la teoría política hobbesiana aparece como la enunciación semiológica de la obediencia, que los súbditos voluntariamente deben decidir, siguiendo estos preceptos, enunciados y reglas que garantizan el ejercicio del Estado. Se trata de señalar para el aprendizaje y la utilización racional del mismo, los límites exigibles ante el sometimiento y la obediencia por un lado y la protección y defensa por el otro lado.

Se ratifica la concepción de que el poder radica en el soberano y que este instrumento de la sociedad civil que es la ley, operativiza su racionalidad y su soberanía.

Hobbes abre el camino del Estado moderno, pero su ciencia política que descubre el poder del Estado, que transformó a todos los hombres en príncipes en la búsqueda de su seguridad, aun no vislumbró, ni tenía tiempo e historia para concebirlo, que el poder político podía reconocer otras esencias. O mejor aún pensar que ese poder del soberano era la consecuencia de otras razonabilidades. Pertenece a otras fuerzas, a otros ámbitos.

Pero era necesario recordar y no perderlo de vista, que en Hobbes el objetivo final era maximizar la satisfacción de los deseos naturales mediante cálculos racionales y en política la necesidad de lograr resolver los intereses personales parece posibilitarse si se anudan compromisos precisos conforme las relaciones de fuerzas que deben descubrirse entre los factores determinantes del poder social. O de otra forma, para alcanzar la paz y seguridad que anhela el sistema hobbesiano será necesario encontrar armonía, de nuevo justificación y fundamento en esas otras fuerzas y otros ámbitos que resuenan en las relaciones sociales que nos envuelven.

Sin más trámite, Hegel

Cuando en noviembre de 1831 buena parte de la intelectualidad acompañaba al reposo final a George Wilhelm Friedrich Hegel, debía ser muy difícil pensar que estaban acompañando a uno de los instructores de conceptos y pensamientos más importante de la historia de los hombres. Pero aún más difícil que medir tal importancia en la órbita de los tiempos que corrían, era tener aunque fuese una leve intención de significado proyectivo de esas construcciones, hacia esta modernidad que hoy elaboramos.

Resulta útil saber, que ese trabajo constructivo que lleva casi dos siglos de permanencia y nuevas elaboraciones; que lleva tanta energía acumulada y desarrollada, tanta discusión metodológica y esencial; que, en fin, reconoce toda la capacidad genética de ideas y sistemas y espera tendencias y nuevas concepciones; ese trabajo filosófico es ahora nuestra preocupación porque se trata de pensar sobre el mundo político. Esta es nuestra marginalidad, o mejor llamarla nuestra especificidad.

Es entonces necesario asumir “que la comprensión cabal de la filosofía política (nuestra marginalidad de la totalidad) de Hegel exige la comprensión de toda su filosofía” porque esa filosofía “es, en su resultado, la filosofía de la relatividad de la filosofía política” (Bourgeois, 1972, p. 12).

Pero es más que eso; esencialmente supera esas marginalidades. El esquema fundamental hegeliano llega en la búsqueda de un proyecto del hombre total, de la libertad, del reino efectivo de la libertad; de la realización del Espíritu... Entonces el Espíritu y con él lo Absoluto. Hegel nos dirá en las Lecciones sobre la filosofía de la historia “que el espíritu no es una cosa abstracta, no es una abstracción de la naturaleza humana, sino algo enteramente individual, activo, absolutamente vivo: es una conciencia pero también su objeto. La existencia del espíritu consiste en tenerse a sí mismo por objeto”. Agregaré de inmediato “El espíritu es, pues, pensante; y es el pensamiento de algo que es, y el pensamiento de qué es, y de cómo es. El espíritu sabe; pero saber es tener conciencia de un objeto racional” (Hegel, 1982, p. 62).

Así como la gravedad es la sustancia de la materia, el perfecto contrario del espíritu, la libertad es la sustancia del espíritu. Todas las propiedades del espíritu existen sólo mediante la libertad. El espíritu reside en sí mismo y esto justamente es la libertad; porque soy libre cuando estoy en mí mismo. Producirse, hacerse objeto de sí mismo, saber de sí, es la tarea del Espíritu. Del espíritu absoluto (p. 63).

Hegel había enseñado que “el hombre aparece después de la creación de la naturaleza y constituye lo opuesto al mundo natural. Es el ser que se eleva al segundo mundo [porque en] nuestra conciencia universal tenemos dos reinos, el de la naturaleza y el del espíritu, el reino del espíritu es el creado por el hombre”, para agregar que “podemos forjarnos toda clase de representaciones sobre lo que sea el reino de Dios; siempre ha de ser un reino del Espíritu, que debe ser realizado en el hombre y establecido en la existencia” (p. 59).

Desde el análisis de la Historia, Hegel afirmará que el Espíritu, identificado con la Razón y lo Absoluto, tendrá equivalencia con lo universal y lo práctico, lo infinito y lo finito, lo objetivo y lo subjetivo. Toda la historia universal se desenvuelve en el terreno del espíritu; ese terreno que abarca todo, encierra todo cuanto ha interesado e interesa todavía al hombre. “El hombre actúa en él; y haga lo que quiera, siempre es el hombre un ser en quien el espíritu es activo” (p. 59).

Su búsqueda esencial se expresará en esa historia universal contemplada “según su fin último. Este fin último es aquello que es querido en el mundo. Sabemos de Dios que es lo más perfecto [...] Dios y la naturaleza de su voluntad son una misma cosa; y ésta es la que filosóficamente llamamos la Idea. Lo que debemos contemplar es, por tanto, la idea pero proyectada en este elemento del Espíritu Humano. Dicho de un modo más preciso: la idea de la libertad humana. La más pura forma en que la idea se revela es el pensamiento mismo” (p. 61).

Se ha dicho que la Fenomenología hegeliana puede sintetizarse en el tránsito del alma hacia el Espíritu a través de la conciencia que sabe y existe en su experiencia.

Esta conciencia alcanza el saber, como saber fenoménico que es, por lo tanto capaz de criticarse a sí mismo y de esa forma elevarse al saber absoluto. Lo absoluto no está más allá de todo saber, será saber de sí en el saber de la conciencia.

Hegel busca a las cosas en sí mismas y considera a la conciencia tal como existe, eligiendo ese camino para pasar del saber empírico al saber filosófico, de la certeza sensible, percibida por la conciencia tal como es, al saber absoluto.

La conciencia hegeliana que allana el camino hacia el saber absoluto, tiene que ver tanto con la conciencia que sabe, que conoce el mundo como objeto, como objeto de ciencia y en la ciencia; como cuando se conoce a sí mismo como vida, o cuando se proyecta como fin.

Un reparo conceptual, o sí se prefiere un reposo lingüístico: En Hegel la conciencia, la conciencia de sí y la Razón, son abstracciones de la única realidad que es el Espíritu. El saber absoluto es la última expresión del Espíritu y contiene a todas las abstracciones señaladas.

Otro reparo, ahora de orden histórico: El desarrollo del Espíritu hacia el saber absoluto es equivalente al desarrollo histórico. Desde el hombre como espíritu, como espíritu individual, hacia el espíritu del pueblo y llegar al espíritu divino, es al final, otra vez, el espíritu absoluto que contiene a todas las instancias recorridas.

Volvamos a la conciencia, después de este resuello.

Todas las fórmulas de experiencias, religiosas, políticas, éticas, etc. encuentran en la conciencia hegeliana, en la conciencia en cuanto objeto de conocimiento, un lugar de análisis dispuesto a abrir su interpretación; de considerar la experiencia de la conciencia en general.

Pero reaparece en el deslizamiento inevitable a que nos lleva esta búsqueda. Se trata de alcanzar la conciencia del todo, no detenida en la existencia misma del objeto, sino de impulsar la propia conciencia hacia su superación para permitirle alcanzar el saber absoluto.

Entonces aparecerá claro, que Hegel construye el camino hacia lo absoluto a partir del desarrollo de la conciencia, desde el saber de lo otro y del saber de sí misma. Descubrimiento de lo otro y comprensión de la conciencia en sí. Tránsito de la conciencia empírica hacia el saber Absoluto. Camino del yo individual, algo que cubre todo el Espíritu de la historia viviente, de la historia de su tiempo.

Llevar al yo empírico a tomar conciencia de sí en su época, conciencia del espíritu de su tiempo, permite llegar al desarrollo histórico de tal tiempo.

En esta observación es en la que Hegel puede creer que su época pone fin al tiempo y su filosofía cierra toda otra especulación superior sobre la filosofía; su sistema, el sistema hegeliano como construcción definitiva de la historia.

Algo de ello hay, como en casi todos los pensadores que han creado un sistema basados en el desarrollo de la idea.

Dirá Hegel en la *Filosofía del Derecho* que “es insensato pensar que alguna filosofía puede anticiparse a un mundo presente, como que cada individuo deje atrás a su época y salte más allá sobre su Rodas”. Lo que reside entre la razón como espíritu consciente de sí, seguirá pensando Hegel, y la razón como realidad presente, lo que distingue a aquella razón de ésta y no deja encontrar la satisfacción en ella, es el estorbo de algo abstracto, que no se ha liberado haciéndose concepto.

“Conocer la razón como la rosa en la cruz del presente y, por lo tanto, sacar provecho de ésta, tal reconocimiento racional constituye la reconciliación con la realidad que la filosofía acuerda a los que han sentido una vez la íntima exigencia de comprender y conservar, justamente, la libertad subjetiva en lo que es sustancial, así como de permanecer en ella, no como algo individual accidental, sino en lo que es en sí y para sí” (Hegel, 1975, p. 16).

Interesa ese “estorbo de algo abstracto”, porque a pesar de la contradicción que hay vemos sobrevolar en toda su abstracción sobre el Espíritu, la Razón y lo Absoluto, Hegel impondrá un esfuerzo conciente para decir que las doctrinas filosóficas no son abstractas, sino formas de vivir, experiencias de vida. Por eso dirá poéticamente “conocer la razón como la rosa en la cruz del presente...” la razón como lo que él entiende que es, más allá de sus elementos contingentes.

Esas experiencias de vida, en cada conciencia individual es el impulso inicial de su viraje plural hacia el pensamiento universal. Deja atrás la particularidad residente en lo individual, pero seguirá dependiendo de la experiencia vivida por cada uno. De la unidad se volcará la verdad y la conciencia trabajará para propiciar la unidad de ambos momentos.

Aquí esta Hegel enhiesto; la conciencia como camino al saber absoluto, tomará conciencia de cada experiencia de vida, conocerá el mundo como objeto, lo atraparará y se conocerá *a si misma* impulsada hacia esa aventura interminable para alcanzar el *saber absoluto*.

De todas formas..., la Razón

Como queda dicho la conciencia considera el objeto, su objeto de conciencia, como distinto de sí.

El desarrollo dialéctico de esta conciencia lleva a Hegel a la conciencia de sí. Se pasa así de la singularidad del sujeto a una universalidad del concepto, llegando a la conciencia de sí universal.

El yo que desea y percibe se transforma en el yo pensante.

El saber de un objeto es saber de sí y ese saber de sí madura, crece en el saber de *ser en sí*.

Tal identidad, identidad surgida de la dialéctica, del Saber y del Ser; del pensamiento y del ser, se llama Razón y Hegel la ha pensado como la síntesis de la conciencia y la conciencia de sí, en tanto esta última aparece transformada, convertida también dialécticamente en *conciencia de sí universal*.

Ajustemos hegelianamente los términos y en todo caso ambas ubicaciones, las de la Filosofía de la Historia Universal, o la de la Historia de la Filosofía pagarán idéntico tributo a la Lógica esperada.

Dice Hegel, en un rodeo no tan extenso para llegar a la Razón, que “la Historia de la filosofía es la Historia del pensamiento libre, concreto, o la historia de la Razón”, “No hay nada racional que no sea resultado del pensar, no del pensar abstracto, pues este es el pensar inteligente (de pensamiento) sino del pensar concreto: éste es la Razón (Hegel, 1959, p. 43).

Pero las precisiones deben continuar, aunque sus raíces nos lleven a contradicciones evidentes o inesperadas, Hegel es exactamente un vehículo constante de preocupación y cuestionamiento.

Ahora dirá que “en todas las cosas podemos preguntar por el sentido o por la significación [...] Esta significación, o este sentido no es otra cosa que lo esencial, o lo universal, lo sustancial de un objeto y este sustancial del objeto en el pensamiento concreto” (p. 46). A este “pensamiento concreto, directamente expresado, lo llamamos concepto y, aún más determinado, es la Idea, en tanto se realiza” (p. 46).

Pero es necesario llegar con mayor precisión hegeliana al entendimiento de la Razón.

Entonces volviendo a la Historia de la filosofía veremos que “la idea es el concepto que se pone a sí mismo pleno de contenido, que se da su realidad. La idea es la realidad en su verdad; La razón es el concepto dándose realidad a sí mismo, es decir, se compone de concepto y realidad” (p. 47).

Estas serían las ecuaciones lógicas posibles que conducen hegelianamente a la Razón:

Lo sustancial del objeto = Pensamiento concreto

Pensamiento concreto = Concepto

Concepto más determinación = Idea

Concepto + Idea = Razón, o bien

Razón = Concepto + Realidad

De esta forma Hegel podrá decir que “la historia de la filosofía es el desarrollo de la razón pensante, por tanto, en el devenir de la historia de la filosofía todo habrá sucedido racionalmente” (p. 72).

Esto mismo ratifica su desmesura en la historia hegeliana: “en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, en la historia universal hay una razón, no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta. La demostración de esta verdad es el tratado de la historia universal misma, imagen y acto de la razón”, para certificarlo para siempre en su convicción conceptual: “La historia Universal revela a la razón misma. La Historia universal es sólo la manifestación de esta única razón” (Hegel, 1982, p. 44).

Puede señalarse entonces, con dolor casi crítico, tímido y apenas audible, después de haber recobrado el primer reparo conceptual que hacía de la conciencia, de la conciencia en sí y de la Razón, abstracciones de la única realidad hegeliana que es el Espíritu y el saber Absoluto como última expresión del tal Espíritu, que aquello que pasa o ha pasado, lo que ocurrió o está ocurriendo en la historia (es igual en la filosofía) solo su-

cede o sucedió en el pensamiento, el concepto. Estamos en presencia, de no menos que de la eterna expresión del espíritu, donde será muy difícil, es imposible que lleguen relucientes las realizaciones de los pueblos, o se apaguen sobre sus esperanzas los resultados de los conflictos concretos, de la guerra, las desapariciones, la pobreza, la dependencia...

Por eso dirá que “la historia del pensamiento libre no puede tener ningún otro sentido, ninguna otra significación que hablar del pensamiento mismo...: el pensamiento es aquí mismamente lo más interior, lo más alto, y por eso no se puede comprobar ningún pensamiento más elevado” (Hegel, 1959, p. 43).

No habrá hechos; no habrá tiempos... sólo pensamientos y un transcurrir de un tiempo eterno, una sucesión de ideas en el pensamiento. El idealismo hegeliano se comporta como si el propio movimiento del pensamiento hiciera germinar por sí mismo, con clara autonomía, todas las determinaciones concretas de la realidad histórica. Las ideas en Hegel aparecen como las cosas mismas, por aquello tan decisivo en su vocación idealista de que la Razón, el pensamiento, la teoría, es toda la realidad hegeliana.

Falta la referencia fundamental del pensamiento al objeto, el referirse del hombre al hombre, de la comunidad a la comunidad. Falta por lo tanto la indicación liminar del pensamiento político, filosófico, jurídico y aún religioso. Falta la referencia a las relaciones sociales, para abandonar decididamente el territorio idealista que conduce al solipsismo. Encierro conciente-inconsciente en el pensamiento que olvida o desconoce la realidad de los objetos exteriores.

Es que la dialéctica de los principios internos de la sociedad hegeliana está expresada en la dialéctica de los momentos del pensamiento. La historia de los pueblos será explicada por Hegel a través de esa dialéctica de la conciencia (conciencia de sí, pensamiento, ideología) y no desde la realidad concreta, social. La vida del pensamiento, del Espíritu absoluto explica la historia y la filosofía y no serán las relaciones surgi-

das de las condiciones concretas de la producción y el desenvolvimiento económico social de la comunidad, la que den cuenta del pensamiento y hasta de la creación, del espíritu Absoluto.

Más nuestro, más claro... no es el pensamiento del imperialismo el que da la forma concreta de la realidad social del colonialismo y la dependencia; sino que son estas condiciones las que permitan detectar y conocer las fuerzas imperiales. Desde allí el pensamiento y el descubrimiento de sus fuerzas internas y externas y la elaboración del pensamiento o la teoría de la transformación de esa realidad histórica.

En Hegel las ideas, el pensamiento como tal, son las cosas en sí mismas; el pensamiento es toda la realidad, consagrando así una relación incoherente entre pensamiento y ser, entre idea y realidad.

Pero es más inquietante aún esta identificación hegeliana del pensamiento y las cosas; o esa relación inconsistente entre pensamiento y ser, entre idea y realidad.

Se suele llevar este diálogo hacia una especulación mucho más elevada. La especulación evolucionada de Hegel, consiste en esa identificación del pensamiento, y del ser; del proceso del pensamiento, de la Idea y la Razón, con el proceso del ser; del pensamiento concreto o del concreto del pensamiento como el concreto real; o la realidad concreta.

Aquí está el nudo trasgresor o incoherente de la especulación teórica: es el instante del idealismo por excelencia; consiste en el error especulativo que invierte el orden de las cosas y hace válido el trámite de autogeneración del pensamiento, como el proceso de autogeneración de la realidad.

Pero la verdad no surge tan fácilmente; porque la inversión simple, con el sentido dialéctico hegeliano de la contradicción, no es válida. No puede aceptarse sin más a la autogeneración de la realidad como la generadora del concepto, del pensamiento. Así habríamos decidido como verdadero y necesario el concepto de inversión, apareciendo como un conocimiento. Así habríamos aceptado las ideas o doctrinas que lo im-

pulsan, que lo sostienen haciendo válida la concepción que desconoce la realidad misma de la práctica de la teoría; en fin de la práctica científica.

Se trata entonces de saber rechazar una ideología (la teoría hegeliana de la inversión dialéctica) y poderla cambiar, transformarla en una práctica científica, verificable y reproducible en la experimentación y en la realidad. Distinguir esta práctica de la ideología, o del mito de la racionalidad del pensamiento previo, dado, obtenido desde la intuición o la idea pura.

Entonces el conocimiento autogenerado de la realidad se propone desde esa práctica científica que tiene en cuenta sus propias características, las piensa, las enuncia y va construyendo las condiciones concretas para su reconocimiento.

No es pues con una simple inversión hegeliana, como se llega al conocimiento científico de la realidad. Es necesario la construcción de una ciencia, de una ciencia generada por su propia práctica, más allá de ideologías y mitos teóricos del pensamiento en sí. Esa ciencia difícilmente pueda logrársela por la inversión hegeliana de una idea, o de una ideología.

No hay simple inversión; se requiere una transformación, frecuentemente supresión, reemplazo por un esquema teórico totalmente distinto.

Es un cambio de distintas cualidades que las encerradas en el concepto hegeliano de "*Aufgehoben*" que involucra además de la eliminación, la conservación o la exaltación resultantes para la tesis y la antítesis, por obra de la síntesis (Popper, 1983, p. 377).

Se trata en verdad de construir una estructura compleja para cada "objeto" concreto que debemos analizar. También para la autogeneración de la realidad que nos permita corregir la trasgresión especulativa del hegelismo. Podemos dejar así de lado y para siempre "la esencia originaria", "la idea esencial". No hay una unidad simple de la realidad concreta, ni del pensamiento, aun teórico como dice Hegel; se trata de encontrar el marco exacto de la estructura compleja que define a la unidad que nos importa. Podremos volver sobre esto. Pero en tal com-

plejidad estructurada está depositada la teoría científica de la realidad a descubrir y transformar. Se trata entonces de perfilar con exactitud la existencia del todo real, en un momento histórico determinado. Ahora; se trata del propio momento de nuestra vida, del momento actual, del tejido sin duda desmesurado de la política.

Esto nos obliga a descubrir las complejas relaciones en que se expresan las condiciones de existencia recíprocas, entre las articulaciones de la estructura de una totalidad. Articulaciones tomadas como práctica que establece vínculos entre elementos, cuya identidad se modifica luego de tales relaciones.

Desde Hegel y su crítica, nos hemos aproximado a la tensión excluyente de la verdad de la política, empujados por el impulso desmesurado de su peso teórico e inclusive desde la difícil y siempre incompleta técnica de su crítica.

El Hegel de la política; o la política de Hegel

El proyecto de Hegel, una de las cumbres indiscutibles e indisimuladas del pensamiento idealista, puede ser observado como “un proyecto del hombre total, el proyecto de la libertad o de la felicidad, del goce de estar en su propio ámbito”, “reencontrarse en el ser, (suprimirlo) como otro, como límite, y de ese modo entre en la vida infinita. Este proyecto debe realizarse en todas las dimensiones de la vida humana, y por lo tanto también en la dimensión rigurosamente política” (Bourgeois, 1972, p. 15).

Pero es necesario remarcar con exactitud, que en la política Hegel ratifica intensamente, con precisión descarnada y desafiante, todo el poderoso esquema filosófico que ha venido construyendo.

Tanto su filosofía de la Historia, como su filosofía política están sostenidas por su visión ontológica, del ser esencial y por su necesidad de la comprensión misma del Espíritu y la razón. El ser, aquí en la historia y en la política, el hombre, es el vehículo irremplazable de esta autocomprensión del Espíritu y la Razón.

Varias son las obras que Hegel ha desarrollado para mostrar la ejecución de su pensamiento político. Entre ellas, la Enciclopedia, las Lecciones sobre la filosofía de la Historia, la Introducción a la Historia de la Filosofía del Derecho, fechada por él en su prefacio el 25 de junio de 1820, en Berlín, donde era profesor desde 1818 y donde permanecerá como tal hasta que se muera el 14 de noviembre de 1831.

Es necesario recordar una vez más que nada de lo afirmado en estas obras de la filosofía política y jurídica será ajeno al andamiaje teórico hegeliano. Por eso el entendimiento de su objetividad teórica y práctica, será siempre una remisión a sus esquemas filosóficos; pero es bueno insistir, que en su realidad histórica, como pensamiento realizado, la filosofía de Hegel ha sido por sobre todo, una filosofía esencialmente política. La filosofía hegeliana aparece como la política concibiéndose como Idea y pensamiento, como Razón y saber absoluto, sobre todo para la conciencia del filósofo.

Lo ha resumido con precisión, el profesor francés Bernard Bourgeois quien desde un sesgo tan idealista como el hegelismo, produjo un documento de señalada intensidad y sugerencia, en el que concluye diciéndonos que “la política pensada filosóficamente (lógicamente está hablando de Hegel) es pensada como el medio efectivo en que la razón actuante en su fenómeno histórico se reasume en su interioridad y se realiza en una filosofía de la política, a la que relativiza en el seno del Ser cuya verdad absoluta se afirma en y como el sistema hegeliano del Saber” (Bourgeois, 1972, p. 147). Es cierto entonces la idea ponderadamente válida, de que el esquema hegeliano es, en sus metas y propósitos, en la consecuencia final de sus propuestas, la filosofía de la expresividad tensa de la filosofía política.

Ella, esa filosofía política, tendrá que “comprender lo que es, es la tarea de la filosofía, porque lo que es, es la Razón” (Hegel, 1975, p. 15). Aquí está el objetivo hegeliano.

Todo lleva al Estado

Hegel sigue siendo pensado como el filósofo del Estado. La complejidad y a veces, hondura silenciosa y esfumada claridad de su pensamiento, ha permitido discutirlo y calificarlo en los mismos extremos del espectro ideológico moderno. Hegel es así el gestor del Estado generador de la libertad, de la realización indetenida del ser como esencial; forjador idealista del mismo; o en las antípodas, escultor del estado prusiano, totalitario y restaurador de las grandes jerarquías autoritarias.

Su ciclo conceptual no ha concluido y en cuantas veces su estrella ha aparecido como declinando en algún momento de estos, sus casi dos siglos de presencia, alguna nueva escuela o conjunto de autores, siempre están, dispuestos a la revitalización de sus ideas y poner nuevamente en circulación su vigencia, ahora bajo el signo comprometido pero a veces sorprendente y esperanzado de neohegelianismo.

Escuchémoslo en algunas de sus ideas políticas sobre el Estado:

“Este tratado (Filosofía del Derecho), en cuanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa, sino la tentativa de comprender y presentar del estado como algo racional en sí (Hegel, 1975, p. 15).

“El Estado es la realidad de la Idea ética: es el Espíritu ético en cuanto voluntad patente, clara para sí misma, sustancial, que se piensa y se sabe...” (p. 244-245). Recordemos: “[...] la eticidad, es el concepto de libertad devenido mundo existente y naturaleza de la conciencia de sí” (p. 143); y reafirmará el esquema filosófico hegeliano, reparando unos pocos párrafos después en que “las leyes éticas no son algo extraño al Sujeto sino que está implícito el testimonio que de ellas hace el espíritu, como su propia esencia y en el cual el sujeto tiene su sentimiento de sí” (p. 147).

Todo el esquema filosófico está en tensión. Hegel ha desplegado la totalidad de su creación para entregarla frente a su filosofía política: entonces dirá seguro y para siempre, que “el individuo tiene objetividad, verdad y eticidad como miembro del Estado, pues el Estado es Espíritu objetivo” (p. 245) y encontrará razón y metas para el mismo, ratifi-

cando su creación conceptual al decir “El Estado, como la realidad de la voluntad sustancial que pone en la conciencia de sí, individualidad elevada a su universalidad, es lo racional en sí y para sí. Esta unidad sustancial como absoluto e inmóvil fin de sí misma, es donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, así como este fin último tiene el más alto derecho sobre los individuos, cuyo deber supremo es el de ser miembros del Estado” (p. 245) .

Finalmente y acercándose a una doctrina compatible con la idea de lo absoluto, tanto para la libertad que hace de los individuos obligados dependiente, o miembros del Estado: como para la Religión quien “constituye el fundamento que contiene lo ético: y especialmente la naturaleza del Estado” podrá decir que entonces “el Estado es, voluntad divina como Espíritu presente” (p. 257).

El derecho del estado camina así hacia el derecho absoluto, como el ser desde la Razón expresa su conciencia crítica en el saber Absoluto.

Debemos recordar la significación que tiene la idea, el espíritu, *la Razón, el saber absoluto*, en el aparato filosófico hegeliano.

De esta manera puede captarse porqué el Estado hegeliano es el desarrollo de la idea, en tránsito inexorable hacia lo Absoluto.

Para el Estado importa la Idea; esa concepción abstracta del ser; es la búsqueda de la Idea lógica que explique ese desarrollo que nos ubique en el Estado.

Es claro denotar el carácter idealista, más allá de la realidad, metafísica de esta concepción. No aparece de ninguna manera un conocimiento posible dado por el estudio de la realidad, por el análisis de la experiencia. Sólo una denunciada abstracción de lo concreto. Un verdadero episodio de prescindencia del universo en el que se expresan los componentes lógicos del Estado.

El Estado como Idea, también como idea ética, forjador hegeliano de la política, le transfiere a ésta toda su estructura y aún su envoltura inmaterial, ahistórica; lejana o irrecuperable para la realidad, para encon-

trarse con el mundo sensible como parte de su existencia. La política en la interpretación profunda de Hegel, se entremezcla con la tradición platónica, con la calificación conocida de idealista especulativa, para salvar así formalmente, también las defensas formales de Hegel, que tantas veces intentó separarse de las concepciones idealistas kantianas, aunque para ello retornara una y otra vez a formulaciones platónicas, sobre la materia y la idea (Colletti, 1982, p. 103).

Sucede que aquello que importa verdaderamente, no parece ser la Política, o desde *El Estado*, la explicación de la política. Interesa en Hegel no que la idea se confunda o mimetice con las relaciones políticas, sino que tales relaciones se constituyen en los conceptos abstractos que refiere la Idea lógica del Estado.

En Hegel, el Estado, como realidad de la voluntad de los seres, es una Idea que se expresa en el Derecho político interno y el externo (con los demás Estados) para concluir como el Espíritu que se da su propia realidad, en el proceso de la Historia Universal (Hegel, 1975, p. 249).

No importa qué organismo concreto es éste Estado, sino que es eso, el desarrollo de la Idea en tránsito al Espíritu. Ha dejado de lado la posibilidad del entendimiento lógico del objeto "*relaciones políticas*", para buscar o recaer una vez más en el objeto de *la lógica del Estado*.

En el fondo, y desde la realidad cotidiana de nuestro siglo, parece razonable, al menos resulta fácil decirle al hegelismo, que para concebir al Estado es prudente partir de la sociedad real, de aquella que percibimos y palpamos. La sociedad puede explicar al Estado y no al revés.

Diciéndolo con mayor recato puede expresarse que Hegel ha remitido el hombre a la idea y el espíritu; su desarrollo y elaboración social, a la actividad del pensamiento; y el conflicto y oposición del hombre al mundo, a la sociedad injusta, como simple o lineal oposición de la conciencia y de su objeto.

No puede hallarse en consecuencia, como tampoco ha sucedido con Maquiavelo y con Hobbes, ninguna aproximación a la causalidad his-

tórica, política, económico-social del aparato del estado.

En Hegel ya influye la Revolución Francesa; pero además, se cierne sobre los primeros entusiasmos hegelianos las sombras ineludibles del Terror y entonces aparecerá Napoleón. Y de vuelta, como Maquiavelo y Hobbes, hacia la monarquía constitucional. No eran tiempos para descubrir las causas del poder, ni desafiarlas aun racionalmente.

Lo racional es la propiedad

Remarquemos otra vez aquello de la filosofía como comprensión de lo que es, porque lo que es, es la Razón.

La razón dará a la filosofía su rumbo en la búsqueda del pensamiento del ser, como ser que se piensa a sí mismo, más allá de sí mismo, pensándose en la filosofía.

La filosofía será así el ser-allí, más lejos de ser-aquí, pero incluyéndolo; es así el ser de la Razón que existe en todo el ser-allí. Pero con una salvedad ineludible, no puede la filosofía dibujarse como una simple copia del ser-allí, de lo que existe; será más, porque abarcara la esencia del ser-allí, de nuevo del ser-allí como Razón, como lo sensible y percibido, como lo existente y racionalizado, como lo real y existente.

Nada de buscar reflexiones de la conciencia subjetiva para juzgar “como algo vano lo existente”, porque entonces “se reencuentra en el vacío”; ni de insinuar que “la Idea pasa por ser sólo una Idea” olvidando la claridad del “juicio de que nada es real sino la Idea” y poder entonces expresar sin ambages que “lo que es racional es real y lo que es real es racional” (Hegel, 1975, p. 14).

Pero la dialéctica debe seguir funcionando. Entonces la filosofía, la razón pensando, el pensamiento racional, no debe cristalizarse en la consagración de la realidad o en la sublimación de la empiria; porque la lógica hegeliana sabrá que es racional y real y que todo no sea racional y real.

Esta espiral deslumbrante del pensamiento, o también esta vertiginosa sensación de lo racional-irracional, de lo real-irreal, debe permitir un

sosiego para la racionalidad esencial. De la desmesura del pensamiento en sí y del ser-allí, Hegel ofrecerá dicho sosiego en su filosofía política. Allí en la ciencia del Estado, que no debe ser otra cosa, como ya lo hemos dicho, que comprenderlo como algo racional en sí (Hegel, 1975, p. 15) procura mostrarnos no cómo debe ser dicho Estado, “sino más bien de qué modo debe ser conocido como el universo ético” (p. 15) Como la racionalidad que opera en la voluntad política; como su pensamiento, de nuevo, como el pensamiento de sí de la política.

En la Filosofía del Derecho, la obra política por excelencia de Hegel, propone un desarrollo, un proceso para el pensamiento político; hace una interpretación de la política desde una filosofía de la política.

Esa filosofía debe tener conciencia de sí, en cuanto es capaz de absorber la esencia de su propio contenido (así como adquiere el pensamiento del ser, en el ser allí, que se vuelca al ser de la Razón).

La política es así un elemento del pensamiento, del pensamiento que existió y del que existe. Para ello debe lograr la política la identidad consigo y ofrecer el cotejo con la totalidad sustancial de la filosofía a secas. De la Filosofía hegeliana propuesta.

Ya sabemos que esa filosofía, su totalidad sustancial ya es ser en sí del pensamiento del ser y la identidad del objeto político y de su ser en sí, acelera el pensamiento de sí de la política.

Se cumplirá de esta manera el gran presupuesto que busca toda política; la racionalidad de su pensamiento, en la abstracción de su teoría y en la obtención de sus metas y resultados. Por eso puede entenderse la como el estudio y comprensión del desarrollo del Espíritu objetivo, para lograr la imposición en el ser de aquello que se quiere como cumbre y que Hegel ha llamado, la libertad.

Enseñará que “el campo del Derecho es, en general la espiritualidad y su próximo lugar y punto de partida es la voluntad, que es libre, de suerte que la libertad constituye su sustancia y su determinación; y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizadas, el mundo del

espíritu, expresado de sí mismo, como en una segunda naturaleza” (Hegel, 1975, p. 29).

El desarrollo del desenvolvimiento de la idea de “la voluntad libre en sí y para sí”, permite su división en tres momentos: la personalidad, como concepto abstracto y que resulta de la esfera del derecho abstracto o formal; la voluntad desde la existencia exterior, vista desde lo universal, como la voluntad subjetiva frente del derecho del mundo. Esta es la esfera de la moralidad.

En su lógica dialéctica, la primera será la identidad (la voluntad que se refleja en sí); la segunda la diferencia (la voluntad del mundo exterior) y como identidad de la identidad y de la diferencia, será la eticidad, la vida Ética (la idea en su existencia universal en sí y para sí) (p. 53).

En el Derecho abstracto, la voluntad libre en sí y para sí, es el sujeto como persona. Es el derecho privado.

En la persona y su proyección en la personalidad “existe la noción de sí mismo como objeto, pero como objeto elevado por el pensar a la mera infinitud, y por ello, como objeto puramente idéntico a sí mismo” (p. 58).

Esta identidad en la filosofía política de Hegel no será solo pensamiento en sí; para consolidar su peso incuestionable en la filosofía del idealismo, hacia la sociedad burguesa, debía encontrarse “la existencia inmediata en que la libertad se da de manera directa”. Esa forma, es la “posesión que es propiedad” (p. 60).

Debe permitirse Hegel mayores exactitudes, porque es conciente del valor teórico de la propiedad en su sistema del derecho privado. Refrendará entonces el aserto de que el hecho que el Yo tenga alguna cosa en su poder externo constituye posesión. Pero el aspecto por el cual el Yo está objetivamente en posesión de sí mismo y de esa forma con voluntad real, “constituye lo verdadero y lo jurídico, la determinación de la propiedad”.

Así la determinación de la propiedad es para Hegel lo verdadero y lo jurídico, porque desde el punto de vista de la libertad la propiedad,

como verdadera existencia de la misma, es un fin esencial para sí (Hegel, 1975, p. 65-66).

Hemos comprendido bien; la propiedad como existencia de la libertad, es un fin esencial para sí. Esto es Hegel puro, o puro Hegel.

Además y para que no exista ninguna equivocación cuando se piensa en la voluntad individual, en la persona y su encarnación esencial: la personalidad, la propiedad adquiere el terminante carácter de propiedad privada.

Por otra parte la definición del ser en sí y del ser-allí, del ser en relación con las cosas externas, nos conduce a que “lo racional es que Yo poseo propiedad” (p. 69) y la propiedad, tal como lo dice el párrafo 51 de la Filosofía del Derecho, aparece “como existencia de la personalidad” (p. 70).

Se trata del Derecho privado y como repite constantemente Bobbio, ese derecho representa el primer grado o determinación de la libertad y solo un presupuesto de la libertad plenamente realizada, que es aquella que sólo el Estado puede llevar a cabo: habla del Derecho público, “un derecho más rico y verdaderamente universal, más alto”, para concluir que el derecho del Espíritu universal, es el ilimitadamente absoluto (Bobbio, 1985, p. 218).

Pero más allá de esa supremacía, que permitirá proyectar la idea de la propiedad privada como sagrada para el ser en sí y el ser-allí; decididamente controlada por la sacralidad del derecho del Estado y el sometimiento de la propiedad al Derecho Universal, más allá de esta perspectiva posible y cierta, la propiedad ha sido tratada por Hegel como fin esencial para la libertad y para la existencia de la personalidad. Del ser en sí y del ser-allí. Porque por ese espacio comienza la racionalidad de la propiedad.

Su caducidad en el altar del Estado, no hace más que desplazar el criterio de la propiedad, pero esta circunstancia está más allá del pensamiento ideal de Hegel. Sin embargo ha sido elevada su contribución al criterio de la propiedad privada.

Aquí está en su esencia fundamental la filosofía del mundo burgués en marcha. Esquemáticamente le da una visión nítidamente antropológica al concepto de propiedad. La propiedad no es una región propia estructurada que va a ocupar un lugar en la estructura global del Estado, del todo histórico-social. No es un traslado de una particularidad hacia el todo, como supone esta antropologización hegeliana de la propiedad.

No es solamente eso; sino que en su propia constitución en su propio origen, en su capacidad genética, la propiedad privada opera como una estructura en sí misma, determinando y condicionando todos sus elementos y los componentes del universo en el que se desarrolla. Aún los del ser en sí y del ser-allí.

Por eso, más allá del condicionamiento bobbio del derecho privado al derecho público, de ese simple o complejo desplazamiento de la condición histórica y política, también económica y social de la propiedad, más allá de ese razonamiento jurídico o aun nítidamente político, es conveniente advertir el sesgo comprometido de la filosofía hegeliana, que ha llevado de arrastre la filosofía del idealismo.

El ser en sí, el ser-allí, no se consagra en la posesión de la propiedad, ni alcanza en la propiedad la existencia de la libertad, como fin esencial para sí.

El ser no es el sujeto del proceso que concluye (o comienza) con la propiedad. Ni lo será cuando las relaciones de la propiedad se trasladen al Derecho Público, objetivando en la operación del Estado.

Se trata exactamente del ejercicio de la contradicción dialéctica hegeliana y de esa forma, se apreciará que las relaciones de propiedad, emergentes de las relaciones en las que las sociedades producen sus bienes y servicios, señalan determinadamente los lugares y las funciones que deben ocupar los seres y las relaciones que intervienen en la producción.

No se trata de encontrarle ubicación al nacimiento del ser, ni de enmarcar su vigencia filosófica o religiosa. El pensamiento debe llegar a esa génesis para comprobar que los "seres", el ser en sí y el ser allí, son

los depositarios de esos espacios y esas funciones dictados por las relaciones de la propiedad.

Además esas relaciones perfilan la esencia del ser y su conducción para el marco del Derecho privado, pero también para el Derecho público. Para la presencia y visión del ser en el Estado.

La propiedad y las relaciones sociales, políticas, históricas, resultantes del juego complejo de las relaciones en la producción de la riqueza, no pueden ser resumidas en la intersubjetividad del derecho privado hegeliano, ni a las relaciones humanas que puedan evidenciarse como la inmediata realidad en el funcionamiento del Estado.

En la teoría del conocimiento que es la filosofía del Saber Absoluto que Hegel imprimió, como búsqueda del ser, es un camino inexorable, como ya hemos dicho, la autocomprensión del Espíritu y la Razón. Allí se inscribe a la propiedad como forma en que se expresa la libertad; como el aspecto por el cual el Yo aparece exactamente en posesión de sí mismo.

Allí se da al Ser y por ende o agregado inexorable de su condición de espíritu y razón, allí se le agrega la propiedad.

También la idea de la propiedad.

La relación del Ser con la propiedad, tiene en Hegel obviamente, una solución idealista. La idea de la idea.

Lo ideológico, el ser como esencia de la Idea designa a la propiedad, la materia convertida en razón por obra de la Idea.

La propiedad, como sujeto real, finito, es un momento de la Idea. Hegel expresará como ya lo hemos pensado, “el aspecto por el cual Yo, como voluntad libre estoy, objetivamente, en posesión de mí mismo y de esa manera, positivamente como voluntad real, constituye aquí lo verdadero y lo jurídico, la determinación de la propiedad” (Hegel, 1975, p. 65).

No es pues su propia condición de sujeto material la que une la propiedad al Yo, sino que es el ser como voluntad libre, como voluntad real, vale decir la vida del Ser como Idea, la que lo acerca a la determinación de la propiedad (p. 66).

De aquí que haya pensado Hegel en su Lógica, que la verdad de la existencia está en tener su ser en sí en la inesencialidad, o sea, en tener su subsistema en otro, y precisamente en un otro Absoluto.

Aproximando esta afirmación a la propiedad descubriremos que el ser en sí de la propiedad consiste en pasar de inmediato al Ser en sí como Idea en el Saber Absoluto; es el ser de lo finito que concluye en el ser de lo Absoluto.

Por eso es explicable afirmar como lo hace Hegel, de la propiedad como esencia del objeto en sí, que no es esta su verdad; la verdad sobre la propiedad. Es sólo nuestro saber sobre ella.

Mirémoslo reflexivamente cuando en el párrafo 46 de su Filosofía del Derecho nos dice “que en la propiedad mi voluntad como querer personal se hace objetiva y por lo tanto como voluntad individual, la propiedad adquiere el carácter de propiedad privada” (p. 66)

Las cosas, en consecuencia, y entre ellas la propiedad y la propiedad privada que se tornará el signo definitivo de la sociedad burguesa hegeliana, son cosas o entes del pensamiento... la realidad será cognoscible porque es pensamiento. Más abarcativamente, el pensamiento de Hegel constituirá la idea de que la objetividad tiene la forma de no ser en sí misma sino en el concepto, otra vez en la Idea y lo que es también lógico y más idealista aún, no contendrá particularidades por si misma frente al concepto y la Idea.

La dialéctica de los principios internos de nuestra sociedad hegeliana, es decir la dialéctica de los momentos operantes de la Idea constituye la verdad de Hegel.

Toda la explicación está entonces en el supuesto idealista, ya irracional..., de la lógica de su propia contradicción dialéctica de la conciencia, del pensamiento. La idea será esencia de la propiedad y dejará en el camino la profunda explicación racional de las relaciones sociales, de la propiedad en su interior, como la aproximación dramática de lo político-ideológico.

La sociedad civil y la sociedad política

Ya habíamos señalado que Hegel había indicado en su párrafo 142 de la Filosofía del Derecho, que la eticidad es la idea de la libertad, devenida mundo existente y naturaleza de la conciencia de sí.

Desde el derecho privado la voluntad individual, se busca de ser en sí para llegar al sí como universal, es decir al concepto de “persona” su ser-allí. Desde el ser-allí, como realidad singular, individual dada, aparece incorporándose en la universalidad del Sí, en esa realidad que vimos como “propiedad”.

La propiedad ha contribuido para verter el pasaje de la voluntad subjetiva hacia el ser-allí, de la voluntad universal. La voluntad se quiere a sí misma, comprende su esencia al quererse en lo universal.

Se puede visualizar mejor este pasaje de la Idea observando al sujeto, el ser-allí en su intención de consagrar el Bien. El querer individual, pasando a la universalidad querida nos ha llevado al seno mismo de la vida ética.

Hemos ido transponiendo los círculos del Bien; desde la libertad subjetiva individual que desea lograr el espíritu cósmico, el Geist, para Hegel pasando por el espíritu regional, o nacional del Bien y la Idea, el Volksgeist hegeliano hasta esta culminación de la vida ética, de la Sittlichkeit, como la dimensión de nuestras responsabilidades hacia la vida universal. Será también la encarnación de la Razón.

Esta substancia ética “como conteniendo la conciencia de sí, que es para sí y unida su concepto, es el Espíritu real de una familia y un pueblo” y tal concepto puede comprender, el espíritu ético natural: la familia; la unidad de los miembros como individuos independientes en una universalidad formal, con sus necesidades y sus derechos en virtud de un orden externo que será la sociedad civil, y finalmente la realidad de la Idea ética que es el Estado, claramente separado y hasta antepuesto por Hegel, con la formación de la sociedad civil (Hegel, 1975, p. 175).

Importa demorarse un poco en la observación del segundo momento hegeliano, de la vida ética.

Se trata de pensar en la sociedad civil.

Hoy, como antes en Hegel, esta sociedad civil tiene el peso señalado en su aceptación del Ser-allí, de la persona como esencia espiritual y como relación jurídica reconociendo los derechos que le asiste a la particularidad como tal.

Lo dirá Hegel al mostrar que “la persona concreta que es para sí como un fin particular, en cuanto totalidad de necesidades y mezcla de necesidad natural y de arbitrio, es uno de los fundamentos de la sociedad civil” (p. 194). La persona como fin en sí misma y como un todo de necesidades es un fundamento, un principio para la sociedad civil.

Pero como ese ser-allí, esa particularidad tiene que observar relación con otro ser, aparecer entonces como también un ser-para-otro, una relación con otra particularidad: debe entenderse la conjunción de las particularidades.

Así lo refrendará Hegel: “la persona particular en cuanto sustancialmente en relación a otra tal individualidad, de suerte que cada una se hace valer y se satisface mediante la otra y al mismo tiempo solo meramente mediada gracias a la forma de la universalidad, constituye el otro principio” (p. 194). La realidad de los objetivos y requerimientos individuales aparece condicionada por el derecho del otro o de los otros. A esa relación necesaria Hegel la llamará Estado externo, Estado de la necesidad y del Entendimiento, e inicia así una separación sustancial, dicho con sus propias apreciaciones, una separación esencial con el Estado, como el tercer momento de la vida ética; de la Sittlichkeit.

En tal Estado externo, se expresan la totalidad de las relaciones individuales, de cada ser-allí, como persona independiente, con los otros en la búsqueda de una universalidad definida.

Por eso en la sociedad civil hallaremos una concreción escasa para los requerimientos del individuo. Es que la sociedad civil se desarrolla y muestra su excelencia, su verdad, solo en su unidad concretada en lo universal. “Justamente por eso, ahora, llega a existir en el pensamiento la

forma de la universalidad para sí, esto es, la forma que es únicamente el elemento digno para la existencia de la Idea. [La civilidad, seguirá Hegel] es el punto absoluto del tránsito a la sustancialidad infinitamente subjetiva de la eticidad, no más inmediata y natural, sino espiritual y elevada a la forma de la universalidad” (p. 198). De nuevo todo Hegel y solo Hegel.

Esa elevación a la forma de la universalidad, es el despliegue claro de la dialéctica de lo individual, donde el ser-allí comprende que los objetivos de sus requerimientos apuntan hacia la comprensión de la universal. El ser-allí, del mundo burgués en marcha, con Hegel comenzando su razonabilidad, formula su meta abstracta y limitada de la libertad, solo en el marco de su realización como componente del Estado, convirtiéndose en ciudadano. Alcanzará entonces el proyecto de la libertad específica del verdadero ser-allí, persona conjugada en su propio ámbito universal.

La sociedad hegeliana, esta sociedad civil, perfila la superación del querer individual, del querer en el requerimiento personal. Impulsada por estas universalidades se comprenden también los tres momentos en que Hegel encierra a esa sociedad civil.

Se trata del Sistema de las necesidades, de la administración de justicia y de la prevención contra la accidentalidad y el cuidado de los intereses particulares, resumidos en la acción de policía y en la corporación.

Los tres momentos confluyen en uno: la sociedad civil, es la sociedad de las necesidades, de la vida material del ser-allí y los demás solo la consolidación de esa materialidad difundida en la ley, la administración de la justicia y garantizada por la policía y la propia corporación. Esta corporación que aparece por primera vez en el razonamiento ético hegeliano es aquella conjunción que ejercerá el derecho de proveer a la mejor forma de consolidar sus intereses, los de su profesión, negocios o intereses en particular (Hegel, 1975, p. 240-241).

Hegel buscará dos instantes para el entendimiento de esta sociedad civil. Primero captará su oposición dialéctica a la identidad de las socie-

dades. Dirá entonces de las diferencias entre sociedad civil y sociedad política o Estado. Por un lado la vida material de la sociedad de las necesidades y por el otro la sociedad de la vida espiritual.

Después será la búsqueda de la realización en la síntesis, de la sociedad política, aquella que en el Estado conduce al Saber Absoluto. El Estado será el destino para la concreción de la vida religiosa, del pensar en el concepto, de la filosofía y el arte. De la conciencia de sí, de un tiempo de la Historia que habitemos.

El mundo de las necesidades parte de aquella particularidad finalmente determinada frente a la universalidad de la voluntad general. Se trata de la posesión de la cosa, de aquella que expresamente definiera al decir sin blanduras, “yo soy el propietario de la cosa, de la cual más allá de la entera amplitud del uso nada queda que pueda ser propiedad de otros...” (p. 78).

Se suma a esas cosas externa, “las que precisamente son la propiedad, y el producto de otras necesidades y voluntad...”. Así hemos construido el camino de las individualidades que hicieron posibles el arribo a la sociedad capitalista de la burguesía.

“En el Derecho, el objeto es la persona —dirá Hegel-; desde el punto de vista moral es el sujeto: en la familia, el miembro de la familia; en la sociedad civil, en general es el ciudadano (como bourgeois); aquí desde el punto de vista de las necesidades, es la concreción de la representación, que se llama hombre...” (p. 201).

El burgués concreta en el hombre su proyecto de ciudadano en respuesta de sus necesidades, si alcanza a resolverlas en ese Estado externo. Lo hará solo cuando tal Estado exterior llegue a ser el Estado propiamente dicho, aquel que configure la sociedad política. Allí se producirá, así lo anuncia Hegel en su esencia de pensamiento, la identidad objetiva absoluta de la particularidad y del fin verdaderamente universal. Hemos llegado así al Estado. Aquel del parágrafo 258; el de la realidad de la Idea ética (Hegel, 1975, p. 245 y 257).

Falta precisar una advertencia final, que devuelva la eficacia de la dialéctica entre sociedad civil y sociedad política. Hegel lo hará de inmediato en ese mismo párrafo diciendo: “Si se confunde al estado con la sociedad civil y su determinación se pone en la seguridad y la protección de la propiedad y libertad personal, se hace del interés de los individuos como tales, el fin último en el cual se unifican; y en ese caso, ser miembro del Estado cae dentro del capricho individual. Pero, el Estado tiene una relación muy distinta con el individuo; el individuo mismo tiene objetividad, verdad y eticidad solo como miembro del estado, pues el Estado es Espíritu objetivo” (p. 245).

Lo universal aparece como precedido de una existencia en sí misma, mientras que lo particular expresado en la vida material, aquella de las necesidades, calificadas por Hegel como una simple “astucia de la Razón”, viven ajenas a la historia. Son acríticas, ahistóricas.

Se confunden ambas interpretaciones porque aquí mismo la esencia del Estado, la realización de la vida política, también son abstracciones, esencias independientes y por lo tanto están más allá de los individuos, de ese individuo político cuyo deber supremo es el de ser miembro del Estado.

Pero Hegel no escapa a la realidad de su historia, la propia y la de su tiempo. Su visión no puede ser específica y hegeliana concreta, porque tiene como su tiempo una visión abstracta, certeramente idealista. El ser-allí de las particularidades será transformado sin argumentos conocidos, solo por la confluencia hacia lo Absoluto, en la expresión de lo universal. Luego producirá la transformación mítica del hecho en afirmación metafísica y lo hará parte de lo Absoluto. Esto estaba sucediendo en su historia y tiempo. De allí que Hegel no es quien abre la presencia de dos sociedades, la de las necesidades y la de la vida política, la del Espíritu. La describe, las cuenta, está mostrando su tiempo y su metáfora, como diría Borges, es la misma metáfora que la construida por su realidad histórica. Es la representación de una división de sepa-

raciones claramente existentes. No es que el Estado quede separado y ajeno a la particularidad que busca su definición en la universalidad. La concepción hegeliana no deja en la sombra a la vida política, al Estado. La vida política es la vida también de las sombras; la región sombría de la vida de necesidades. La síntesis dialéctica ha permitido resolver por un instante la separación de ambas sociedades.

Puede expresarse esta especulación teórica, como una especulación histórica. Entonces veremos que en este desarrollo que comienza del régimen burgués de la sociedad efectiva, la sociedad civil solamente puede encontrar su significación de entidad política si se da un espíritu que no le es propio, distinto de ella. Debe llevar a cabo una transformación en sí y producir su cambio, llevando a cabo un acto de la vida política para lograr su cambio sustancial.

Es la misma razón profunda del idealismo. La substancia espiritual, la Idea sustituye al sujeto concreto, como en la sociedad burguesa, el hombre abstracto, Ideal, el hombre como esencia alegórica, sustituye al hombre cierto, existentes, al hombre real.

El Estado político a su vez repetirá el comportamiento con la sociedad civil. Hará de ella un estado exterior al que hay que aplicarle sus razonamientos del más allá, ajenos a su realidad.

En Hegel, en lo hegeliano como parte de su tiempo histórico, necesidades y política, sociedad civil y Estado, o más sintético aún, sociedad y Estado; burgués y hombre, hombre privado y hombre público, están en idénticas relaciones que las que construyó Hegel para diferenciar materia y razón, esencia particular y esencia universal, sensibilidad e Ideal.

Pero volvamos en definitiva a la sociedad civil hegeliana. Allí el hombre es un ser espiritual, imbuido, convertido en la esencia de la Idea, en intención de lo Absoluto. En la sociedad civil que es en la vida material, de las necesidades donde es para sí y para los demás, que es donde cuenta como un ser viviente, Hegel y también lo hegeliano y su tiempo, lo

transforma en un acontecimiento ajeno a la realidad. Otra vez acrítico, ahistórico, no verdadero. Allí sólo cuenta genéricamente, imaginariamente. Para ser-allí, debe ser despojado de su ser-real y saturado de una universalidad ajena a la realidad. Se ha transformado en el Espíritu Absoluto por el que Hegel clamaba.

Volvamos a la presencia hegeliana de las dos sociedades: por un lado la vida de las necesidades, la sociedad civil y por la otra, la vida espiritual de la sociedad política, del Estado como culminación del Espíritu y de la libertad.

Para seguirle los rastros a toda la formulación genética de este colosal aparato teórico del idealismo hegeliano, deberíamos llegar a sus fuentes. Pero nos importa más cercarlo desde sus realizaciones concretas, digamos, desde sus creaciones esenciales. Hoy tal vez el mejor abordaje consiste en observar críticamente las expresiones de sus múltiples seguidores, desde su ortodoxia o desde sus cambios. Desde el hegelismo final o desde este neohegelianismo contemporáneo.

De todas formas ambos están absorbidos por el principio de identificación conceptual de que las ideas, como pensamiento, son las cosas mismas. Las ideas son toda la realidad. Hegel pensó y el neohegelianismo sigue perpetuando la hipótesis de la existencia de la realidad fuera de nosotros, más allá del ser.

Desde allí el hegelismo de toda significación se ha visto obligado a crear su hipótesis de que el pensamiento aunque involucre a la realidad, no la cubre por completo dentro de sí.

El predicado de mi concepto no agota el sujeto, ni lo sustituye. Para el hegelismo sigue siendo predicado del sujeto, parte de sí, pero de ninguna manera el ser en su totalidad esencial. Por eso, decíamos que aquí el pensamiento aparece como toda la realidad.

Pero resulta claro, de una evidencia teórica y por lo tanto científica en su demostración experimental positiva, que también existen las demás cosas fuera del pensamiento.

La realidad, el ser social implantado en el mundo, la sociedad, es contenido del pensamiento: el ser, esa sociedad que lo involucra es posible como parte del pensamiento, es pensable, pero es el ser quien entra a constituir al pensamiento formando parte de él. El pensamiento se construye así como pensamiento real, vale decir como pensamiento con y en realidad.

La misma filosofía de Hegel enfocada como de la realidad histórica del pensamiento filosófico, ese pensamiento producto- del saber hegeliano es un dato formidable de la realidad, se convierte, entonces es, con mayor jerarquía comprensiva, un ser histórico en pensamiento. Por eso es pensable.

Aquí el ser y el pensamiento, sintetizados dialécticamente en el conocimiento, esta síntesis en definitiva interviene en el seno del ser mismo, o sea en su parte, en función de la materia, de su realidad.

Epistemológicamente el concepto, la idea, es él mismo ya creado, es el pensamiento ya construido pero además es lo otro, desde el cual proviene. Es forma, lenguaje diríamos hoy y contenido, concepto diríamos siempre. El ser y el no ser expresaríamos para ser fieles al razonamiento hegeliano.

Pero volvamos con un cabo a tierra. El pensamiento que convocamos, aun en la abstracción más honda en la misma explicación de Hegel de lo Absoluto, de la suprema aspiración del Espíritu, logrará tener eficacia sólo por la función de la realidad, únicamente porque esa realidad entra en la constitución del pensamiento. Es la esencia de la Epistemología del pensamiento contemporáneo, del pensamiento que puede forjar nuestra esperanza. Forma parte de la Idea como contenido.

Hoy deberemos decir que el existir, ese pensamiento que elaboramos como teoría de existencia y como ciencia para la transformación de la vida, que es el pensamiento que se realiza; quiere decir que se hace real, si encuentra su realidad, si desde la realidad construye su realidad, su objetividad.

El pensamiento sólo puede ser si está referido a una objetividad, a una realidad por fuera del mismo, aunque sea una realidad de pensamiento. Es entonces oposición e inclusión al mismo tiempo. Reflexión sobre el ser como fórmula de vida de actuación real.

Así el pensamiento es construcción de la teoría, pero incluye su práctica; por eso hoy es pertinente expresar que al existir el pensamiento consigue realizarse como componente de la naturaleza sensible. Es parte de todo el razonamiento lingüístico de nuestro tiempo. El pensamiento es la realidad, porque, o además, la realidad ha sido aprehendida por nuestro lenguaje. Por él se expresa, mejor aún, más patético por la intensidad que transmite para nuestra esperanza, por él se relaciona con los demás seres y hace posible la relación transformadora que la sociedad puede engendrar.

Desde las cosas el pensamiento logra referirse y situarse en el objeto y por tal referencia permite obtener la confirmación de las relaciones de los seres. Así llegamos a nuestro objetivo, es decir al encuentro de la relación social que puede construir la nueva historia.

Aquí comienza la gran aventura, la comprensión de estas relaciones como las referencias de los seres con los objetos reales y de estos con los hombres constituidos en comunidades. Los objetos y los seres y las relaciones resultantes han entrado a funcionar y generar nuestras formas de ser. Desde las formas de producción, entre seres y objetos, o entre objetos y seres podremos crear nuestras eficaces fórmulas de producción social. O al menos es allí donde se gestan las formas de producción de la realidad económico-social.

Dejando de lado toda especulación con la Idea y sólo planteando el objetivo final del hegelismo, de toda esta construcción moderna que hemos contraído, hacia el objetivo histórico, en Hegel el encuentro es el Estado.

Por todo lo que ya dejamos dicho y por aquello que sólo en el Estado tiene el hombre existencia real; o porque toda su realidad espiritual la

tiene mediante el Estado; o por aquella paradoja que Borges utilizaba en su Evaristo Carriego (Borges, 1974, p. 162) cuando decía que “aforismos como el de Hegel: El Estado es la realidad de la idea moral, le parecen al argentino, ese que es un individuo, no un ciudadano, bromas siniestras”. También por todo lo que expresara Hegel en tantas páginas y que pueden sintetizarse en esto de que “la Esencia del estado es la vida moral” (Hegel, 1975, p. 101).

O por fin, es la cúspide de su pensamiento cuando el Estado es la realidad de la Idea ética del parágrafo 257 ya mencionado; o el Estado es voluntad divina como Espíritu presente... El Estado es la expresión de la vida universal que resulta la encarnación del ser, en el Espíritu para la visión de lo Absoluto.

La búsqueda de Hegel, concluye en el Estado. En “la realidad de la Idea” sin buscarle ubicación ni racionalidad a la consistencia del poder, ni a la condición coercitiva que deberá ejercer ese Estado, de todas maneras al servicio de los grupos que lo forman. De aquellos que integran y construirán el dominio.

Hegel no pensó en esta realidad, o pudo por el contrario ser víctima, o dejó correr la interpretación de la realidad en favor de quienes al comienzo del siglo XIX en su tierra detentaban la esencia del Estado.

Ei Estado de Hegel funciona por encima, o con abstracción del dominio manifiesto de los grupos humanos que están enraizados en él. De los grupos que existen por él. No importa de dónde llega la razón de su esencia, o en términos de hoy, el significado de su poder; la razón del poder.

La esencia del Estado, el significado y razón del poder no parece preocupado como misión fundamental de hoy en la realización del Espíritu, el arte, la religión o la filosofía. Se trata con evidencia de la realidad de colocar al Estado nuestro, al de nuestra historia, al servicio de los grupos dominantes. Ellos se encargarán de hacerlo aparecer como la encarnación mística del espíritu y el Saber Absoluto. Sólo para ocultar

el nacimiento de las fuerzas que expresan y muestran la causalidad del poder, la causalidad de su operación coercitiva y limitante.

El Estado es entonces la realización política al servicio de los poseedores del poder; o de sus fracciones. No hay más verdad para la sociedad civil y su opuesta la sociedad política; o para la síntesis de ambas. Se trata de construir las herramientas imprescindibles para el dominio. Ese es el trabajo y ahora la esencia del Estado. El dominio sobre ambas; la expresión del Poder, en la racionalidad de las relaciones que le otorga el Poder.

Complejo e inevitable encuentro con Carlos Marx

Volvemos en este momento, de asistir durante más de seis horas a la intervención quirúrgica de un amigo del alma, a la que fuimos pensando esperanzadamente en alguna perspectiva.

Ahora que los cirujanos cerraron su abdomen y reflexionaron junto con nosotros, con piedad y decepción, ya sabemos que nuestro amigo no nos acompañará por mucho tiempo más, en esta, la batalla de todos por la transformación social. También la batalla de nuestro hermano sin futuro, ni destino.

Entonces... La muerte individual que se aproxima; la inexorabilidad de la nada, o del infinito del recuerdo, hace indefinible, o cuando menos inexplicable, toda la pasión y voluntad que debe ponerse para tal lucha transformadora.

Se acaba la vida de nuestro hermano. Así lo sentenciaron los cirujanos y el microscopio que otorgó jerarquía neoplásica al tejido que se extirpó. Y a la extensión del tumor y a los ganglios y... Nada más; es suficiente.

Frente a la muerte, esta, la de otras formas, la revolución transformadora parece una alienación de los que quedan y como tal, una simple construcción imaginaria que hoy al menos, no vale la pena pensar.

Pero nosotros habíamos concluido todos los estudios previos y debíamos enfrentarnos con el capítulo referido a Carlos Marx y su construcción del poder político, o más ampliamente su posición frente a la teoría política, para armonizarlo con nuestra visión histórica en marcha sobre este tema.

Para discutir a Marx, aun desde el enfoque crítico que debemos asumir, hace falta contar con la vida; contar con la esperanza del futuro. Porque nadie en estos últimos cinco siglos está tan unido a la visión del porvenir como éste filósofo, economista, sociólogo, político, perseguido, hambriento, amante esposo y padre, vituperado activista..., en fin, como éste pensador, militante social y científico.

Sin embargo nosotros hemos decidido hoy, en el verano del ochenta y nueve, a casi ciento seis años de la muerte de Carlos Marx, aquel judío que había nacido en 1818, casi ciento setenta y un años antes de hoy, comprendiendo su significación en la batalla de la sociedad, hemos decidido digámoslo de nuevo, emprender su análisis como la mejor contribución que podemos brindar, a esta vigilia que le espera a la familia y amigos de mi amigo, que hoy hemos visto sentenciar hacia el silencio. Porque él, también en su militancia, como la nuestra, desde otra concepción política y filosófica que la de Carlos Marx, pensó en la revolución transformadora de la que vamos a hablar en esta construcción conceptual.

Precisamente por querer recuperar la esperanza, el compromiso consiste en que decidamos no caer en el fraude, la superchería, ni el ditirambo o el macartismo. Pero es necesario saberlo. Aún hoy ante tanto dolor personal, para pensar, analizar y criticar a Marx se requiere valentía, dejar atrás el temor y saber que de todas formas quienes así se atrevan, aunque sea científico y verídico el abordaje, ya de antemano estaremos condenados a la crucifixión, al anatema y al calificativo descalificador.

Como nuestro amigo, no es suficiente con querer vivir y creer en la revolución de nuestro signo; estas células, este tejido invasor, como el

que define, a los que quieren seguir manteniendo una sociedad des-nivelada e injusta, tiene grandes posibilidades de seguir sembrando la muerte y la desesperanza.

Frente a tal decisión, la sociedad empecinadamente ha resuelto seguir creando su porvenir. La muerte sirve así para reformular la vida y ésta es nuestra respetuosidad: seguir pensando que la vida es la única fuerza que nos puede otorgar la capacidad transformadora que exige una nueva sociedad. Esa, que nuestro amigo y nosotros queremos construir. También y en forma superlativa la pensó Carlos Marx. Más aún, por ella vivió su pasión y su muerte que aún hoy sigue sucediendo.

Como dice su hija menor Eleanor “una lucha, en verdad muy dura. Años de privaciones y de miseria y, lo que es aún peor, de brutales enconos, infames calumnias y fría indiferencia” (Marx-Aveling, 1982, p. 707). Agreguemos más... Tan dura como lo fue y lo sigue siendo para sus seguidores, sus incondicionales, sus críticos y aun aquellos que objetiva y científicamente se atreven a estudiarlo, con toda la independencia y el equilibrio que exige tal análisis histórico y social.

Frente a Carlos Marx no parece haber indiferencia y la contaminación inevitable, aunque se profese otra religión, o se sepa que tal religión marxista presenta tantas variantes que aun y con fe, sería hoy difícil reconocer una sola integración conceptual y militante. Pensemos si se quiere en el marxismo diferenciado del leninismo, el estalinismo, el trotskismo; las variantes de Tito; Jruschov, Brézhnev, Gorbachov; las de Mao, Ho Chi Min, Gramsci, Lukács, Fidel y el Che Guevara, Mariátegui, Sartre, el actual eurocomunismo y el correspondiente del Tercer Mundo... Todos ellos con los fundamentos establecidos por Marx, pero la historia anterior y la reciente sabe cómo ha variado la calificación de sus líderes de sus “jefes geniales, que sus sucesores igualmente geniales, tratan de locos criminales sin otra explicación” (Castoriadis, 1983, p. 20).

Ni con propios, ni con extraños hay indiferencia frente a Marx y esto resulta sí, definitiva y permanentemente porque a quien le preocupa la

sociedad, su constitución y consecuencias, como a mi amigo condenado en esta tarde, el encuentro y enfrentamiento con el marxismo es inexorable. La lectura de la sociedad, la comprensión de su discurso, no puede obviarlo, la enfoquemos desde donde la enfoquemos. Desde el marxismo, desde el antimarxismo, o desde la “marxología” neologismo en boga para incluir a los que investigan asépticamente al marxismo y sus implicancias. No hay desvío, chocaremos con Marx.

Es cierto que el mundo ha cambiado mucho desde aquel día del 14 de marzo de 1883, cuando Carlos Marx muriera en su misma mesa de trabajo. También cambió su credo y esencia filosófica, política y económica. Cada día se cimenta una variación a su prédica y postulados históricos. Se fortalecen las críticas de los sectores, que especialmente después del despotismo de Stalin, de esa tremenda y trágica dictadura ejercida en el nombre del marxismo, hacen crecer dialectos nuevos en su discurso, o despiadadas fórmulas de ataques que debilitan sus cadencias; aun hoy en la derrota.

También sirven para esas críticas los resultados discutidos del marxismo en actividad en casi la mitad del universo viviente.... Como después de Hiroshima o de los campos de concentración de Auschwitz que terminan con el sueño del progreso eterno, que occidente estaba construyendo. Al menos para nuestra posición, incluida impensada y genéricamente como occidental y cristiana; como también la del utópico camino inexorable de la abolición de las clases y el Estado que ruge a la sombra del marxismo; las críticas especulan con ambas formas.

Aquello hegeliano “todo lo real es racional y todo lo racional es real”, cae para occidente y también para el marxismo. Lyotard lo dirá afirmando que “Auschwitz refuta la doctrina especulativa. Cuando menos este crimen, que es real no es racional” para agregar por su cuenta y en posición desniveladora, al menos en cuanto a referencias geográficas, que “todo lo proletario es comunista, todo lo comunista es proletario. Berlín 1953, Budapest 1956, Checoslovaquia 1968, Polonia 1980 (agre-

gamos a Afganistán ahora) refutan la doctrina materialista histórica: los trabajadores se rebelan contra el Partido” (Lyotard, 1987, p. 40). El muro de Berlín, Moscú, toda Europa oriental...

Valen entonces las críticas; los cambios; los nuevos discursos; todas las expresiones que han provocado la obra y la tarea política de Carlos Marx. También sirven los cambios que la historia y la vida provocan en los pueblos y en la teoría o prácticas políticas y sociales.

Aun y con ello, dejando de lado su análisis como teoría específica, o como programa filosófico o político partidario o sectorial, en cuanto es profesado por una parte de la población, el marxismo en estos ciento cincuenta años de la vida del mundo ha contaminado, digamos con mayor propiedad, ha influenciado y teñido el discurso, las ideas y hasta la realidad concreta de nuestra vida, llegando a constituir una parte de nuestro medio, de nuestro paisaje, de nuestra atmósfera, que palpamos y percibimos cotidianamente. Todo ello a pesar, o tal vez porque existen abismos insalvables que disuelven la unidad entre los marxismos, el gobierno en algunas tierras, y sus marxismos opositores; o por la interminable multiplicidad de variaciones interpretativas u operativas que tiene el mundo sobre el marxismo y entre las cuales cada una de ellas se muestra y exige como excluyente de todas las otras.

Esta complejidad no parece ofrecer el camino, ni la búsqueda de una construcción unitaria excluyente. Ni siquiera parece asegurarlo o permitirlo un declarado “*retorno a Marx*”.

Es que Marx mismo ha indicado que su construcción teórica no podrá ser aprehendida, alejada o separada de la práctica social a la que corresponde y en la que se envuelve. Teoría y realidad histórica en la que se impregna la práctica, son los engranajes de esa búsqueda o elaboración creadora.

De allí la gravedad de su complejidad y las dificultades de esa simple pero al parecer imposible fórmula del “*retorno de Marx*”.

Además esa teoría estaba obligada a confrontar con la realidad his-

tórica, no para tolerarla, o simplemente interpretarla. Se trata de transformar el mundo... y entonces la teoría adquirirá su total sentido, sólo cuando la práctica lo haga transparente en esa comunicación transformadora. De allí su multiplicidad y complejidad, que debe medirse en la ejecución de la teoría ante la realidad histórico-social que al menos es tan cambiante y modificable como la vida misma.

De allí que la elaboración teórica marxista también aparezca como una exigencia permanente, de la misma manera que la práctica social transformadora, ante la realidad siempre distinta. Este es el vértigo de la complejidad señalada.

Las categorías exaltadas por el marxismo para construir la Historia, son entonces productos que deben llegar a constituirse en herramientas destinados al desarrollo social.

En esto reside la complejidad para con el encuentro con Marx; sus productos tienen que coincidir con la teoría, la práctica social, entender la Historia y comprobar los resultados cuando tales herramientas operan sobre la realidad que necesitamos transformar. La revolución programada, e inclusive prometida, tiene excesivos perfiles y rugosidades. El marxismo propone un marco teórico con alto voltaje científico, un método de operatividad histórico-social, para llegar, asegurar que inexorablemente, a conseguir los objetivos prometidos y entender los perfiles, ámbitos y sus desniveles.

La historia que debe transformarse comprende ambigüedades, dudas y metas a alcanzar. Marx de por medio, el intento es posible, parece obtenible, como la nueva religión y la anti religión que desde el siglo XIX traspone las fronteras del XXI, en tales búsquedas. También desde la caída.

Pero no puede omitirse, que Marx de por medio, este rumbo incluye la crisis actual de la estructura teórica; la de sus regulaciones prácticas y mucho más el cuestionamiento de alguno de sus resultados contemporáneos. Aquí aparecen reflejadas sus limitaciones específicas en la filosofía y la praxis histórico-social ejercitadas. También con Stalin de por medio...

Aunque la persistencia en las fundamentaciones, nuevas construcciones teóricas y también operativas; como las críticas y otras refutaciones, también continúan. Crece así el complejo e inevitable encuentro contemporáneo y a lo mejor prospectivo con Carlos Marx y su herencia de la práctica política fundada en la científicidad de su modelo teórico.

Sigamos a su Historia política.

Tal como hemos visto en los capítulos anteriores, las concepciones políticas modernas, que fueron estructurándose desde Maquiavelo y Hobbes, hasta Hegel, produjeron una definida tendencia a entender al Estado, como la culminación de las actividades comunes de los hombres.

El Estado es en tal pensamiento la definición de excelencia para la sociedad política. El hombre como ser racional construye su práctica suprema, la cumbre de su gestación personal comunitaria a partir del mismo.

Ha buscado crear un ámbito superior, en el cual puedan regularse las razones instintivas y pasionales, en un medio racional, controlado. Transforma así, la resultante de sus exigencias primarias, difíciles de encauzar armónicamente, en un campo donde el hombre pueda ubicar con cierta razonabilidad esas exigencias personales, frecuentemente contradictorias con las exigibilidades de los demás, produciendo un Estado como historia racional, capaz de cumplir el objetivo de esta armonización y equilibrio.

El concepto clave de la historia política hasta ese momento, será el Estado, entendido como la plena vigencia organizada de la sociedad. El Estado es la política, o la política construye al Estado.

En voces hegelianas ese Estado es “la realidad de la libertad concreta”, el lugar en donde esa libertad adquiere su derecho máximo, “la plenitud de sus derechos” (Hegel, 1975, p. 245).

El Estado asume en Hegel la condición de “coronación del edificio” que representa el proceso histórico del desarrollo de la humanidad, conforme lo escribiera su compañero F. Engels.

Justamente en el análisis de tal coronación del edificio, se va a expresar una honda divergencia o separación de Marx y su concepción política, con este entendimiento del Estado hegeliano.

Comenzó a estructurarse en el verano de 1843 cuando Marx realiza la crítica de la obra de Hegel, la Filosofía del derecho y que el mundo contemporáneo conoce con el nombre de *Crítica del Derecho del Estado de Hegel* para continuar en todos los otros análisis que sobre el Estado y la política fue produciendo Carlos Marx.

La crítica del derecho del Estado, tal como se la puede estudiar hoy, comprende el análisis de los parágrafos del libro de Hegel comprendidos entre los números 261 al 313 y fue publicado íntegramente por primera vez en 1927, aunque su introducción se conociera en los anales franco-alemanes en 1844 (Marx, 1982, p. 319 y 55).

Esta obra forma parte con otras como la Cuestión Judía, La Ideología Alemana, La Sagrada Familia, Los Manuscritos económico-filosóficos de 1844, La Tesis sobre Feuerbach, del conjunto de trabajos de Marx que hoy pueden agruparse dentro de las denominados trabajos políticos-militantes, en diferencia con aquellos otros que algunos han incluido como obras de la madurez y que en nuestro caso corresponde llamarlos mejor, trabajos científicos.

En realidad en la *Crítica del Derecho del Estado de Hegel*, Marx realiza un esfuerzo clave para producir diferenciaciones con su vinculación con Hegel.

Estas diferenciaciones reconocerán dos campos claramente expresados: uno, tiene que ver con la denominada metodología dialéctica, y Carlos Marx se apresurará a ofrecer todos los detalles que enfrentó para producir una clara inversión metodológica, sintetizando tal proceso en la clásica definición utilizada en el Postfacio a la segunda edición. Allí, desde Londres y en 1873 decía: “El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que éste filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus for-

mas generales de movimiento. Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho, ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional” (Marx, 1973a, p. 24).

El otro campo se refiere a los contenidos que hacen a la concepción de la historia y de ella con la sociedad.

Aunque parece cabalmente cierto que Marx no logró finalmente su liberación total con relación a Hegel (gran parte de sus críticos aliados, de estos tiempos, recaen sobre el hegelismo o mejor ahora sobre su neo-hegelismo, para confirmar tal ligazón, aunque sea cada vez más tenue) y aunque su combate teórico se dirigió hacia otros sectores del pensamiento, hacia el terreno científico para fundar el materialismo filosófico de corte científico, Carlos Marx no debe ser observado exclusivamente como el simple “inversor” o el seguidor fiel con tendencias autónomas, del movimiento filosófico que construyó G. F. Hegel.

Pensemos un momento con las propias meditaciones de Marx. El enseñaba que Hegel comprendía la vida concreta, la de la existencia cotidiana de los pueblos, a partir de la dialéctica de la conciencia; de la idea de sí de tal pueblo. Para Marx en cambio, la vida material de los pueblos explica su historia, como así mismo la cosmovisión que sus componentes construyen sobre su realidad y desarrollo social. Es por eso que dirá en 1859, también desde Londres, que los estudios que realizó para comprender “los llamados intereses materiales” en la revisión crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel lo llevaron “a la conclusión de que tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado, no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que, por el contrario, tiene sus raíces en las condiciones materiales de vida, cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de “sociedad civil” y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política” (Marx, 1975, p. 8).

Hegel precisamente ha tomado su concepción de la sociedad de esas ideas del siglo XVIII y considera que es necesario reconocer dos sociedades: aquella que indica las necesidades de los hombres, *la sociedad civil* y la otra, aquella que involucra la vida espiritual de la sociedad, la religión, el arte, la filosofía y que constituye la *sociedad política* o Estado.

Ya sabíamos que Hegel comprendía a la sociedad civil, la de las necesidades, involucrada como privadas y económicas nada más que como una Astucia de la Razón. Recordemos que decía que “la persona concreta, que es para sí como un fin particular, en cuanto totalidad de necesidades y mezcla de necesidad natural y de arbitrio, es uno de los fundamentos de la sociedad civil...” (Hegel, 1975, p. 201).

Esta sociedad civil, bajo la máscara de una posible autonomía, se encuentra determinada por una norma intensa que es extraña, según Hegel, a su propia condición, que tiene que ver con su meta o racionalidad teleológica; con el fin de su destino y su tendencia posible. Vale decir que tiene que ver con el Estado y por lo tanto con la Idea y la vida espiritual que lo expresa.

Pero Marx no va a producir solo la “inversión” lingüística, o de los simples y precisos términos de los contenidos hegelianos. Seguirá sintiendo el recuerdo y la compañía intelectual de éste, quizás uno de los más grandes filósofos de la historia, pero revolucionará la dialéctica y el contenido estructural hegeliano.

Dejará de hablar de “sociedad civil” en cuanto universo de los hábitos y conductas privadas económicas, de los individuos y de su origen o causalidad espiritual o ideológica. Estos comportamientos serán entendidos como consecuencias y productos de las relaciones de esos seres con sus propias condiciones de existencia.

Abandonará la designación, pero también la conceptualidad hegeliana del Estado como expresión de la “realidad de la Idea ética; del espíritu ético en cuanto voluntad patente” (Hegel, 1975, p. 244-245) para forjarlo con intensidad dramática detrás de sus condiciones de dominio

y servidumbre, que es capaz de crear situaciones de violencia concentrada y organizada en la sociedad que se observa. Así se dirá:

“La forma económica específica en que se arranca al productor directo el trabajo sobrante no retribuido, determina la relación de dominio y de servidumbre tal como trata directamente de la producción y repercute, a su vez, de un modo determinante sobre ella. Y esto sirve luego de base a toda la estructura de la Comunidad económica, derivada a su vez de las relaciones de producción y con ello, al mismo tiempo, su forma política específica” (Marx, 1973b, p. 733).

Así las relaciones de dominio y servidumbre que surgen de las relaciones de producción, generan formas políticas específicas, que marcan el cambio conceptual más profundo, en relación con el trazado esencial del Estado hegeliano.

Ya no se plantea el Estado entronizado en el dominio de la Idea, ni como determinación de lo Absoluto. No podrá pensárselo, de allí en más, por encima del ser o de los grupos humanos que conformen. Aparece ahora con claridad como una estructura de los grupos dominantes para el cumplimiento de sus objetivos.

Es conveniente reparar en que no se ha eliminado en este Estado el reino de la fuerza, sino que se ha trasladado al dominio de su sector o parte, contra otra u otras partes. Marx lo expresará en el *Manifiesto Comunista* en 1848 al decir que “la historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases...” (Marx, 1985, p. 27). O un poco más adelante, al manifestar que “el Gobierno del Estado Moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa” (p. 30). O aún, con mayor claridad y síntesis, pero también con enconada rigidez, dirá Marx que, “el poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra” (p. 49).

Descaradamente el marxismo expresará en el *Manifiesto comunista* la opresión y violencia, que operan detrás del poder político. La política así, con crudeza de iniciados, está relacionada inseparablemente con la lucha de clases. El mismo Manifiesto lo ratificará sin grietas, ni dilaciones: “Toda lucha de clases es una lucha política” (p. 37).

Estas definiciones, que tiene la específica dirección que cubre a todo pensamiento militante, es decir, que está teñida de la reciedumbre y la síntesis exigible para la objetiva práctica política, debió encontrar sustentos filosóficos y aún económicos por parte de Carlos Marx.

Todos sus intérpretes y aún buena parte de sus críticos, le asignan a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, ese papel fundador de la filosofía política del marxismo, que se completará en los tres tomos de *El Capital*.

Ahora la pasión declamatoria del Manifiesto deja paso a la formulación científica, resultado de los estudios económicos y sociales sin duda, de la maduración ideológica que viene produciéndose en las concepciones de C. Marx, a las que no son ajenas sus propias experiencias militantes en el movimiento obrero que el mismo contribuye a organizar. Esta maduración consiste precisamente en la construcción de un denso instrumento racional, con características de ciencia y con asignaciones precisas para sus realizaciones prácticas que conforman la específica tarea política que el marxismo aspira a desarrollar

El camino de esta construcción para una teoría histórica y política deja atrás, no solo como sucesión cronológica, sino como formación conceptual, una filosofía idealista y antropológica, basada empecinadamente en la problemática que surge de la consideración de la esencia del ser y de la naturaleza del hombre como los ejes de interpretación y fundamento filosófico indiscutidos para nuestra civilización.

Escuchemos algunos ejemplos que denoten estas tendencias:

En la Introducción al trabajo *En torno a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel* escrito por Marx al final de 1843 asegura que “la teo-

ría se convierte en un poder material cuando prende en las masas. Y la teoría puede prender en las masas a condición de que argumente y demuestre *ad-hominem* [dirigido al hombre, personal], para lo cual tiene que hacerse una crítica radical. Ser radical es atacar el problema de raíz. Y la raíz, para el hombre es el hombre mismo” (Marx, 1982a, p. 497).

Un año después en *La cuestión judía* va a establecer las diferencias que observa entre la revolución burguesa (emancipación política, la designará) y la elaboración de la “Emancipación humana” que Marx considera inseparable de su revolución socialista, que debe liberar a la humanidad de toda opresión política y social. Dirá entonces: “Solo cuando el individuo real recobra dentro de sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales: solo cuando el nombre ha sabido reconocer y organizar sus “*forces propres*” como fuerzas sociales y cuando, por tanto, no desgaja ya de sí mismo la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, podemos decir que se lleva a cabo la emancipación humana” (Marx, 1982b, p. 484).

También de 1844 son los *Manuscritos económico-filosóficos* y allí puede leerse: “El hombre solo deja de perderse en su objeto cuando éste se convierte para él en objeto *humano* o en hombre objetivo. Lo cual sólo es posible cuando se convierte para él en objeto *social* y cuando él mismo se convierte en un ser social, del mismo de modo que la sociedad se convierte en esencia para él en este objeto” (Marx, 1982c, p. 621).

Es conveniente reparar que los Manuscritos se encuentran en el camino que va señalando la tendencia filosófica de Marx, desde el idealismo de sus iniciales trabajos fecundado por el influjo de Kant, Fichte y fundamentalmente Hegel, hasta su transferencia a una resonancia antropológica feuerbachiana. Pero tales Manuscritos ya significan, aún desde una esencia idealista y por lo tanto hegeliana por encima de todo, una aproximación, que se transformará en compromiso para siempre, con la economía política. Desde ese acercamiento comprometido lle-

garán las formulaciones críticas y la elaboración sin condiciones que la limiten de un fundamento diferente de sus conceptos y objetivos. Marx va en búsqueda de la causa de los proletarios, para alcanzar la concepción comunista de su teoría y práctica de la política.

Así se pueden entender afirmaciones de los manuscritos como aquella que expresa: “El capital es, pues, el *poder de mando* sobre el trabajo y sus productos. El capitalista posee ese poder, no por razón de sus cualidades personales y humanas, sino en cuanto es *propietario* del capital. El *poder adquisitivo* de su capital, al que nada puede oponer resistencia, es su poder” Y al preguntarse qué es el capital, afirmará con enérgica nitidez: “el capital es *trabajo acumulado*” (Marx, 1982c, p. 571).

Así como estas obras, del segundo Manuscrito, que con claras reminiscencias hegelianas, en cuanto utiliza la idea de alienación individual, siembra su campo político en proyección hacia la madurez. “El trabajador produce el capital, el capital lo produce a él, lo que quiere decir que él se produce a sí mismo, y el hombre, en cuanto *trabajador*, en cuanto *mercancías*, es el producto de todo el movimiento. El hombre aquí no es más que un trabajador cuyas dotes humanas, como tal trabajador, sólo existen en cuanto existen para un capital que le es *ajeno*” (p. 606).

Quedaría por insistir en esta tendencia hacia la construcción del pensamiento político marxista de plena excelencia, con la evidente etapa de transición que asume *La ideología alemana*. Estamos arribando a 1846 y allí volverá a experimentar ramalazos de claro sentido antropológico que hará pensar a la política como el flujo operativo necesario para que el hombre reconquiste su esencia.

En tales impulsos dirá que “nuestro punto de partida es el hombre real activo, que vive de cierto y determinado modo. Y en base de su vida real explicamos el desarrollo de su ideología: reflejo y eco de aquella...” (Marx y Engels, 1938, p. 33). También en este sentido refirmara la concepción esencialista del ser expresando que “no es el pensamiento que determina la vida, sino la vida quien determina el pensamiento. Los que hacen del

pensamiento el factor principal de la historia lo imaginan a manera de ser vivo. Para nosotros [La Ideología Alemana la escribe junto con F. Engels] en cambio, los únicos seres vivos son los individuos. Sin duda que estos individuos piensan: su pensamiento, empero, no es anterior a ellos, sino obra de ellos”. Para concluir indicando: “no negaremos que la concepción que propugnamos parte de una premisa no demostrada. Pero esta premisa que admite, y que ni por un momento abandona, tampoco necesita demostración: es el hombre” (Marx y Engels, 1938, p. 33).

Con tales plataformas se pueden, no obstante, engendrar nuevos enfoques que acerquen el pensamiento a los costados cercanos de la madurez propiciada. Así dirán que “La forma básica de la actividad humana es la material, yendo a la rastra de ésta la espiritual, la política, la religiosa, etc. Los contornos que reviste la vida material dependen de las necesidades que ya se hayan desenvuelto”, agregando que “el hombre, ser determinado y que vive en circunstancias determinadas, sólo puede producir su vida material y todo lo que se relaciona con ella dentro de una forma social determinada. Pero esta forma social ha de ajustarse al desarrollo de las fuerzas productivas” (p. 128).

Por este camino se está delineando y construyendo una teoría científica de la historia y de la política, que quiere producir un susurro que se muestre como nueva entidad ideológica, de propagación hacia los tiempos por venir. Utilizamos aquí la idea de susurro, ampliando y contraviniendo la sugerencia de Barthes, desde “el ruido que produce lo que funciona bien [...] el ruido de lo que por funcionar a la perfección, no produce ruido” o aquello “que implica una comunidad de los cuerpos” o como “ruido propio del goce plural”. El susurro entonces, como perfección, como comunidad de los cuerpos o como el placer de jugar... Pero también, y aquí va la extensión y contradicción con Barthes, el goce plural de las masas que de ninguna forma tiene solo una voz terriblemente fuerte... Tiene la voz posible de la creación y cuando así lo logra también es un susurro que “deja oír la misma evaporación del

ruido” (Barthes, 1987, p. 100). Y al invitar a las masas a esta producción de susurro, nosotros mismos ya expresamos separaciones y distinciones con esta construcción política, como con la elaboración lingüística de Barthes, porque para ambas contradicciones, elevamos una comprensión signada en la formulación de una utopía que debemos realizar.

Es cierto, tal susurro que llega desde tanta racionalidad política y lingüística; sugerente y hasta envolvente, que también permite nuestra separación. Por otros horizontes y con otras historias como pueblo y como movimiento. Ese susurro alienta un estremecido reconocimiento de un pueblo nuevo que es capaz de construir otra historia. Nuestra historia.

Se trata de una utopía que también aprovecha los nuevos conceptos, aquellos que se van escalonando en la madurez del pensamiento de Marx; y que se dibujan nítidos con las ideas de fuerzas productivas, relaciones sociales y de producción, estructuras y superestructuras, relaciones determinantes o causales, ideológicas... Pero también con nuestras decisiones liberadoras, anticoloniales, antiimperialistas y el peso presente permanentemente del pueblo, como entidad transformadora ineludible: La nueva entidad para la realización de la utopía de nuestra nueva historia. Barthes enseña que el susurro de la lengua constituye una utopía y nosotros hemos aprendido que el susurro de la masa, la expresión del pueblo construye seguramente una utopía. Por eso transgrediendo una vez más a Barthes es que diremos que al interrogar el estremecimiento de nuestra Historia, es el estremecimiento del porvenir, lo que auscultamos al percibir el susurro del pueblo.

Volvamos al encuentro de Marx

Pero antes, no dejemos avanzar a esta historia política cuya urdimbre estamos recorriendo. Obliguémonos a dejar aquí un rastro, en la medida de lo posible, un rastro indeleble, para nuestra propia construcción política.

Digamos entonces que en nuestro caso y para cubrir esa señal de arranque, la política de nuestros pueblos se instala irrumpiendo hasta

con la insolencia en la sociedad, en toda ella, no en determinada circunstancia, o en un lugar y tiempo esperado o específico. La sociedad, esa formación permanente que construye en todo instante y sitio posible, su modo de ser, lo social, reconoce a la política en cada caso y suceso que protagonizan fuerzas en disputa, con objetivos antagónicos. La política, en nuestra concepción se perfila, toda vez que esa sociedad exige armonizar o simplemente articular distintivamente, los conflictos que deben ocupar los espacios sociales de hoy y también los del futuro.

Así la política, como manera expresiva de lo social no puede olvidar su enfrentamiento inexorable con el conflicto, ese es su rasgo ineludible, que hace a su razón de ser de crecer y construir. Por eso tiene que percibir el poder y moverse en su trama. También la política requiere el entendimiento y su vinculación inevitable con el Estado, cuyas fuerzas en conflicto exigen de su capacidad de entendimiento y articulación. Se trata del antagonismo, del conflicto; se trata en definitiva, de una manera de expresarse que tiene lo social. La política es esa expresión que busca la construcción permanente de la nueva frontera de esa categoría social que genera el pueblo. El pueblo concreto, repleto de hombres, también concretos, que resultan de la síntesis de las múltiples determinaciones de las relaciones que señalan los conflictos, en la que los hombres están inmersos, aprisionados o enredados y en los que también participan.

Esas relaciones también se generan y se insertan en el sistema productivo de cada forma de sociedad que estudiemos y que en última instancia, impregnan a todas las otras relaciones que disputan el poder, o la supremacía en tal sociedad.

El Estado será en definitiva quien exprese el poder político y como definición de la sociedad, resulta precisamente el campo de batalla donde se da la lucha política, a través de la cual se intenta imponer la ideología que permita legitimar el orden social, económico, jurídico que construye el susurro del pueblo.

Lo dicho solo es, por ahora, una distribución, sin duda comprometida de señales diseminadas en ese complejo campo de la Teoría Política. Más tarde volveremos a buscar esas señales para intentar mayor penetración y a lo mejor más compromiso aún.

Pero estamos obligados a mirar otra vez a Marx, tal como lo indica el esquema que didácticamente nos hemos propuesto seguir.

Entonces llega la época de la plenitud teórica, es enero de 1859, ahora desaparecerán los chisporroteos idealistas y se disiparán un tanto las deudas intelectuales que lo unen (cada vez más tenuemente) con el hegelismo. Después de la inversión de la dialéctica, de ponerla en su posición, exigibles, le toca el turno a la concepción histórico-política; o incluyéndola, a la concepción económico-social.

Llegará el pensamiento denso y tal vez la llave maestra de la construcción política marxista: “En la producción social de su vida, los hombres entran en determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de la conciencia social” (Marx, 1975, p. 9).

El razonamiento final se alcanza en el conocimiento del trazado o armazón jurídico y político que va a generarse en la sociedad que nos importa y desde el cual, se constituye las formas de la conciencia social.

En la trama que da origen a este análisis, aparecen moléculas fundamentales para la creación de esta materia jurídico-política. Por lo menos se sienten palpitar conceptos esenciales que terminan componiendo la compleja estructura forjadora que da explicación a la ecuación social resultante.

Al menos en nuestra interpretación resulta necesario comprender los significados intensos de los conceptos que como, producción, re-

laciones sociales de producción y superestructura inundan de sentido generatriz al pensamiento que analizamos.

Cuando Marx habla de *producción* siempre se refiere a la producción de una etapa determinada del desarrollo social, es decir, de individuos que producen en sociedad y por lo tanto como producción de individuos socialmente determinada. Deja atrás entonces todas las presentaciones individualistas del siglo XVIII para la concepción productiva que indicaran Smith y Ricardo y las que alientan en el contrato social rousseauiano. La producción no tiene ya relación con individuos independientes, ni aislados. La sociedad burguesa que comenzó a construir desde la Revolución Francesa está dejando atrás estas interpretaciones e irrumpe la idea de la producción de individuos, pero que viven interrelacionados y se desarrollan en sociedad (Marx, 1975, p. 193 y 195).

Esta producción debe entenderse como compuesta por dos condiciones bien palpitantes que la integran indisolublemente y que además le otorgan las características diferenciales y definitorias a la sociedad que construyen.

Se trata, por un lado, del proceso del trabajo, esa actividad en la que el hombre interviene para la transformación de materiales naturales, en mercaderías, objetos, o en léxico marxista, en mercancías o valores de uso, es decir, en artículos aptos para la satisfacción de las necesidades y requerimientos de los componentes de la sociedad.

El otro aspecto de la producción será el de las relaciones que se establezcan entre los diferentes agentes de la producción y los medios exigidos para la misma.

Marx va a decir en 1876 que “el *proceso de trabajo*, es la actividad racional encaminada a la producción de valores de uso, la asimilación de las materias naturales al servicio de las necesidades humanas, la condición general del intercambio de materias entre la naturaleza y el hombre, la condición natural eterna de la vida humana, y por tanto,

independiente de las formas y modalidades de esta vida y común a todas las formas sociales por igual” (Marx, 1973a, p. 136).

En esta definición está parte de la clave esencial de la concepción materialista, hoy podríamos denominarla de la interpretación objetiva y concreta, de las condiciones operativas del trabajo. Son sus condiciones de realización, desde y con la materia, con las fuerzas naturales y las fuerzas de trabajo, ésta última como una fuerza más de la naturaleza, en sus expresiones físicas o intelectuales.

Esto sea dicho frente a esa atrayente composición humana del trabajo, que Marx califica como “la condición natural eterna de la vida humana”, “independiente de las formas y modalidades de esta vida”, que pueden deslizarnos aun imperceptiblemente hacia una interpretación idealista, antropológica del trabajo, a la que se han rendido tanto el idealismo hegeliano, como el post-hegelismo, o el neohegelianismo.

En el proceso de trabajo, se expresan sin mudanzas posibles, las condiciones materiales de su realización, desde la planificación, la implementación, ejecución o valoración de sus metas y objetivos; más allá de aquellas asimilaciones místicas, religiosas o empíricas que se envuelven en la romántica o poética calificación inmediata y superficial del trabajo, como consumación del hombre, o como realización suprema de la esencia humana.

El conocimiento científico del proceso de trabajo ratifica esta interpretación objetual y material del mismo. No queda pues resquicio de “piedad humanista” para su interpretación. Pero además porque de tal certeza y precisión dependen las auténticas condiciones posibles que pueden elaborarse para la transformación social, exigibles en nuestras tierras. En ellas el proceso de trabajo es uno de los elementos incluidos en tales cambios transformadores.

La otra condición interviniente en la producción son las *relaciones de producción*, una integración creadora que forma parte también de esos significados intensos que ha introducido Marx, para la interpretación de la

sociedad y la composición de buena parte de sus argumentaciones políticas y filosóficas disponibles para las nuevas delimitaciones de tal sociedad.

Las relaciones de producción incluyen las asociaciones posibles de los factores intervinientes en el entramado del tejido social productivo. Son partes de tal entramado, los agentes de la producción y los medios requeridos para tal producción. Su intervención para consumir tal tejido resultante, sucede y configura a la sociedad de la que son su raíz y expresión. Por eso se las denomina las *relaciones sociales de producción* y según sean las condiciones, calidades y cantidades en las que intervengan en el entramado social que se observa, los agentes y los medios de producción, tal será la configuración de la sociedad resultante.

Desde tal perspectiva puede comprenderse aquella interpretación teológica de Marx, cuando en la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* expresaba que “el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general”, para agregar en clara superación filosófico-política de las consideraciones esencialistas del ser que vimos en *La Ideología Alemana* que “no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino por el contrario, es su ser social el que determina su conciencia” (Marx, 1975, p. 112). El ser social, que emerge de la sociedad resultante de aquel entramado que genera las relaciones sociales de producción.

En esas relaciones de nuestra sociedad occidental están definidas claramente las condiciones de la sociedad capitalista, generadas desde las características de su producción capitalista que Marx delimita fundamentalmente con “*la existencia de una clase obrera asalariada*”, con “la venta del producto” como interés primordial, “destruyendo todas las formas de producción de mercancías en producción capitalista de mercancías basadas en el trabajo del propio productor o concebidas simplemente a base de vender como mercancías los productos sobrantes” transformando así “toda la producción de mercancías en producción capitalista” (Marx, 1973, p. 37).

Aquí queda establecida la determinación básica para el entendimiento de la sociedad capitalista en la presencia de la clase obrera asalariada, la venta de las mercancías producidas, el abandono del sistema de la venta de mercancías producidas por el propio productor y en consecuencia el desarrollo indetenible. y/o sin retroceso de esa producción capitalista.

Queda marcada una estructura económica de alta complejidad, que tiene aún en su seno otras condiciones que también la fecundan y que son capaces en su conjunto, de mostrar las variantes posibles de las condiciones económicas, jurídicas, políticas y culturales que ha sabido procrear.

Pero dijimos que en esas relaciones sociales de producción interveían dos tipos de factores que aún hemos dejado sin enmarcar.

Para los *agentes de la producción* debemos incorporar a los hombres, en su doble condición de protagonistas del proceso productivo. Los que entregan su *fuerza de trabajo* y los que adquieren esa fuerza y colocan los medios productivos que poseen, al servicio de tal proceso.

Estos agentes de la producción van a utilizar al otro factor interviniente en el proceso productivo y que constituyen los *medios de la producción*. En ellos se involucran los instrumentos utilizables, máquinas, herramientas, procesos, tecnología, etc. y los objetos o materias específicas para la creación de las mercancías.

Entre tales agentes y medios se establecen las interrelaciones exigibles para la construcción del entramado social que determinará la resultante superestructural que defina la condición jurídica, económica, cultural y política de la sociedad.

Dice Marx en el tomo II de *El Capital* que: “Cualesquiera que sean las formas sociales de la producción sus factores son siempre dos: los medios de producción y los obreros [...] Para poder producir en realidad, tiene que combinarse. Sus distintas combinaciones distinguen las diversas épocas económicas de la estructura social”.

Aquí están, en las diferentes combinaciones posibles, las relaciones sociales de producción, que señalada como integrantes de las condiciones materiales del proceso productivo no pueden poéticamente reducirse a simples relaciones entre los hombres, o expresiones ideales de las condiciones resultantes del diálogo que la humanidad mantiene sobre la creación de las mercancías. No se trata de un problema interhumano, o de calibración del prestigio, la bondad, o la fiereza para la dominación o la depresión que acompaña a la servidumbre o a la esclavitud.

En las relaciones sociales de producción se combinan en diferentes medidas, tonos y estilos, los agentes de la producción y los medios disponibles para generar la riqueza social. Esa relación, la historia lo demuestra, pierde las condiciones idílicas que a veces enmarcan a las aproximaciones intersubjetivas. No están solo como protagonistas los hombres, aquellos de las fuerzas del trabajo y los tomadores de tales fuerzas. Se ponen en vigencia la relaciones combinatorias de esos agentes y de los medios para la producción; relaciones entre los seres humanos protagonistas de ésta producción capitalista y los elementos materiales requeridos para el proceso de producción.

Dentro de esa relación combinatoria, han quedado incorporados, como elementos medulares que son parte inseparable de las condiciones resultantes, para la producción capitalista, formaciones económico-sociales-jurídicas que no pueden ocultarse. Dependen, o son parte también de los grados y niveles que adquieren las ecuaciones posibles dentro de este concepto esencial de “combinación”. Definen a la combinación, pero son las resultantes de esa relación combinatoria.

Hablemos primero de las combinaciones posibles entre los agentes de la producción y demos así claridad a la separación de estas relaciones con las condiciones psicológicas, o simplemente antropológicas de las mismas.

Comienza la separación señalando las diferencias materiales que distribuyen a los agentes de la producción en categorías diferentes de seres humanos comprometidos con esa producción.

El hombre trabajador se delimita por su fuerza de trabajo que está siempre en función de la producción en la que interviene. Ese es su capital social.

Va en búsqueda de una relación no simétrica, ni diádica, ni cuasi-diádica, ni bipersonal. Tiene que llegar por la inexorabilidad del proceso productivo capitalista al encuentro social, que tal producción exige con los otros hombres, o poseedores de los dineros o medios requeridos para producir.

Esta relación no es el producto de un encuentro puro y sin influencias entre dos hombres, entre dos seres. Tal como es la relación paciente-médico, ésta es una nítida relación social, desparea y diferencial, que al poner en combinación a estos dos agentes de la producción traduce en la realidad objetiva las diferenciaciones que señalan en algunos aspectos, en estos aspectos de los agentes productivos, a la sociedad capitalista. Esta combinación también define las diferencias de las condiciones sociales de producción.

Aquí el concepto de *plusvalía*. Es su aparición conceptual, con peso orgánico y existencia inexorable para justificar este sistema productivo capitalista.

Entender el concepto de producción capitalista, exige concebir el criterio conceptual de la unidad de sus condiciones de existencia que se muestran en el modo de producción.

Vale entonces el esfuerzo para reconocer las características del modo de producción, percibiendo sus condiciones materiales como ya hemos expresado, y su proyección en la sociedad que perfilan así sus otras condiciones, las sociales.

Para ambas condiciones, se debe construir el concepto que exige prioritariamente la definición de los conceptos económico-sociales que puedan operar desde la formulación del concepto de sus objetos.

Para el modo de producción capitalista, el concepto que encierra la explicación y comprensión de la realidad económico-social que nace desde

la combinación de los factores y es expresión entre los agentes de las relaciones sociales de producción, es precisamente el concepto de plusvalía.

En 1862 Marx le escribía a Engels diciendo que él distinguía en el capital dos partes: el *capital constante* (materias primas, materias instrumentales, maquinarias, etc.) cuyo valor reaparece simplemente en el valor del producto y el *capital variable*, es decir el capital invertido en salarios, que contiene menos trabajo materializado que el que el obrero devuelve a cambio de él. Este último remanente, decía, “es el que yo llamo plusvalía”. Así la cuota de plusvalía es “la duración de la jornada de trabajo y el remanente del trabajo sobrante sobre el trabajo necesario que el obrero rinde para reproducir el trabajo” (Marx, 1973c, p. 824).

De esta manera, aún con la base de una explotación igual del obrero en todas las industrias, o lugares de producción, los distintos capitales invertidos rendirán, aun siendo igual su magnitud, distintos valores de plusvalía. Todo dependerá, de la composición orgánica, es decir de las relaciones planteadas entre el capital constante y el capital variable, que son en definitiva las diferentes fórmulas de relaciones que se plantean entre los agentes y medios de la producción.

Lo había expresado con mayor síntesis en sus Borradores, que de 1857 a 1858 preparaba como *Elementos fundamentales para la crítica de la economía Política* y que hoy se los conoce como los *Grundrisse*. Ellos, hay tres tomos publicados, son trabajos preparatorios para desarrollar las bases teóricas que utilizará en sus formulaciones de *El Capital*.

Decía entonces: “Si el obrero sólo necesita media jornada de trabajo para vivir un día entero, sólo necesita, para que subsista su existencia como obrero trabajar medio día. La segunda mitad de la jornada laboral es trabajo forzado, trabajo excedente. Lo que desde el punto de vista del capital se presenta exactamente como plusvalía, desde el punto de vista del obrero se presenta exactamente como plustrabajo por encima de su necesidad como obrero, o sea, por encima de su necesidad inmediata para el mantenimiento de su condición vital” (Marx, 1973d, p. 266).

La plusvalía que el capital ha logrado al término del proceso de producción, en la medida en que existe para sí, el incremento del trabajo objetivado, ese plusvalor, es dinero: “pero el dinero ya es ahora en sí capital; en cuanto tal asignación *sobre nuevo trabajo*. Aquí el capital ya no entra solamente en relación con el trabajo existente, sino con el futuro” por lo cual “cada capitalista posee en su valor recién adquirido una asignación sobre trabajo futuro y mediante la aprobación del trabajo presente se ha apropiado al mismo tiempo ya del trabajo futuro” (p. 313).

A diferencia de las interpretaciones económicas de la plusvalía tenidas hasta entonces, Marx perfila su concepto de plusvalía más allá de un valor ponderable, o de una cifra que exprese una medida. La plusvalía marxista modifica la concepción cosificada, reificada, del concepto en el objeto.

Se trata de una conceptualización para la relación emergente de la estructura social de la producción, que se expresará como valor palpitante, viviente, en sus *resultados*. No es una cosa; está presente como una estructura que surge de esa relación social de la producción entramada entre los agentes y medios componentes del proceso productivo.

El “hecho de la plusvalía” conforma el resultado emergente de la existencia de las “relaciones combinatorias”, de esa relación de alta complejidad, que está adherida inevitablemente al modo de producción. Por eso es que la plusvalía interviene en el presente de tal combinación, en sus crisis, pero se proyecta también sin desaparecer, ni disminuir, sobre el futuro, produciendo como norma de su composición estructural, la realidad económica social con la que nos enfrentamos y que conforma, para nuestros intereses la sociedad política que componemos.

Además de las relaciones que hemos desentrañado, en las combinaciones posibles que se establecen entre los agentes de producción y que consideramos en primer término, nos quedan ahora por enfatizar algunas condiciones que quedaban en claro dentro de los modos de producción resultantes del entramado combinatorio.

Recordemos que tales combinaciones producen el entremezclamiento de los diferentes elementos que son protagonistas del proceso productivo y que hemos indicado como la fuerza del trabajo, los poseedores del capital y de los medios o instrumentos de la producción, los objetos de esa producción. Esta mezcla combinatoria exige un modo específico de combinación según sea la composición de tales medios y los resultados esperados.

Estos resultados que conforman la producción concreta, real, para cada combinatoria nos ofrece otras diferenciaciones para con las relaciones sociales de producción. Sus resultados se muestran en las condiciones de *propiedad*, de posesión, uso, aprovechamiento y utilidades; en ellos entonces también se expresan las diferentes formaciones que conforman las relaciones de producción de esos modos de producción de los que se arriba.

Estas relaciones de producción (propiedad, posesión, uso, comunidad, etc.) son las que conforman las referencias concretas que sostienen los diferentes agentes de la producción con la cosas, con los objetos y las herramientas o equipos instrumentales de la producción. Desde esta posición es desde donde los agentes productivos, los hombres de la fuerza del trabajo y los poseedores de los medios se distribuyen en grupos funcionales que tienen un espacio determinado por su inserción en ese modo de producción, en la sociedad resultante. Hemos llegado así al requerimiento teórico de la obtención del concepto de *clases sociales*. Carlos Marx va a iniciar su último capítulo del tomo tercero de *El Capital*, que tituló *Las Clases*, diciendo: “Los propietarios de simple fuerza de trabajo, los propietarios de capital y los propietarios de tierras, cuyas respectivas fuentes de ingresos son el salario, la ganancia y la renta del suelo, es decir, los obreros asalariados, los capitalistas y los terratenientes, forman las tres clases de la sociedad moderna, basada en el régimen capitalista de producción” (Marx, 1973c, p. 817). Corría el año 1883 y antes de completar la segunda página de este capítulo iba a morir Carlos

Marx. Desde ese momento proseguía una ciega construcción del marxismo y también una pasional lucha por su destrucción. En realidad, allí comenzaba la historia del marxismo, una de las historias más encarnizadas que reconozca el análisis del pensamiento contemporáneo. Involucramos a los últimos trecientos años de nuestra vida. Algunos piensan que el empecinamiento de esta rivalidad, de esta sed de exterminio entre los pros y los contras, solo tiene comparación con ciertas batallas y enfrentamientos religiosos que aún prosiguen. Los equipara la desmesura de las convicciones opuestas, aunque alguien haya querido presagiar la muerte de las utopías. Para el marxismo, desde aquel silencio de 1883 y para los ocupantes de la otra trinchera, ese desaforo involucra la vida de los otros, para que persista la desmedida de su propia vida ganadora y reinante. Aún es así, pese y además de la derrota.

Culminación, crítica y crisis

Pensar en una síntesis funcional, o en una condensación conceptual del marxismo parece un despropósito, o al menos una dificultad teórica excesiva.

Como el cristianismo, el judaísmo o el islamismo, u otras religiones, más allá o más acá de los fundamentalísimos, lograr un pensamiento simple y sintético que las exprese, resulta Igualmente una tarea compleja, que bordea el infinito de la elaboración explicatoria.

Es que casi se puede aceptar, tomando la afirmación con estricto rigor científico, que no hay síntesis posible y eficaz en el ejercicio teórico, o para la realización práctica de la complejidad histórica y social. También es válido esto para cuando se busca la comprensión íntima, cabal, de las ideologías o de las utopías.

La complejidad del tiempo histórico y de la totalidad que envuelve a cada modelo teórico-científico, a cada esquema conceptual de los mismos, hace artificial toda perspectiva concreta de obtención de un “corte sintético” de la globalidad social.

Puede buscarse tal aislamiento de pensamiento, tal “corte de síntesis”, pero su obtención sólo logrará el efímero significado de una armazón de utilidad didáctica exclusivamente.

Así puede interpretarse el marxismo como el entendimiento para las relaciones sociales de producción, para la fuerza del trabajo, la plusvalía, la lucha de clases, o la determinación causal por la economía y su agregado final que ve en el Estado la expresión represiva de la sociedad. Y otras síntesis más...

Pero cada una de estas particularidades hace al desmembramiento no siempre racional y coherente del todo histórico, político, social.

Del todo, tomado él mismo con el más amplio de los entendimientos filosóficos, pero también limitada conceptualización de la unidad.

Nos referimos, por comprenderla como de significativa utilidad a la envolvente interpretación hegeliana de la estructura global o de la totalidad.

Esa totalidad posee una fórmula de unidad, que cada componente del todo, ya sea que nos ubiquemos en la mirada interpretativa de la causalidad económica o social; de la juridicidad o de la politicidad de los hechos; de la inclinación religiosa, cultural o filosófica de los mismos; cada una de esas otras unidades, no están sino comprendidas en la presencia del concepto de sí mismo y en un tiempo determinado.

Es de esta forma que la existencia compartida de esos elementos unitarios, al parecer sospechosamente inseparables y distintivos, sólo serán entendibles, en cuanto se garantice la interrelación de los unos con los otros y la existencia de cada uno de esos elementos en el todo, como integrantes consistentes de la totalidad. Se configura así la determinación cumbre, que señala la presencia total del concepto en todas las insoslayables determinaciones de su existencia.

Esta presencia continua, absoluta y homogénea, de las determinaciones del todo, en la matriz esencial de su concepto, es la que solamente permite utilizar didácticamente, el artificio teórico “del corte sintético” de la totalidad que conforma la unidad de todos los elementos constitu-

tivos, económicos, políticos, culturales, filosóficos, religiosos, éticos, etc.

Hablamos entonces de la totalidad hegeliana, con atributos especiales para nuestra eficacia y requerimiento. Hablamos de un todo en el cual cada parte se enfrenta con la otra, se une y se dislocan y en la que cada una de ellas configura una parte total, y en las que la unidad del tiempo histórico es posible y requerible. Estamos refiriendo a esta totalidad dentro del modelo hegeliano, de un todo espiritual, consumado en la supremacía indiscutible de la idea en lo Absoluto.

Pero a ese todo, cuya unidad manifestable o “espiritual”, aparece como homogénea y continua, después de Marx estamos obligados a entenderlo como una composición compleja, la unidad de un todo estructurado, en la que puede percibirse o aún intuirse niveles o escalones distintos, con cierta autonomía describable, que conviven estrechamente en tal unidad estructural y compleja.

Esos niveles o instancias se interrelacionan los unos con los otros, en una coexistencia intensa y sin grietas. Esa articulación reconoce motivaciones causales, modos de influenciarse, de determinarse específicamente y cuya causalidad, en última instancia, está referida a las circunstancias materiales que indican las relaciones de producción.

Por eso dirá Marx, ya en 1847, que “en cada sociedad las relaciones de producción forman un todo”, y criticando severamente a Proudhon que concibe a las relaciones económicas como engendrándose una a otra, derivándose una de otra y de tal manera “al abordar el examen de una sola de las fases, no puede [Proudhon] explicarla sin recurrir a todas las demás relaciones sociales...” concluye preguntándose, para certificar la concepción totalizadora “¿Cómo la fórmula lógica del movimiento, de la sucesión, del tiempo, podría explicarnos por sí sola el organismo social, en el que todas las relaciones existen simultáneamente y se sostienen unas en otras?” (Marx, 1973e, p. 74-75).

Este es el Todo; aquí vive la totalidad articulando las diferentes instancias en la que “todas las relaciones existen simultáneamente y se sos-

tienen unas en otras”. De allí que sea muy problemático plantear la división aislada de las partes, o la definición conceptual sintética, que no sea capaz de incluir al todo. Desde las partes como entes separables, o desde la síntesis solo como expresión del todo, se corre el casi seguro riesgo de la construcción mítica a que conduce la única mirada de la Idea.

Así, la síntesis, que aparece como una parte del todo complejo y articulado, o las divisiones en las partes, son solo artilugios del pensamiento que, en cuanto tienen un papel más amplio que el simple ofrecimiento didáctico, termina transformándose en productos irreconocibles. Ni siquiera con las condiciones imaginarias, o simbólicas que Castoriadis le otorga, a estas sucesivas reducciones de la síntesis o de las fragmentaciones del todo (Castoriadis, 1983, p. 225).

Son en definitiva complejas formaciones teratómicas, que no alcanzan a dibujar, ni imaginaria, ni simbólicamente al todo histórico y social.

Porque además, la estructura del todo está articulada, está conformada como la construcción de una totalidad organizada y jerarquizada.

Esa totalidad, la totalidad histórica y social con organización propia y dentro de ella con jerarquías estipuladas, muestra dentro de tal jerarquización un orden entonces, proporcionado por una estructura dominante, o de supremacía jerárquica. Esta estructura dominante impone en consecuencia tal ordenamiento para la combinación de los elementos constitutivos del todo. Tal como sucede con la salud-enfermedad

En la *Contribución a la crítica de la economía política* propugnará C. Marx su afirmación, en el sentido que “en todas las formas de sociedad, una producción determinada y las relaciones engendradas por ella asignan su rango y su importancia a todas las otras producciones y las relaciones engendradas por estas” (Marx, 1975, p. 220). De esta forma la asignación de los niveles y las calidades que les correspondan a cada una de las producciones y sus interrelaciones, caracteriza una jerarquización en los integrantes, que señalará la jerarquía de la eficacia compartible entre los distintos escalones o instancias del todo histórico y social.

Hablamos así de un todo orgánico y jerarquizado, que utilizando el símil tan común a las expresiones iniciales del positivismo sociológico comteano adquiere semejanza con el organismo humano, donde cada célula, cada tejido se articula con los demás pero reconociendo la jerarquía dominante de la formación superior del tejido nervioso. Cada uno de los niveles, celulares se estructura a su vez jerárquicamente, pero obedece a esa otra jerarquía que representa la jerarquía, el grado y el nivel de eficacia que se sostiene entre tales diferentes niveles estructurales ante el todo. Esa es, la jerarquía de una estructura de excelencia que fija su supremacía sobre las otras estructuras subordinadas, pero insoslayables para la composición del todo.

Esta determinación, en último grado, somete a la jerarquía de las formaciones y estructuras que la integran; es decir a la estructura productiva dominante, a las demás estructuras integrantes del todo. En esa articulación, con énfasis y acentuación definidos y fortalecidos en última instancia por la estructura dominante, se construye permanentemente esta formulación concreta del todo o de la totalidad histórica y social que es la materia objetiva de la filosofía política y de su práctica cotidiana.

La aproximación hacia el sistema productivo, aquel que reconocía propietarios y productores inmediatos, que en sus interrelaciones marcaban el modo específico de la producción, constituye el armazón esencial con el que se construye la estructura de excelencia. Desde ella corresponden instalar la observación íntima del proceso histórico y social de nuestro tiempo. Es el fundamento que da asidero al descubrimiento de las reglas generadas del modo de existir de los distintos pueblos.

Desde tal óptica es que puede comprenderse la finalidad teórica del pensamiento marxista, que busca su culminación precisamente en la constelación- resultante de las articulaciones y combinaciones de sus componentes, de aquellos de su estructura compleja y dominante y de los otros que forman las demás estructuras del todo.

Así puede percibirse el sentido palpitante de la concepción culminante que se manifiesta en múltiples páginas de la obra de Carlos Marx, que fue elaborándose en especial después de 1850 y que encuentra su cúspide en la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* y esencialmente en los tres tomos de *El Capital*.

A menos de ochenta y cinco páginas, antes de su silencio total en el capítulo XLVII, llamado Génesis de la Renta Capitalista del Suelo, del tercer tomo de *El Capital*, Marx va a profesar tal culminación conceptual cuando diga, después de haber afirmado que la estructura de la comunidad económica, derivada a su vez de las relaciones de producción, crea al mismo tiempo, la forma política específica de esa comunidad, que:

La relación directa existente entre los propietarios de las condiciones de producción y los productos directos, relación cuya forma corresponde siempre de un modo natural, a una determinada fase de desarrollo del tipo de trabajo y, por lo tanto, a su capacidad productiva social, es la que nos revela el secreto más recóndito, la base oculta de toda la construcción social y también, por consiguiente, de la forma política de la relación de soberanía y dependencia, en una palabra, de cada forma específica de Estado (Marx, 1973b, p. 733).

El todo es descubierto desde el análisis de las estructuras intervinientes y las relaciones que las combinan para alcanzar tal totalidad de la construcción social. Se llega a la totalidad estructurada pero con la inédita particularidad profunda, de pensar la determinación de los componentes del todo.

Son así los resultados, de comprender que la determinación de ciertas estructuras está dada por una estructura de producción dominante y por lo tanto, de la determinación de una estructura por otra estructura dominante y por lo tanto, de la determinación de una estructura por otra

estructura dominante y determinante. Se trata de la existencia de la estructura sobre sus efectos; se construye así la causalidad estructural que fluye sobre la formación histórica y social, y cuya determinación ejerce.

En ella, en esa determinación estructural, que también suele denominársela *totalista*, el comportamiento de la parte está determinado por la estructura general del conjunto al que pertenece y que en el caso específico de la medicina, encuentra explicación para el funcionamiento de un órgano, o célula analizada en la determinación que ejerce el todo, del organismo en su totalidad.

En ambos casos la determinación estructural reconoce supremacías y jerarquías que señalan superioridades relacionales en algunas áreas, regiones o capacidades de la complejidad. Por eso se define a esa totalidad como una complejidad estructural, con una articulación particular que reconoce tales supremacías por parte de las estructuras dominantes y a sí mismo determinantes.

Es conveniente recordar que esta determinación estructural o totalista, forma parte de las categorías de determinación que figuran en la ontología de la ciencia de nuestro tiempo. Entre ellas podemos mencionar: autodeterminación cuantitativa, causación o determinación causal; determinación mecánica, estadística, teleológica dialéctica y etc.

Todas ellas están pues incluidas en la definición del *determinismo general* cuyos componentes ineludibles, necesarios y suficientes son: el *principio genético*, o principio de productividad, según el cual nada puede surgir de la nada, ni convertirse en nada; y el *principio de legalidad* según el cual nada sucede en forma incondicional ni completamente irregular, o sea, de modo ilegal o arbitrario (Bunge, 1978, p. 37-38).

Nuestra explicación de la determinación para la estructura política y social, está dada por una estructura productiva que alcanza la significación de estructura dominante y generadora de la determinación. Se cumple nítidamente su requerimiento ontológico que señala que el todo está aquí determinado según leyes, por otra cosa, por esta compleja es-

estructura productiva dominante, cumplidora fiel del principio genético y del de la legalidad, que se indicaran.

Vayamos ahora a las críticas, sabiendo con creces las dificultades a que se exponen aquellos que intentan abarcarlas en su total magnitud y profundidad. Por otra parte es necesario reconocer, que a medida que se ha polarizado la integralidad del mundo, al compás del crecimiento evidente del socialismo de muchos signos y matices, pero avance territorial, militar y económico, al fin, se han acrecentado las críticas y los enfoques de las refutaciones, negaciones o condenas. También ahora en su derrumbe o en la reacomodación práctica de sus Estados en crisis.

Pero también resulta claro, que esa visión antimarxista, o de crítica al marxismo tanto desde su concepción del materialismo histórico, como desde la lucha de clases y del mismo método filosófico de la dialéctica, ha estado presente y en crecimiento continuo, desde su enunciación y en las distintas etapas históricas de su evolución.

De cualquier forma, también es evidente que ante tal avance de las posiciones del marxismo mundial, los pensadores y políticos del otro signo, del mundo del capitalismo, o los ideólogos de la burguesía como sintéticamente algunos escritores o socialistas suelen denominarlos, o solamente, los defensores del sector de la libertad como ellos mismos se designan, tales autores y creadores de tal política, han acentuado sus trabajos y elaboraciones teóricas, para darle fundamento a esta lucha ideológica y operativa contra el marxismo.

No se exagera entonces, si se reconoce que tal polarización ideológica y militante, divide a buena parte del mundo actual en bandos irreconciliables, o al menos en sectores definitivamente separados. En dos universos que hacen algunos esfuerzos para su entendimiento y aún para su interrelación en una paz posible, pero que en la realidad cada uno acelera su propia consigna de crecimiento y supremacía.

J. Habermas podrá decir entonces, aún desde una posición de comprensión de las partes, con inclinaciones occidentales, que “el capita-

lismo ha alcanzado un éxito rotundo, al menos en la esfera de la reproducción material” (Habermas, 1988, p. 163), de igual manera que B. N. Biessonov, dirá desde Moscú, con definida actitud del otro bando que “el marxismo-leninismo demostró hace tiempo y de modo convincente su capacidad vital. Bajo sus banderas se cobijan millones de voces” (Biessonov, 1982, p. 8). Claro, esto es en 1982...

En esas discusiones de críticos y propugnadores, el mundo construye el espíritu de los tiempos contemporáneos, en los cuales esta discusión mueve el pensamiento y el debate histórico político, con matices frecuentemente impulsados más allá de la cátedra, la ideología y la lucha por las mayorías. El combate se ha tornado sangriento y definitorio, aunque existan esfuerzos conciliatorios, de interrelación, o de paz concertada.

Estamos así, en el medio de la discusión sobre la modernidad y las utopías; sobre el cotejo de los pensamientos históricos y aquellos otros de las construcciones teóricas y también prácticas para las esperanzas posibles. Estamos pulsando el rumbo de la historia que debe construirse reconociendo y valorando los reproches instalados contra las ideas liberales y burguesas, como contra la construcción ideológica y militante del marxismo y el leninismo.

Pero aquí nos preocupan las críticas al marxismo y debemos manifestar una vez más, que el material que emerge desde las refutaciones y negaciones o condenas de la doctrina marxista es casi inabarcable, reconociendo diferentes literalidades para su fundamentación.

En la observación de las distintas regiones ideológicas por las que pasa el antimarxismo podríamos detenernos en las terminantes y ácidas negaciones y condenas de la religión. Encíclicas, homilias, pastorales, documentos y producción teórica teológica sobre el particular, resultan interminables y de una aparición y reafirmación continua.

También son abundantes las críticas de los autores denominados espiritualistas o idealistas; como así también de la pléyade contemporánea de pensadores cercanos alguna vez al marxismo y que hoy toman

distancia crítica desde el neohegelianismo y que algunos, sin complicaciones calificatorias, llaman decididamente como los nuevos antimarxistas críticos. Sobre todo después de la caída del Muro de Berlín.

Dejando de lado en esta oportunidad, solo por razones de eficiencia conceptual y con simples objetivos didácticos, a las negaciones acuñadas desde la religión, también con transparente intención objetiva, hemos de pensar en las críticas a partir de algunas regiones controvertidas que esperemos resuman sintéticamente este mundo casi inabarcable de la crítica marxista contemporánea.

Este esfuerzo de síntesis, aunque solo didáctica u ordenadora, será finalmente infructuoso y sin dudas incompleto y desalentador, por la cantidad y calidad de ideas y argumentos que habrán quedado sin interpretación o con consideraciones insuficientes, pero aun así vale el trabajo ideatorio, la elaboración crítica realizada, porque permitirá de todas formas, una aproximación más estrecha, hacia el enfrentamiento y la controversia exigible para circunscribir con rigor filosófico y político ese edificio conceptual de nuestra historia que ha resultado el marxismo.

Provisoriamente hemos denominado a las regiones incursivas de las críticas, de esta manera: región de la ideología y la praxis; de las fuerzas productivas; de la lucha de clases; del determinismo histórico.

Entremos en la *región del pensamiento y la práctica*. Estamos en tal región reconociendo a la teoría y la práctica; al pensamiento estructurado y a la condición de hacer. Percibimos así el juego que puede generarse entre las ideas y los conceptos organizados en fórmulas teóricas y la construcción de los hechos acumulados en el resultado de la práctica, que es insustituible para otorgarle entidad a la realidad que nos conmueve, o nos inquieta.

Es harto frecuente que una concepción ideológica de estas circunstancias que concurren en la región que analizamos, ubique como figuras especulares a la teoría y a la práctica. La una aparece en tal posición, como la imagen refleja de la otra, como si fueran y actuaran

como “agentes acollarados de energías contrarias”; como pareja con sentido “contrarios”.

Comencemos por no inscribimos en esta facilidad de pensamiento ni dejarnos deslizar por ese rumbo marcado por el ideologismo condescendiente.

De tal forma resulta necesario destituir al concepto de *práctica* de su arropada condición general. No existe una práctica general, salvo también en el seno adormecedor del ideologismo sin conflictos.

Existen distintas prácticas que en su realidad de creación y funcionamiento, no tienen ni remotamente una relación completa de oposición, o de signo contrario, con otras tantas teorías. No hay tal maniqueísmo como que no existe una teoría pura, limpia, una teoría íntegramente intelectual, ideatoria, sin contaminaciones corporales o materiales: ni mucho menos una práctica absolutamente material, que no recuerde, ni registre en su cuerpo alguna marca ceñida al pensamiento, algún toque que invoque una concepción teórica.

Castoriadis va a establecer con exactitud alguna primacía histórico-funcional con la práctica y pensará con certeza que “puede decirse que hay efectivamente una primacía de la razón práctica. Puede concebirse y hubo durante milenios, una humanidad sin teoría; pero no pudo existir humanidad sin hacer alguno” (Castoriadis, 1983, p. 127).

Esta primacía de la práctica, muestra que todos los ámbitos de la vida social son lugares apropiados para la expresión de las distintas prácticas que la integran, como ser: la práctica política, la cultural, la económica, la religiosa, la científica. La práctica médica.

Podemos concebir el contenido real de estas prácticas que hemos enunciado, pensando en su organicidad específica, que es en definitiva el cuerpo exigible para una producción. En cada caso se distinguen una prácticas de las otras por la naturaleza diferenciada del objeto sobre el que actúan, de los medios que utilizan para su producción y de las relaciones en que producen.

Estas prácticas mostrarán en cada caso su nivel de independencia en la creación de su objeto específico; así como la relación autónoma, solamente relativa que tendrá con respecto a las demás y su determinación dependiente con relación a la práctica dominante en última expresión, es decir a la práctica económica-social.

De cualquier forma debemos reiterar que aún en la primacía de las prácticas, estas pueden reconocer en su intimidad, tonos, trazas de “pensamientos”, o de expresiones teóricas. Por otro lado, la teoría, también en su forma más “pura”, más alejada de cualquier relación con la práctica, como en las demás expresiones de la constelación teórica, pueden ser entendidas como una práctica; dirá Castoriadis “la teoría, como tal es un hacer”. Hablamos entonces de la teoría práctica, o de la práctica teórica.

Esta práctica teórica tiene su propio objeto, es decir las materias primas con las que elabora sus resultados y opera en medio de relaciones sociohistóricas en las que genera sus objetos finales que son precisamente, los conocimientos, conceptos de la ciencia.

Las ciencias a medida que su práctica desarrolla la validez de sus conocimientos, identifican certeramente este criterio con las formas precisas del ejercicio de la práctica teórica considerada.

Hemos arribado de esta manera a la denominada ciencia del materialismo histórico, o teoría marxista de la historia, como parte integrante en grado de excelencia, de esta región del pensamiento y la práctica, de la teoría y práctica, en la que se instalan y palpitan serias críticas y negaciones.

Abordemos inicialmente la crítica genérica que recae sobre historia, política y sociología, en el sentido de que tales ramas del saber sociohistórico, no son ciencias, ni pueden ser involucradas como teoría científica.

Han sido dos los argumentos utilizados con preferencia para expresar la idea de que la política, la historia y la sociología son incontenibles como saber científico. El primero tiene que ver con la irrepetibilidad de

los hechos humanos y sociales que corresponden a la historia, la política y la sociología y el otro a la índole no causal de los mismos.

Afirma Bunge que “si la ciencia afuera definida como el descubrimiento de las *causas* de sucesos recurrentes, no sería difícil demostrar que las ciencias de la sociedad y de la historia son imposibles, pues en los asuntos humanos no pueden encontrarse dos sucesos idénticos y por otra parte es evidente que en ellos intervienen categorías de determinación no causales, como la estadística, la teleología y la dialéctica” (Bunge, 1978, p. 277).

Aquí reside el céntrico aspecto de la crítica y se radica precisamente en la dificultad o imposibilidad de historia, política y sociología de hallar las *conexiones causales* entre tales factores sociales.

Pero a poco que profundicemos sobre estos argumentos de imposibilidad epistemológica, observaremos que en buena medida, por lo menos en nuestros tiempos, aquello que importa para estas ciencias, más que la rígida y estricta razón causal, lo que se busca es demostrar que los acontecimientos estudiados, en el campo de la sociedad no surgen de la nada, sino emergen de condiciones preexistentes, certificando Bunge que esos autores de la crítica causal “donde escriben conexiones causales debiéramos leer algún tipo de conexiones legal, sea causal o no”. De esta manera puede ratificarse la aplicación del método científico en sociología, política, historia, al “reconocer las limitaciones de la causalidad y exigir que se explore toda la gama de tipos de determinación” (p. 293).

Tal ha sido el recorrido científico que Marx le ha asignado a su teoría y ha establecido las diferentes intensidades de determinaciones sobre las distintas prácticas, hasta confluir en la determinación dominante, en última instancia, de la práctica económica sobre las otras prácticas sociales.

El marxismo valoró el significado de la ciencia que conforma, y ha dejado su búsqueda en torno a la filosofía de la praxis, para recorrer una tendencia concreta en torno a una práctica nueva de la ciencia política.

El descubrimiento de sus leyes de determinaciones, como la construcción de la teoría histórica de la lucha de clases, son los argumentos que sus defensores utilizan para otorgársele a su práctica teórica, las condiciones de práctica científica para la sociedad y la historia.

Pero acerquémonos a nuestra propia región de crítica. Volvamos al cotejo de la teoría y de la práctica, para encontrar algunas de las críticas más duras y patéticas que haya recibido el marxismo, a partir precisamente de la consumación de su práctica política.

Para ello hace falta encontrar firmeza en el entendimiento del mecanismo íntimo, profundo de la producción de la teoría, del objeto del conocimiento, a partir o en contribución estrecha con la apropiación de la cuestión real, concreta, que existe en nuestro mundo práctico y cotidiano.

Se trata de entender las fuerzas, relaciones y creaciones requeridas para tomar posesión de la realidad, del mundo de nuestra realidad por parte del trabajo concreto del pensamiento, es decir, por vía de la práctica concreta del conocimiento. Crear el objeto de pensamiento, o elaborar el pensamiento logrando el *conocimiento teórico producido*, o el conocimiento resultante, que es producto de la realidad, pero diferente del *objeto real*. Esa transformación del objeto de observación en la vida real, hacia el nuevo conocimiento teórico resultante. Se trata en definitiva de conocer el camino que requieren el nacimiento de las ideologías y de los conocimientos u objetos científicos.

Suele pensarse que ese mecanismo tiene un retomo ineludible. Es la búsqueda hacia atrás, para hallar en tal retorno, al objeto real básico, a la realidad inicial rutilante y persistente. Es la supremacía del empirismo, la conformación de los hechos originarios como los reinantes de una vez y para siempre. De allí vendrá el conocimiento, como la piedra filosofal, o el pecado original. Todo el conocimiento surge, de la práctica, de la realidad, de la vida que es la madre primera del pensamiento revelado. Se eleva categórico el mito de la célula originaria, ni siquiera de dos células, como el óvulo y el espermatozoide que exige otros con-

tribuyentes inseparables para la vida. Aquí se juntan el sujeto y el objeto, lo real, la práctica y el conocimiento y la teoría.

Pocas han sido las corrientes ideológicas y científicas que se han salvado de la influencia y la contaminación del empirismo. Esta ha brindado la oportunidad, con esta adopción del *concepto de origen*, de tomar sin discusión, ni laboriosa apropiación teórica, en un solo concepto aquello que aparece como dado, no necesariamente pensado y desde allí poder pensar lo que se necesita conceptualizar.

No es el mito de la piedra filosofal, o de la piedra fundamental, quienes podrán otorgar la respuesta necesaria para el entendimiento y comprensión del conocimiento. Se trata de captar la dimensión y profundidad de las combinaciones, articulaciones, jerarquizaciones y determinaciones dominantes que imprimen el sesgo real a la sociedad actual, para poder entender el pasado y proyectar científicamente la esperanza del futuro.

El punto de origen generalmente palpita también en nuestra realidad diaria. En ella está el mapa genético necesario para comenzar esta tarea de construcción del conocimiento teórico producido.

En la *Introducción a la Crítica de la Economía Política* Marx había dicho “que las categorías que expresan las relaciones de la sociedad burguesa y que permiten entender su estructura, permiten al mismo tiempo entender la estructura y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad desaparecidas”, para ratificar su idea, con aquella frase tradicionalmente repetida de que “la anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono” (Marx, 1975, p. 218) por lo cual no es necesario volver a formas anteriores, originales. No es obligatorio retornar al origen para construir el objeto de conocimiento. Se trata, simple y categóricamente de apropiarse de la combinación articulada que vive en la realidad actual; en el resultado histórico de esa combinatoria. Pero así mismo este resultado define un sentido social, una existencia social, clara y bien determinada. Esa es la construcción teórica requerida: la que es capaz de concebir y entender la combinatoria posible el resultado

emergente de tal combinatoria de factores determinantes y determinados y su conformación final o la sociedad que nos interesa.

Se ha producido así, en la construcción teórica y desde los ingredientes de la realidad, o práctica concreta, el conocimiento teórico producido o pensamiento de lo social. Este pensamiento va a ser distinto según sea la combinatoria posible y desde él además de apropiarnos del resultado de la historia existente, de comprender tal combinación, alcanzamos a tener en nuestras concepciones el entendimiento del proceso de producción del efecto de lo social, desde la mirada e indagación de la sociedad actual que realmente existe.

En este proceso ha sucedido un episodio singular, porque a pesar de su complejidad, solo se ha tratado de encontrar las esencias posibles para apoderarnos del objeto real, del mundo concreto, por las diferentes prácticas que pueden abordarlo.

El mecanismo de producción del conocimiento teórico de lo social, está ligado al proceso que demuestra el orden de presencia de las diferentes categorías conceptuales necesarias para el discurso teórico que exige esa demostración. Ese orden habla de las denominadas formas combinatorias de los componentes del sistema que interrogamos. De la jerarquía de las realidades y los conceptos y de las formas que ellos adquieren en el interior del sistema. Lo piensa así en la lucha de clases, en el valor, la plusvalía. Aquí es donde se expresan la construcción de la realidad y sus estilos de presentación; su dependencia y determinación que consigue mitigar la contradicción de la realidad concreta y la construcción teórica, combinando entre sí los conceptos para alcanzar la integralidad en el pensamiento.

Repitémoslo: buscamos comprender el mecanismo de construcción del pensamiento teórico de lo social, o mejor y más inclusive decir, el *pensamiento de sociedad*; por intermedio de ese resultado que es la realidad social que constituye nuestra sociedad real. Apropriarnos de la realidad por el objeto de conocimiento, pero recordando que tal apro-

piación llegará unido al mecanismo de ese juego de formas, de orden que está en el pensamiento científico de la demostración.

Esa apropiación de la realidad está partiendo de la idea básica de la significación primaria y fundamental para la teoría del conocimiento. Pero sin demoras debe recordarse que tal criterio de la práctica, no puede confirmar o denegar completamente las representaciones teóricas que hayan podido construirse. De igual forma los conocimientos no adquieren jerarquía suficiente para convertirse en el “absoluto” para la prédica o la demostración histórica.

Esto sirve sin dudas para la comprensión de las afirmaciones críticas que se han ido escalonando en la historia del pensamiento antimarxista, por la presencia de una realidad contradictoria, de los tropiezos, desviaciones o derrotas que padeció esta estructura de pensamiento. Estaban, están basadas en la realidad práctica frente a la realidad teórica o construcción del pensamiento. Forman parte de la región que nos provoca estas reflexiones.

Esta realidad crítica tiene consistencia y su clamor llega desde lejos y parece proyectarse sin barreras más allá de los propios personajes que critican o quienes encarnan o son destinatarios de tales objeciones.

En el fondo se plantea como un error histórico acentuar el sentido del marxismo solo en aquello que pensó y elaboró Carlos Marx, solo en su teoría; olvidando aquello que su doctrina, o en nombre de tal, se hizo en la realidad de los pueblos que la ejercitaron o peor aún que la sufrieron. Pensar así, creer solo en la teoría y olvidar el patetismo de ciertas y frecuentes realidades es creer al menos, que la historia viva y doliente de los pueblos no existe, o no importa.

Esta crítica ha dicho que de esa manera pasamos de la teoría revolucionaria que engendra la práctica revolucionaria a una fórmula de entronización religiosa de la teoría, a una exaltación de la revelación teórica, con la única alternativa posible de la consagración de los textos y discursos teóricos por encima de toda concepción política, histórica o social.

También es cierto que en esta práctica crítica ha sido elogiosamente utilizada por todo el postmodernismo para cultivar con celos y rigor su declarada fascinación anarquizante por la fragmentación de la historia y con ella de los grandes relatos. Entre tales relatos el marxismo ha sido uno de sus predilectos, o el de mayor preocupación. Pero ajeno a su utilización en determinadas direcciones, esta legión de críticos ha incorporado en sus argumentaciones deletéreas esta incongruencia señalada en la región que transcurrimos.

Así dice J. F. Lyotard: “cada uno de los grande relatos de emancipación del género que sea, al que le haya sido acordada la hegemonía ha sido, por así decirlo, invalidado de principio en el curso de los últimos cincuenta años” (Lyotard, 1987, p. 41) para agregar páginas más adelante que “el terror estaliniano logró engañar durante tanto tiempo a las mentes porque parecía que era ejercido en el sentido de la realización de la república socialista” (p. 67). No importa el gran relato, aquí la crítica se afirma en la realización práctica. Se concibe desde la realidad escalofriante de los destinos trágicos de la “raza de los *zekos*” que habilitaron no por decisión propia y listos para el horror, en la “más famosa de las islas, el polo de la crueldad del asombroso país de Gulag” (Soljenitsin, 1974, p. 7). Dirá después Soljenitsin que “el número de habitantes del Archipiélago es muy inferior a la población de la Unión [...] Cabe suponer que en los campamentos no hay nunca simultáneamente más de doce millones [...] La mitad escasa de ellos, no más, son presos políticos” (p. 513) y con esta única sonrisa el autor ofrece una dimensión humana de la “desviación” de la práctica concreta del marxismo.

Deutsch razonará en 1970 y corregirá esas apreciaciones estadísticas, que solo fueron expresadas desde la mueca horrible del propio dolor lacerante de Soljenitsin: “En 1950, cuando los campos de concentración alcanzaron su nivel máximo había allí 10 millones de prisioneros y dado que muchos murieron allí y otros fueron liberados, es probable que más de 20 millones de rusos hayan estado internados en estos cam-

pos en algún momento...” (Deutsch, 1976, p. 357).

La explicación de Perry Anderson quiere despojarse de la individualidad que involucra el pensamiento, o la terminología oficial del XX congreso del Partido Comunista cuando menciona “el culto a la personalidad”. Decía el escritor inglés en 1980 que “el régimen estalinista ruso fue un colosal complejo político e institucional, que nació en un país atrasado, dominado por una extrema escasez y rodeado de enemigos armados, se consolidó en medio de las más profundas convulsiones sociales y se sometió a los intereses materiales de un estrato burocrático privilegiado creado por la propia revolución. El desastre de la colectivización forzosa, el terror de las purgas y las hecatombes de la segunda guerra mundial, que diezmaron a la población soviética, fueron elementos específicos de este estalinismo. Su rasgo característico fue el elevado número de víctimas de la represión sanguinaria o de los insensatos errores” (Anderson, 1985, p. 134).

Aquí Anderson busca la comprensión del fenómeno estalinista también abrumado por el contenido de la práctica final y en tal entendimiento su razonamiento que aparece como coherente y serio, tiene algún resabio atenuante, aunque más no sea porque también termina pensando en “los insensatos errores”. En ellos resuena la individualización ideal para la historia. La solución antropológica para la política. Se acerca sin dudas a la misma razonabilidad del congreso comunista que sintetizó el horror en aquello del “culto a la personalidad”.

También se acompasa con el silencio, o el ocultamiento que transpone las propias intenciones recientes de Mijail Gorbachov; aún esas sinceras expresiones de su Perestroika que buscando certeza en el diagnóstico de la realidad histórica, encuentra algún justificativo ante el porvenir por crear. Recordemos que dejando el recuerdo de Stalin, sin mención alguna palpitará su pasado en la pregunta que el ex líder soviético se hace sin esperar o producir respuesta... “¿dónde estaría el mundo ahora si la Unión Soviética no hubiera bloqueado camino

a la maquinaria de guerra de Hitler?” para afirmar, tal vez con más tristeza que orgullo, porque allí están sus muertos y sus desaparecidos, que “Nuestro pueblo derrotó al fascismo con el poderío creado por nosotros mismos en los años veinte y treinta. Si no hubiera habido industrialización habríamos estado desarmados ante el fascismo” (Gorbachov, 1987, pp. 42-43). También en los años cuarenta aunque Gorbachov lo mezquine. Y en estos tiempos estaba Stalin, el pueblo y las desviaciones que nacían para consolidar un estilo de práctica que no puede negársela.

Entonces hay que llegar más al fondo y el dirigente ruso dirá: “si, finalmente tratamos de hacer una evaluación correcta de los resultados concretos de la colectivización, una simple conclusión es ineludible: la colectivización fue un acto histórico grandioso, el cambio social más importante desde 1917. Es cierto, se produjo penosamente, no sin serios excesos y errores en los métodos y en el ritmo” (pp. 42-43). También allí estaba Stalin y el pueblo ruso y una tendencia dominante para la práctica social que se menciona, que tiene enclaves con algún pensamiento teórico. No está solamente referida al nombre presente o eludido de Stalin, ni “a los excesos y errores en los métodos y en el ritmo”, que así ocultan la concepción teórica que necesita explicación.

Nicos Poulantzas buscará tal esclarecimiento en una serie de elementos determinantes que porten complejidad y hondura al entendimiento de los resultados obtenidos. Dirá en 1970 en *Fascismo y dictadura*, que tales desviaciones del estalinismo estuvo dirigida por una línea general marcada “por el economismo, la ausencia de línea de masa (lo cual da las prácticas burguesas) y su corolario, el abandono del internacionalismo proletario”. Para agregar “especialmente, la ausencia de democracia proletaria en el seno del partido bolchevique, la concepción policíaca de la política por la dirección de ese partido, etc. no son ni simples errores, ni “causas primeras”; aparecían como las consecuencias de esa línea” (Poulantzas, 1983, p. 270).

Aquí se intenta abandonar tal concepción antropológica, individual y de verificación personal de la práctica política que se descubre sin dificultad en la teoría del “culto de la personalidad”, o del “dogmatismo”. Se deja atrás el justificativo de la teoría o de la relación creadora de la actividad del objeto real para poder entender el objeto de pensamiento.

Para abandonar esta concepción personalizada de la historia, o para entrar con claridad en la región de los resultados para aceptar o rechazar a la teoría del pensamiento no hace falta la mención del protagonista o del realizador de la práctica. Ni tampoco silenciarlo con pena o con vergüenza... Pero por allí no pasan los mecanismos de afirmación o destrucción de la teoría política, del conocimiento teórico que estudiamos.

Tampoco sirve para la calificación, los criterios del positivismo, que desde sus pensadores iniciales han creído que solo el éxito puede distinguir el conocimiento del error y utilizar en tal afirmación un criterio idealista para el conocimiento. Aislado, separado de toda interrelación dialéctica. No se extiende la comprensión del éxito de la práctica política, o social a la concordancia entre las representaciones con la naturaleza objetiva de los hechos. Así el éxito no tiene capacidad para juzgar la validez de la teoría en cuanto no observa la condición de la práctica de la teoría de conocimiento. Al no contemplar los mecanismos forjadores e integradores de tal concepción teórica, no puede alcanzar el justificativo aislado de la valoración por el triunfo. Ni por las derrotas, o las desviaciones de errores y métodos empleados por los individuos, aunque estos se llamen José Stalin y llenen de complejidad, dolor e interrogantes la historia política de una buena parte de la humanidad.

Volveremos a decirlo una vez más y desde otro tono: debe rechazarse la asimilación de la teoría política de la historia, o de su conceptualización teórica, con el modelo empirista de una hipótesis aleatoria, de la que para poder afirmar “su verdad” habría que contemplar la verificación por la práctica política que nos interesa.

No es la práctica histórica ulterior la que otorga sus títulos de teoría cierta al conocimiento que se elabore. El criterio de la “*verdad exacta y válida*” de los conocimientos teóricos producidos por la práctica teórica de la política, o de la historia, es otorgado por la práctica teórica misma, por su valor demostrativo, por las quilates de científicidad de las formas que aseguran la producción de esos conocimientos.

Es la práctica teórica entonces la que construye su criterio de verdad. Ellos deben ser irremediabilmente verdaderos conocimientos y no hipótesis aleatorias, o a demostrar. Tales conocimientos deben estar capacitados, no solamente para llegar a los éxitos que desvelan a los positivistas irredentos, sino también para intervenir en los fracasos y desviaciones que de todas formas constituyen “experiencias”, objetos de la realidad dada, valores pertinentes para la reflexión de la teoría sobre sí, para su propio desarrollo y lo que es más eficaz para sus propias correcciones y proyecciones.

La “desviación estaliniana” también es un objeto de la realidad dada; una sangrienta experiencia de la historia del pueblo ruso. La desviación tiene que ver con muchos más hechos reales que las horribles desviaciones legales, o los errores y excesos de la teoría propia que hayan elaborado frente a toda la realidad circundante. Por eso mismo su presencia no sirve como “cosa en sí” para explicar la amabilidad del marxismo, ni tampoco se corrige por el simple milagro de la denuncia de tal “culto de la personalidad” o por el silencio comprometido o dolido, de nombres y sucesos.

Aquí aparece un profundo motivo de reflexión, para la reconstrucción, una vez más del pensamiento teórico; desde su error histórico.

Tal construcción de conocimiento, no aspira a la creación empírica o idealista de una sociedad perfecta. Solo debe ser elemento determinante para la elaboración teórica del pensamiento posible de la teoría política a desarrollar. No para la realización de una sociedad sin errores, sino para que ese desarrollo teórico nos permita hallar los mecanismos

eficaces para la solución de los problemas concretos de nuestra historia como pueblo. De nuestra realización práctica como comunidad justa.

Región de las fuerzas productivas

Ya habíamos expresado la significación que Marx le había otorgado a las “condiciones materiales de la vida” y que comenzaran a expresarse desde 1844 con su *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*. Esta concepción fue afirmándose a través de los tiempos, de sus estudios y de su experiencia político militante, para ratificar sólidamente su dimensión teórica en todos sus escritos posteriores.

Como habíamos dicho las fuerzas productivas, según sea su desarrollo provocan las relaciones de producción que forman la estructura económica de la sociedad (Marx, 1975, p. 9). De esas fuerzas productivas y las relaciones sociales resultantes de sus diferentes combinatorias se construye una estructura densa y compleja que es precisamente la estructura del modo de producción. Desde ella se determina la estructura específica de los objetos económicos, pero ratificando que el complejo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales generadas, no pueden ser identificadas fuera del criterio de la estructura global del modo de producción.

Desde las fuerzas productivas hasta ese modo de producción particular e irrepetible, se va configurando, se va construyendo, el concepto de lo económico que será justamente diferente y específico para cada combinación posible de cada modo de producción.

Así las fuerzas productivas intervienen en la generación de este criterio económico propio de cada fórmula diferenciada del modo de producción indicado, así como también en cada uno de los aspectos que corresponden a tal modo productivo y entre los que pueden incluirse, lo político, cultural, ideológico, lo social como totalidad.

Es bueno reconocer que la generación por y desde las fuerzas productivas, del campo económico, no producen una región homogénea y simple. Los objetos de tal campo serán, pueden serlo, heterogéneos y

variables. Las fuerzas productivas no son en consecuencia responsables de sucesos uniformes y de fácil cotejo comparativo y mensurable. Es preciso previamente lograr el enmarcamiento conceptual de los objetos, que repitámoslo, deben ser referidos para cada modo de producción y según las combinatorias posibles de sus componentes, asignados en sus fuerzas productivas.

Estas fuerzas producen entonces la complejidad de los fenómenos económicos, que exigen para su determinación causal, la comprensión del conocimiento de la estructura total.

Desde estas determinaciones es desde donde Marx ha afirmado aquello que en las formas diferentes de funcionamiento social, la producción y las relaciones sociales que desde ella se incuban y crecen le otorgan rango y significación a todas las otras producciones y a las relaciones generadas por estas. Marx lo expresaba simbólicamente diciendo que “es como una iluminación general en que son bañados todos los colores y que modifica sus tonalidades particulares” (Marx, 1975, p. 220).

Son muchos los autores, aún de las más diversas calificaciones doctrinarias que coinciden con la idea marxista de pensar la historia como una necesidad de asegurarse la producción de las condiciones materiales de la existencia y que gran parte de los aspectos de la vida social se estrechan vincularmente con el trabajo; con la forma de organización que adquieren las relaciones de la producción y con las divisiones estructurales resultantes para la conformación de los grupos sociales que a esa sociedad le corresponden.

Pero de allí a aceptar sin críticas la concepción determinante de las fuerzas productivas, como dice Castoriadis, referir esa determinación contemporánea a la técnica, “atribuir a esta un desarrollo en ‘último análisis’ autónomo y construir una mecánica de los sistemas sociales basada en una oposición eterna y eternamente la misma, entre una técnica o unas fuerzas productivas que poseerían una actividad propia y el resto de las relaciones sociales y de la vida humana, la “superestructura”, do-

tada tan arbitrariamente como lo otro de una pasividad y de una inercia esenciales”, resulta algo difícil de metabolizar para dichos críticos.

El propio Castoriadis ratifica su negativa a esta posición marxista al decir que “las ‘fuerzas’ productivas u otras, no pueden actuar en la historia más que a través de las acciones de los hombres” y no es posible pensar en “un tipo invariable de motivación fundamental de los hombres, en líneas generales la motivación económica”, olvidando que “los tipos de motivación son creaciones sociales, que cada cultura instituye unos valores que le son propios y adiestra a los individuos en función de ellos” (Castoriadis, 2007, p. 23). El autor cambia el motor de la historia, de las fuerzas productivas, Castoriadis y con él los críticos asimilados a una concepción antropológica del desarrollo social, cambia por las acciones de los hombres como el eje del motor. Aquí se detiene la crítica en las denominadas “necesidades biológicas”, o en “el instinto” de conservación como presupuestos abstractos y universales de toda sociedad humana. A ellos pueden sumarse otras “necesidades”, aún las necesidades económicas; pero hacer del predominio de las fuerzas productivas el impulso de la historia no parece racional, porque no habla de la historia en general, dirá Castoriadis, sino que “no habla más que de la historia del capitalismo” y es falso pretender que estas “categorías técnico-económicas siempre fueron determinantes, puesto que no estaban ahí, ni como categorías realizadas en la vida de la sociedad, ni como polos y valores” (p. 24).

Desde otros enfoques también se registran críticas intensivas sobre la capacidad de las fuerzas productivas para generar el destino y sentido de la historia social de los pueblos. Se los mira desde la construcción del poder de la clase trabajadora y está sostenida por la convicción del marxismo, en el sentido que el desarrollo de las fuerzas productivas juegan un papel preponderante en la evolución histórica hacia una sociedad más justa, pero como consecuencia del crecimiento organizado de las fuerzas del trabajo.

El razonamiento en tal sentido parte de la postura de asignarle a las fuerzas productivas un papel ineludible para la formación de un proletariado cada vez más numeroso y explotado. A dicho proletariado le asigna el marxismo la misión histórica de apropiarse y administrar colectivamente esas fuerzas productivas, hacia una socialización altamente durable, transformando con su acción las relaciones de producción capitalista que aparecen como el obstáculo a superar para lograr tal sociedad de justicia.

La contradicción entre la burguesía que conduce las fuerzas productivas del capitalismo y el proletariado, es visualizada como la expresión social y política de la contradicción principal de tipo económico, que combina una ley general de desarrollo de las fuerzas productivas con las leyes específicas del desenvolvimiento progresivo del modo de producción capitalista.

Ese desarrollo de las fuerzas productivas debería mostrar un inquebrantable crecimiento de una clase obrera organizada cada vez más numerosa y también más oprimida, por lo cual debería potenciarse como poder en apelación a la conquista de tales fuerzas productivas.

La historia contemporánea no ha seguido tal trazo y desde tal enfoque no se ratifica la potencialidad de las fuerzas productivas para ese crecimiento del proletariado, poniendo así en duda su capacidad generadora de una sociedad organizada con justicia y de acuerdo a los objetivos de esos trabajadores

Pero volvamos un tanto sobre lo andado para encontrar desde allí nuevas formas de las afirmaciones y críticas sobre el papel de las fuerzas productivas en el desarrollo de la sociedad.

Recurriremos entonces a dos Marx diferentes, una vez más para percibir aunque sea sutilmente las diferencias de maduración conceptual que pueden mensurarse desde *La Ideología Alemana* hasta *El Capital*. Estamos hablando desde el año 1846 hasta el 1867.

En *La Ideología Alemana* dirán Marx y Engels que aquello “que los individuos se representan, lo que piensan, lo que ponen de manifiesto en el trato espiritual con sus semejantes, es resultado directo de su vida material” (Marx y Engels, 1938, p. 31) después de haber manifestado unas pocas páginas antes que “la vida del hombre se agota por entero en su producción: en *lo que* produce cuánto *en como* lo produce. Por eso está estrechamente enlazada con las condiciones materiales de la misma” (p. 21).

Es cierto que se alcanza a percibir un susurro de tenues cadencias antropológicas; pero se deja bien sentado la significación de la vida material, de las fuerzas materiales, sobre el desenvolvimiento de la vida de los seres humanos.

Falta aún llegar a la médula del concepto de “fuerza productiva”. Aquí la tendencia profesoral y descriptiva lleva a pensar que dichas fuerzas son “cosas” materiales y corpóreas. Pero son más que eso; son una relación en un determinado valor, elemento, en el seno íntimo del modo de producción capitalista.

Son una “*relación de producción*”. Se incluyen a la población, a las máquinas y herramientas, a la ciencia y tecnología; a los procesos técnicos-administrativos. A ello se puede agregar el criterio de “nivel de desarrollo”, de avance y progreso... Pero seguiríamos solo en la enunciación mecanicista tan frecuente en algunos de los críticos burgueses de esta porción del pensamiento marxista; aun cuando ellos mismos agreguen a esta enumeración otros elementos como los inventos tecnológicos y los desarrollos científicos de avanzada; como así mismo no solo la fuerza laboral, sino sus hábitos técnicos y operativos; la organización laboral y etc.

Sumémoslas si se prefiere; pero así y todo no habremos llegado al núcleo generador del conocimiento teórico que envuelve a la concepción de “fuerzas productivas”. Porque hemos dejado en el camino, detrás de esta sed enumerativa, la verdad última de las mismas. Aquella que no

suma cantidades, sino que incorpora su salto hacia las cualidades.

Las “fuerzas productivas”, estas del pensamiento marxista, no son “cosas”. Repitiéndolo, digamos que son también una relación de producción. Se trata de la certificación explicatoria de formas de combinación de las relaciones sociales “técnicas de la producción”.

Las “fuerzas productivas” se expresan y existen en el seno íntimo, nuclear, de la estructura social del modo de producción capitalista, en nuestro caso. Ya es bien sabido que ninguna claridad definitoria del “modo de producción” puede ser aceptada y garantizada si no incluye expresamente la caracterización de sus fuerzas productivas, aquellas que le son específicas, pero aún con un agregado que resulta insoslayable: en este análisis marxista esta conceptualización de las fuerzas productivas tiene que ver con las combinaciones de las mismas. Así diremos que el sujeto del desarrollo teórico para las fuerzas productivas, es aquello que se caracteriza por la sucesión de las formas de organización del trabajo y los movimientos, cambios y desplazamientos que experimenta.

En estas condiciones teóricas la aplicación de la técnica y la ciencia a la producción, no es una determinación de las condiciones y potencialidades de tal ciencia o tecnología, sino, estará determinada por la transformación del proceso del trabajo que esencial y materialmente pertenece a la combinación de las fuerzas productivas que se desarrollan y existen en un modo de producción determinado.

Así se entenderá la referencia al segundo Marx, al de *El Capital*, cuando dice que “la producción de plusvalía relativa supone, un régimen de producción específicamente capitalista, que solo puede nacer y desarrollarse con sus métodos, sus medios y sus condiciones, por un proceso natural y espontáneo, a base de la supeditación formal del trabajo al capital. Esta supeditación formal es sustituida por la supeditación real del obrero al capitalista” (Marx, 1973a, p. 426).

Se trata entonces de la transformación del proceso del trabajo que personifica colectivamente el obrero, según el modo de producción

capitalista y a expensas de las modificaciones que tal modo de producción introduce en las combinatorias existentes de esas fuerzas del trabajo, o fuerzas productivas.

Volvamos ahora otra vez a las críticas desarrolladas sobre la primacía en el proceso social de las fuerzas productivas. Reparemos en la significación de la fuerza laboral en el seno de estas críticas.

Así otro enfoque crítico cercano al último ratifica la condición conceptual que le asigna un sentido a la historia y deposita en la ley general del desarrollo de las fuerzas productivas la dinámica que perfila tal sentido. La economía tiene de esta manera un papel sustancial y actúa sobre los fenómenos objetivos independientemente de la acción antropológica que indicáramos más arriba.

Esas fuerzas productivas dependen del crecimiento del proletariado y de su organización para la transformación del rumbo de la sociedad.

Pero la crítica reside en que dichos autores remarcan que las fuerzas productivas no son únicas y homogéneas; pero especialmente que sus conflictos y contradicciones internas no las transforman inexorablemente en el destino que expresan los trabajadores.

Aun cuando este enfoque ratifica la presencia, el peso y el destino de esas fuerzas productivas, señala con énfasis decidido que la escisión entre la lógica del capital y la lógica del movimiento obrero en puja con el mismo, influye en la organización y desarrollo del proceso capitalista, de donde esta escisión interviene claramente sobre la naturaleza y el ritmo de expansión de las fuerzas productivas.

De tal razonamiento surge con evidencia, que las fuerzas productivas no son neutras y poseedoras de un desarrollo inevitable, ni naturalmente predispuerto y mucho menos tendenciosamente programado en una sola determinada línea.

Las fuerzas productivas existen y pesan en este razonamiento, pero la crítica asentada en este sector, señala que ellas no pueden aparecer como componentes de un espacio histórico autónomo y de

regulación propia. No son tampoco un sector de inexorable tendencia y peso social inevitable.

En tal tesitura se ha puesto en tela de juicio el papel destacado por el marxismo, con respecto a la lucha obrera como parte de esas fuerzas productivas, tanto en su aporte para la transformación del capitalismo, con su contribución a la construcción de una sociedad justa y medida en el ámbito de la estrategia socialista que pueda reemplazar a la sociedad burguesa del capitalismo.

Como Marx había previsto, las grandes transformaciones que la gran industria introdujo en el modo de producción capitalista aceleraron el paso de la “supeditación real” del obrero al capitalismo, tal vez preferentemente apresuradas por los cambios en las combinatorias de las fuerzas productivas y en sus resultantes expresadas en las relaciones técnicas de producción.

Sus críticos han reparado especialmente en que, aun previendo Marx dicha “supeditación real”, pensó que tal crecimiento rompería la neutralidad de esa supeditación de equilibrio y sometimiento y describió como inevitable que ese rompimiento daría origen al desencadenamiento del proceso de construcción de una sociedad, en la que la clase trabajadora pudiera apropiarse de los medios de producción y hacer posible el funcionamiento social para un ámbito colectivamente preparado, en la conducción del proceso productivo.

Aquí se eleva una de las críticas más persistentes. Es aquella que dice que la concepción marxista pensó que “la contradicción se situaba entre la socialización creciente de las fuerzas productivas y el carácter privado de los medios de producción” pero sin percibir que, al contrario de su razonamiento político- filosófico, no fueron las fuerzas del trabajo las que lograron apropiarse de los medios productivos, sino que en realidad el desarrollo de las fuerzas productivas “no fue un proceso natural y neutral sino un proceso social profundamente marcado por la racionalidad capitalista”, que no sirvió para organizar,

ni permitir organizarse revolucionariamente a las fuerzas del trabajo, sino que “fue una respuesta al problema específico de cómo controlar mejor el trabajo enajenado” (Mouffe, 1986, p. 160).

Este desligamiento hacia la “supeditación real” llevó al obrero en lugar del campo nuevo de su liberación, hacia una exageración marcada de su explotación, además de ser “oprimido” y “dominado”.

Tal opresión y dominación se plantan en dos niveles de las relaciones posibles: las que corresponden a las relaciones sociales de la producción global (relaciones entre las clases sociales) y aquellas otras precedentemente situadas y que son el resultado de las articulaciones posibles entre los agentes productivos y los medios de la producción del trabajo.

Es cierto que la relación inicial, aquella que se sitúa fundacionalmente en el análisis de la sociedad, está referida precisamente a las “fuerzas productivas”. Desde ellas se encadenará las ligazones imperiosas con las otras relaciones, las relaciones sociales que nacen del movimiento y encadenamiento dialéctico productivo y cuya expresión histórica y corpórea son las clases sociales.

De esta ligazón que se genera desde las fuerzas productivas, es desde donde las críticas han indicado, que el papel de la historia transformadora no consiste en lograr específicamente la socialización de los medios productivos; o mejor decir de lograr únicamente esa socialización de los medios de producción y su puesta en marcha hacia la producción colectiva por intermedio del desarrollo político basado en gestiones comunes autogestionarias o con intensa participación de las partes.

Los críticos dicen que así se ha olvidado el marxismo de alentar y más aún de teorizar, en torno a la transformación primigenia de las “fuerzas productivas”, en las relaciones que palpitan en su propio seno y que permitirían o podrían haber permitido intervenir en las modificaciones sustanciales exigibles para poner fin a la dominación del trabajador sufrida y evidenciada en el propio proceso del trabajo.

La crítica teórica en ese sentido, busca encontrar su justificación en el argumento desarrollado en torno a la idea que puede obtenerse de la observación estricta de la situación de los trabajadores en la Rusia y los países ubicados en su órbita política-económica. Allí pueden comprobarse la socialización de los medios de producción, pero de igual manera, podrá percibirse la condición de “oprimidos” y “dominados” que aún pesa sobre los componentes de las fuerzas productivas del trabajo de estos países.

En similar sentido, otras postulaciones críticas han desarrollado sus puntos de vista sobre las consecuencias que sobre la sociedad tiene el desarrollo de las fuerzas productivas en la era del capitalismo especialmente en estos últimos cincuenta años de la historia.

Esta sociedad del capitalismo burgués, da muestras de evidente percepción en cuanto a sus despreocupaciones para con los medios y procesos que constantemente introduce para acrecentar su propio desarrollo. Su lógica de acumulación económica al amparo del incremento logarítmico que implica la incorporación científica y tecnológica, como creadoras de nuevos productos, genera desde tal fabulosa oferta de mercancías un irracional mercado de demandas inducidas. Se levanta y sostiene así con sus reglas y condiciones propias en el seno de la sociedad capitalista, su forma moderna de “sociedad de consumo”, con irracional crecimiento de las necesidades y desmesuradas fórmulas de despilfarros y de requerimientos superfluos, o injustificados.

Por ese camino la acumulación capitalista cumple sus objetivos, sin reparar en destrucción del medio, agotamiento de los recursos naturales, contaminación creciente y suicida, así como en la injusticia también fabulosa de la distribución social de los productos generados.

El ejemplo de mayor temor con respecto a este desajuste irracional de las fuerzas productivas del capitalismo, puede ofrecerlo el desarrollo desaforado de la energía nuclear, en cualquiera de sus formas de aplicación, pero sin dudas, particularmente en su versión productiva para la guerra y la defensa bélica. Está claro que tampoco se han visto liberados

de esta irracionalidad los países socialistas y ahora inclusive los componentes del Tercer Mundo.

Estas irracionalidades parecen haber quedado por fuera de los antagonismos planteados en el mundo del capitalismo y del socialismo en torno a las fuerzas productivas. Aparecen como alejadas al menos, del motor que significa para la historia la lucha de clases.

Sin embargo la búsqueda racional en torno a la defensa de la sociedad que no se expresa categóricamente en el ordenamiento de las fuerzas productivas que indicara el pensamiento del marxismo, ha visto producir el surgimiento de toda una suerte de nuevos antagonismos, como los movimientos ecológicos, los antinucleares, en tal lucha decidida para las modificaciones de tal sociedad que se niega a comprender el peligro de su irracionalidad.

En estos casos, vuelve a percibirse como imprescindible la necesidad de reconocer las críticas de los autores y movimientos políticos y sociales que discuten la infalibilidad del pensamiento marxista con respecto al papel de las fuerzas productivas y la inexorabilidad del “antagonismo de clase” para lograr la modificación de las irracionalidades indicadas.

Todos los movimientos sociales que se han ido conformando en el mundo para enjuiciar y luchar contra estas deformaciones de las fuerzas productivas y de esta sociedad de consumo, aparecen bastante alejados de su integración con la lucha de clases, especialmente en la sociedad del capitalismo industrial.

Vuelve entonces a reconocerse que el capitalismo y su sociedad resultante no se caracteriza en exclusividad por los conflictos de ciertas estructuras injustas en las relaciones sociales de producción: sino también por la irracionalidad en el desarrollo de sus fuerzas productivas, haciéndose así evidente que la lucha reparadora o transformadora debe plantearse en ambos campos y con el agregado que la realidad cotidiana está mostrando la insuficiencia de la postura de clases para encarrilar el antagonismo.

Región de las Clases Sociales

Arribamos ahora a las críticas construidas en tono a la concepción marxista de las clases sociales y su sintética y comprensiva interpretación global de la historia, alrededor del papel esencial de la lucha de clases para la determinación del sentido y conformación de tal historia de los pueblos.

En la idea de clase social, como en su propia operatividad, existe una conceptualización que muestra los resultados del conjunto de las estructuras sociales; los efectos de un modo de producción determinado, o también y en definitiva, de una formación social sobre los agentes u operadores que representan sus fundamentos. El concepto señalado implica entonces, los resultados que produce la estructura social global, en el seno de las relaciones sociales. Allí se van a imprimir tales efectos en la formulación resultante.

Si la clase social es un concepto, es bueno entender que no designa una realidad concreta instalada en las estructuras, sino que manifiesta el efecto del conjunto de las estructuras dadas por un modo de producción especificado; conjunto que determina las relaciones sociales como relaciones de clase.

Aclaremos aún más su significación teórica, para comprender su valoración práctica-concreta. La clase social no es entonces una estructura parcial, o un componente concreto específico de la estructura social. No es así un elemento definido y materialmente enmarcado de esa estructura social, como lo son las relaciones de producción; del Estado; del sentido cultural, o ideológico que representan estructuras parciales o regionales de la totalidad de esa estructura social reconocida.

Esto no quiere decir que *las clases sociales* no puedan armar o contribuir a construir una verídica estructura social, desde su formulación específica; ni que la clase es la realidad empírica que se muestra en el grupo humano, en tanto que las estructuras son solo su conceptuali-

zación teórica. En el eje céntrico de su interpretación, las distancias se establecen porque entre la concepción de clase, que expresa nítida y esencialmente relaciones sociales, y la idea de estructura, se amplían tales distancias; precisamente porque no existe, ni puede lograrse una identidad ni con el discurso, ni con el armazón teórico que las defina.

Las clases sociales son el efecto, el resultado de la estructura social, por eso es que se puede expresar con nitidez que todo proceso social incluye a la lucha de clases y si bien es cierto que las clases sociales no se las considera una estructura social, aparecen como el resultado involucrado en el movimiento de esas relaciones sociales, en un modo de producción determinado.

Entonces podrá entenderse que didácticamente pueda decirse, que las clases sociales se presentan como efecto de las combinaciones posibles de las estructuras del modo de producción y de la formación social obtenida de las mismas.

De esas combinaciones de las parcialidades componentes de los modos de producción en análisis, para una formación social determinada, surgen las diferentes intensidades hegemónicas para las clases sociales y sus fraccionamientos. Desde ellas y como los resultados de esa ecuación social, se definen los conceptos de clases sociales y aún de sus divisiones, fracciones, disoluciones, etc. El concepto de clase comprende la producción de las relaciones sociales como el producto de la combinatoria de las estructuras componentes de la misma. Esta idea es clave en el entendimiento de las clases sociales.

Desde esta conceptualización, el marxismo ha indicado dos proposiciones de marcada intensidad conceptual y operativa.

La primera, se expresa diciendo que las clases sociales son concebibles como prácticas de clase.

Ya sabíamos que las clases sociales no abrazan a las instancias estructurales, sino a sus resultados involucrados en las relaciones sociales. Allí se evidencian y de ellas proceden como concepto y como realización

práctica. De allí tal afirmación: las relaciones sociales muestran sus alforjas repletas de prácticas de clase; son ellas mismas las generadoras de esas prácticas, hasta tal punto que solo son creíbles los conceptos de clase social si se los involucra en la realidad de prácticas de clase.

La segunda propuesta indica uno de los conceptos esenciales de la filosofía del conflicto social, aquel que enseña que las clases sociales solo se expresan en su oposición.

Si como dice la primera proposición, las clases sociales se conciben como práctica de clase y ahora esa práctica se muestra en *la oposición*, en el seno del conflicto; es allí en donde se deben reconocer o estudiar tales prácticas de clase, en las contradicciones, evidenciándose solo y también inexorablemente en “*la lucha de clases*”.

Esta lucha de clases, es el resultado que surge de las relaciones sociales que las definen y expresan en el seno del conflicto, mostrándolas en todos los niveles de análisis y de expresión. Se dan en la objetivación de las relaciones esenciales de *dominación y de subordinación* de las clases, que expresan con ello las constantes e ineludibles condiciones de existencia de las contradicciones que marcan las relaciones sociales.

Debemos recordar que Marx había dicho junto con Engels en el *Manifiesto Comunista* que “la historia de toda sociedad hasta nuestros días no ha sido más que la historia de las luchas de clases” y pocos años después, en 1852 le recordaba a J. Weydemeyer, aquel oficial prusiano que algún tiempo antes se había convertido al socialismo marxista, que él no ostentaba el título de descubridor de la existencia de las clases en la sociedad moderna, ni tampoco de la lucha entre ellas.

Decía Marx en esa carta que ese privilegio histórico le correspondía a los historiadores burgueses, reservándose para sí, la demostración: “1) que la existencia de las clases está vinculada únicamente a fases particulares, históricas, del desarrollo de la producción; 2) que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado y 3) que esta misma dictadura solo constituye la transición de la abolición de

todas las clases y a una sociedad sin clases” (Marx y Engels, 1973, p. 55).

Esta es una de las afirmaciones, en el señalamiento secuencial de sus objetivos, metas y resultados históricos, que otros historiadores, burgueses, no precisamente a los que se refiere Marx en ese párrafo, pero si otros, hoy contemporáneos y emparentados legítimamente con aquellos, utilizan para calificar esta ubicación filosófica teleológica, dentro de las escatologías; volveremos sobre ello al analizar precisamente la región de las escatologías.

Será bueno recordar que los conceptos de lucha de clases y su fundamental papel en el desarrollo de la historia político-social de los pueblos, es anterior a la elaboración por parte de Marx del concepto de plusvalía que aparecerá públicamente con la publicación del primer tomo de *El Capital* en 1867; pero que en realidad ya estaba concebido con anterioridad y que corresponden al cuaderno tercero de los papeles que bajo el título de *Grundrisse* contiene las investigaciones que Marx realizara en Londres y que pueden fecharse entre los años 1857-1858.

Como ya hemos visto el concepto de plusvalía concreta la separación conflictiva de proletariado y burguesía que, en la síntesis de una didáctica esclarecedora son elocuentes fórmulas del antagonismo que escinde constantemente a la sociedad capitalista.

En la base de este antagonismo, la relación de producción característica del modo de producción del capitalismo muestra un elemento dominante y definitorio en la extracción de la plusvalía.

La historia de esa relación de producción, de ella la historia de la explotación y desarrollo del capitalismo basado en el plustrabajo, en el gran sentido histórico del capital, que como dice Marx precisamente en los *Grundrisse*, consiste con la plusvalía en crear el trabajo excedente, expresan palmaria y permanentemente la estructura de las clases. La lucha de clases, la inevitable expresión del conflicto social, con sus efectos históricos y sus vectores tendenciales es la que determinan la presencia de las clases. Desde la lucha surge la expresión

grupales del conflicto y entonces el análisis histórico de las clases sociales se expresa con intensidad definitiva en esa lucha de clases y sus efectos y resultados.

Esto sirve para evidenciar con claridad la inutilidad e ineficiencia conceptual de la discusión de aquellos sociólogos y autores burgueses que requieren una definición previa de las clases sociales antes de comprender el sentido fundacional de la lucha, o del conflicto de clases. No sirve el criterio de estos autores que intentan demostrar que la existencia de las clases, que esa división social, o estratificación societaria es eterna, desde siempre, sin entender o aceptar el conflicto entre ellas, la lucha que es la esencia de su existencia.

Tampoco sirve ese otro razonamiento que hasta puede aceptar la posibilidad del antagonismo de clases pero señalando que tal conflicto solo tiene que ver con ligazones o determinaciones circunstanciales

A veces radicando tal antagonismo en circunstancias históricas coyunturales; otras en razones ideológicas de etapas o tiempos determinados. En general y cuando más, estos razonamientos señalan a los conflictos de clases, tal la visión burguesa, como causados por circunstancias transitorias que hacen posible plantear el desarrollo voluntario de comportamientos inducidos para lograr la desaparición de tales antagonismos. En nuestros tiempos esos desarrollos alternativos, basados en una errónea definición diagnóstica del conflicto social, suelen definir sus soluciones en torno a políticas conciliatorias, de concertación y consensualidades que solo disfrazan la realidad histórica de esta lucha genética social. Eso mismo se percibe en el campo de las relaciones sociales de la denominada región sanitaria. Las soluciones coyunturales planteadas para resolver los problemas de salud que provoca la constatación de la miseria, enfermedades transmisibles, hambre, desnutrición, mortalidad infantil intolerable, etc. en los países dependientes, son prueba elocuente de tales políticas conciliadoras que siguen terminando en resultados tan ineficaces como desalentadores.

No puede haber lugar a equívocos dentro del razonamiento de la lucha de clases. Se trata del conflicto cotidiano que sucede en la producción por el capital, aquella que transforma al proceso del trabajo en un episodio complejo y permanente de producción de riqueza social, en cuyo seno, o por cuyas razones crece la plusvalía, que conforme lo piensa el marxismo, en tal plusvalía reside la base material de la existencia y acrecentamiento del capitalismo

Decía en 1974 Balibar, que esa es precisamente “la lucha de clases diaria llevada a cabo en la producción por los trabajadores la que asegura, contra la tendencia del capital a la ganancia máxima, las condiciones de trabajo y las condiciones materiales (especialmente el nivel de salarios) necesarias para la reproducción de la fuerza de trabajo, para la existencia de la clase obrera” (Balibar, 1984, p. 50).

Esta es la lucha de clases que está indicada en la teoría marxista. Como corresponde a su concepto de lucha, expresa las fuerzas antagónicas de quienes asumen la defensa creciente de los márgenes de la plusvalía, pero también el punto de arranque ineludible de la lucha de clases del movimiento obrero

Desde esa lucha económica surge la perspectiva del desarrollo organizativo de los trabajadores, y luego, se impulsará la lucha política que representa el camino posible de la transformación estructural exigida para alcanzar la abolición del propio sistema salarial y capitalista. La lucha política se dirige así a la conquista *del poder*, es decir a lograr que la clase social de los trabajadores pueda realizar sus intereses objetivos específicos, desarrollando sus requerimientos y expectativas de clase.

Aquí podría quedar indicada, en este trabajo, la posición del marxismo con respecto a las clases sociales y la lucha de clases. Desde este nivel ya se podría emprender el análisis crítico de esta región de las clases sociales que sobre todo en los últimos años se han ido expresando.

Sin embargo conviene discutir por unos pocos renglones más las ideas que Carlos Marx sostenía antes de su concepción de la plusvalía con respecto a las clases y sus diferencias indicadas detrás de la división de la “*clase en sí*” y la “*clase para sí*”.

Participamos de la calificación de hegelismo que hace Nicos Poulantzas sobre la utilización por parte de Marx de esta división de la clase en sí y para sí (Poulantzas, 1982, p. 94).

Al respecto resulta necesario recurrir a la *Miseria de la Filosofía*, que fuera escrita por Carlos Marx en la primera mitad de 1847, en cuyas páginas se lee:

Las condiciones económicas transformaron primero a la masa de la población del país en trabajadores. La dominación del capital ha creado a esta masa una situación común, intereses comunes. Así, pues, esta masa es ya una clase con respecto al capital, pero aún no es una clase para sí. En la lucha, esta masa se une, se constituye como clase para sí. Los intereses que defiende se convierten en intereses de clase. Pero la lucha de clase contra clase es una lucha política (Marx, 1973e, p. 116).

Aquí queda claro, en esta obra “*preplusvalía*”, que no puede aceptarse la existencia de una clase para sí, para sí misma, una “*clase en cuanto tal*” más que en la palpación del nivel político, colocando, en sentido inverso, una precariedad conceptual con respecto a la existencia de la clase social actuando o definiéndose en el marco de la lucha económica. En otros conceptos, la lucha económica de la clase trabajadora, que define la “*clase en sí*” del marxismo, no podrá aspirar con nitidez a la calificación de un instante singular y significativo de la lucha de clases.

Más allá de esta observación tanto en el texto de Marx que hemos señalado, como otros posteriores, debe remarcarse la importancia

que le ha asignado a la lucha política de las clases sociales; es decir a la construcción del concepto de “*clase para sí*”.

En ese sentido conviene mencionar el artículo 7° de los *Estatutos de la Primera Internacional* que redactara Marx y que se publicara en 1866. Allí se expresa: “En su lucha contra el poder colectivo de las clases propietarias, el proletariado no puede actuar como clase más que constituyéndose en partido político distinto [...] La coalición de las fuerzas obreras, obtenida ya por la lucha económica, también debe servir de palanca en manos de esa clase en su lucha contra el poder político”.

O mejor aún, la carta de Marx a Friedrich Bolte, integrante del Comité Federal de la Internacional de noviembre de 1871, que ofrece más de un flanco de interpretación y análisis. Allí dirá Marx:

“El movimiento político de la clase obrera tiene como objetivo, desde luego, la conquista del poder político por la clase obrera y para esto es naturalmente necesario que previamente se haya desarrollado hasta cierto punto una organización de la clase obrera surgida a su vez de las luchas económicas de las mismas”.

No debe olvidarse que este es ya un texto post-plusvalía y en él juegan las valoraciones hegelianas de las categorías idealistas de clase en sí y de la clase para sí y sobre todo en este párrafo que sigue en la carta a Bolte:

“Pero por otra parte, todo movimiento en que la clase obrera se presente como clase en contra de las clase dominantes e intente vencerlos por medio de la presión exterior, es un movimiento político. Por ejemplo, la tentativa en una fábrica particular, o aún en una industria particular, de obligar a los capitalistas a que acorten la jornada de trabajo mediante huelgas, etc. es un movimiento puramente *económico*. En cambio, el movimiento que tiene como objetivo hacer aprobar una ley que establezca la jornada de ocho horas, etc. es un movimiento *político*”. Han pasado un poco más de catorce años, ya está elaborado el concepto de plusvalía, pero Carlos Marx insiste en noviembre de 1871 en esta división hegeliana de la clase en sí y la clase para sí; para concluir

en este párrafo de tal carta al dirigente de Nueva York del Consejo de la Internacional pensando que “de esta manera, a partir de los distintos movimientos económicos de los obreros surge en todas partes un movimiento político, es decir, un movimiento de clase, que tiene por objeto imponer sus intereses en forma general, en una forma que posee una fuerza de compulsión para toda la sociedad” (Marx y Engels, 1973, pp. 262-263).

Sigue expresándose en estos conceptos a la lucha política de clases como un nivel de significación de las relaciones sociales que incluyen, ahora sí, la lucha económica, política, cultural, ideológica, etc.

Pero veamos bien cuidadosamente. La clase social como sujeto de la historia recién existiría con perfil cierto y capacidad transformadora en el seno del marco político, que sería el nivel donde adquiriría el concepto de clase revolucionaria.

Desde esta idealización de la lucha de clases se infiltraron las tendencias conceptuales, o idealistas de la lucha social y contaron rápidamente con adeptos, que aún desde las filas del marxismo reemprendieron la hegelización de la concepción de las clases sociales.

Esta posición es la que le permite expresar a Karl Korsch en 1938 “que desde el principio hasta el final, Marx definió su concepto de clase en términos últimamente políticos y en los hechos, si no en las palabras, subordinó las múltiples actividades realizadas por las masas en su cotidiana lucha de clases a la actividades realizadas en su interés por sus líderes políticos”, obsérvese además que en este caso, además de disminuir hasta la ignorancia la determinación económico-social del papel motorizador de las clases sociales, Korsch, como los integrantes de la Tercera internacional en buena medida, también mezquinan el significado de la clase trabajadora en su globalidad para otorgarle cadencias definitorias, aunque sea imperceptiblemente, a los “líderes políticos” por encima de las masas. Se filtra también en este caso una tendencia liberal elitista del mecanismo transformador de la historia.

Pero queda otro detalle trascendente en este traspaso del peso de la clase en sí, a la clase para sí. Es desde la construcción del concepto y realidad de la clase para sí, que se concibe la alternativa exigible para obtener la perspectiva de movilización de la realidad social, de la estructura económica, de las relaciones sociales consecuentes a las relaciones productivas.

La creación de lo político, aparece en este modelo conceptual de la clase para sí, como el mecanismo ordenador del modo determinante en excelencia, para la movilización de la estructura social. Esa creación del nivel político, aparece entonces como el *nivel que sobredetermina* el dominio de las luchas de clases, que determina en excelencia, con predominancia las relaciones sociales. Ha concentrado sus afirmaciones y sus contradicciones para expresar así las relaciones de los otros niveles de la lucha de clases, entre los que se cuentan el económico, el cultural, el ideológico, etc.

Este papel del nivel político como sobredeterminante para con el dominio de las luchas de clases y desde allí el menoscabo significativo de los niveles económicos para señalar su influencia predominante sobre las relaciones sociales, lesiona y disminuye la culminación teórica del pensamiento marxista desarrollado particularmente en *El Capital*.

Este razonamiento, es cierto, no es ajeno al desarrollo y elaboración del concepto de clases política y de evolución política de la sociedad enclavada en un modo de producción determinada, que utilizara Marx. Pero se encadena con la iniciación por parte de Marx de la construcción, trabajosa y compleja construcción, de su concepción filosófica y práctica para la actividad requerida para la transformación social que facilita su obra y sus propuestas. Esa postulación de la clase para sí, de resonancias hegelianas, hace de tal sobredeterminación una "*idea en sí*", que aunque se conecte con la práctica de clase, tiene toda la característica de una formulación teórica voluntarista y hasta funcionalista. En este bache se han detenido muchos autores, perdiéndose

en esa trama de la idea en sí. Y hasta la propia Academia de Ciencias de la U.R.S.S. se ha enredado en esta madeja hegeliana del marxismo preplusvalía, siguiendo esa maduración ficticia que parece llevar a la teoría, desde la clase en sí hasta la clase para sí.

Dice la Academia que “en el transcurso de la lucha de clases se opera la educación política o ideológica de las clases sociales” para agregar, mucho más allá de la verídica condición de portadores de las funciones que deben ostentar los agentes de la producción, que las clases sociales “recorren un complejo camino de desarrollo, transformándose de objeto del proceso histórico en sujeto que actúa conscientemente. De clases ‘en sí’, se convierten en clases ‘para sí’”. Esa conversión, dirá la Academia, será la consecuencia del “surgimiento de las correspondientes organizaciones políticas, especialmente de los partidos políticos”.

Ellos serán ahora los constructores de la historia y de las transformaciones; por eso, en el centro mismo de su enredo, en el centro de la trama la Academia de Ciencias Rusa dirá que “la lucha de los partidos políticos es la manifestación más acabada de la lucha de clases” y que finalmente, “los partidos políticos expresan los intereses de las clases y dirigen su lucha” (Academia de Ciencias de la U.R.S.S., 1976, p. 111).

Se pierde así en el pensamiento preplusvalía, o mejor y más precisamente decir, en el pensamiento pre *El Capital*, toda la significación de la determinación de excelencia y preponderancia de la causación económica, o las subdeterminaciones, o de menor excelencia de las causalidades políticas, culturales, ideológicas que son su consecuencia y que aparecen como de irrestricta presencia en las relaciones sociales. Los partidos políticos, de última, son parte de esas relaciones sociales y consecuencias del antagonismo que señala el hecho fundamental de las fuerzas productivas y digámoslo otra vez con Marx, ese antagonismo “sirve de base a toda la estructura de la comunidad económica, derivada a su vez de las relaciones de producción y con ello, al mismo

tiempo, su forma política específica”. Estamos en la página 733 del último tomo de *El Capital* y a menos de cien páginas de la interrupción final del manuscrito.

Debemos recordar nuestra posición expresada después de transcribir aquella cita de C. Marx del tercer tomo de *El Capital*, en la que se ratificaba la relación antagónica “de señorío y servidumbre” a través del despojo del productor directo, al trabajador, quedándose con el trabajo sobrante. En esa cita (Marx, 1973b, p. 733) se marca el cambio conceptual más hondo de Marx con el trazado esencial del Estado hegeliano, mejor decir, con la ideación de Hegel.

Pero digamos, como pensaba Bachelard, que es aún más profunda la ruptura epistemológica del marxismo en el interior de *El Capital*. Se exige para su comprensión que se evidencie con nitidez la relación combinatoria que se genera entre los agentes y los medios de producción, para entenderla como específica y distinta para cada modo de producción.

Esas aproximaciones combinatorias que se han desenvuelto, sobre todo en el seno del tercer tomo de *El Capital*, después de la posesión teórica cabal del concepto de plusvalía, permiten dejar en el camino la convicción previa que consideraba que las relaciones entre los hombres-agentes de la producción, como entre las relaciones de los capitalistas-trabajadores en relación de dependencia, no son relaciones de clase. Para ello es preciso comprender que tanto en la relación de clases de nivel económico, como político, la estructura de las relaciones de producción señala determinadamente lugares y tareas, aspectos y funciones que son ocupados en ambas relaciones de clases y sin diferencias, al tiempo que asumidas, por los agentes de la producción. Pero tales agentes siempre desempeñan su función de ocupantes de tales lugares, como portadores, contenedores y “llevadores” de esas funciones.

Los verdaderos sujetos del proceso social, en las relaciones productivas y sociales no son estos ocupantes que aparecen antropológicamente como nervio esencial para las clases sociales.

Después de *El Capital* y sobre todo luego de la construcción del concepto de plusvalía y del antagonismo permanente que de su existencia básica surge, los verdaderos sujetos y protagonistas del proceso social son las relaciones de producción y las relaciones sociales que genera tales antagonismos.

Así queda lejana la necesidad de contar con las diferencias que se señalaban detrás de la clase en sí y de la clase para sí, fundamentalmente porque al señalar a la determinación en excelencia de las causas económicas sobre los demás, volvemos a expresar el sentido fundacional de las mismas y su fortaleza para condicionar las demás causalidades que se suman y que se encolumnan detrás de los niveles políticos, culturales, ideológicos, etc.

Es cierto que la constitución de las clases sociales no puede relacionarse en exclusividad con las fuerzas económicas y siempre se evidencian vinculaciones con el conjunto de los niveles componedores de un modo de producción determinado. Pero también se percibe desde la historia de siempre y la realidad contemporánea, el papel determinante, de excelencia que en la formación y ejercicio de las clases sociales, tienen las relaciones de producción. En ellas también, en las clases sociales, se expresa la constante determinación, en último análisis, de lo económico sobre sus estructuras e imprimiendo su signo sobre las relaciones sociales. A través de ellas y por ellas, se ejerce tal determinación en último análisis.

Es que será oportuno repetirlo, desde tal determinación no hay distinción hegeliana posible entre la clase en sí y la clase para sí. Las relaciones sociales con su determinación auestas definen las prácticas de clase; le dan su sello y determinación, con el agregado insalvable que las clases sociales así determinadas, sólo se conciben como prácticas de clase que existen en el conflicto que nunca cesa y que conforma el campo de la lucha de clases.

Entonces ensayemos ahora una síntesis con respecto a la elaboración política que fue construyendo el marxismo en su enfoque desde las clases sociales.

Ratifiquemos el papel asignado a la clase trabajadora en toda esta construcción y sirva para ello las propias expresiones de Marx, cuando en 1864 al dejar inauguradas las labores de la Asociación Internacional de los Trabajadores decía que “la emancipación de los trabajadores será obra de los propios trabajadores”.

Manifestaba de esta manera Carlos Marx, ya en su período “postplusvalía” que no habrá trabajo esperable de la militancia vanguardista, o tal vez mejor pensar, que no podrá obtenerse eficacia manifiesta, ni del Partido como organización, ni de su vanguardia esclarecida, para lograr ejercer influencia operable sobre la conciencia de los trabajadores.

Resuenan en este sentido las ideas de “concientización”, o de creación de la “conciencia de clase” que durante muchos años impregnaron las prédicas de muchos Partidos Comunistas oficiales del mundo, y especialmente de los grupos vanguardistas que fueron creándose, precisamente con esta predisposición hegeliana operativa.

El marxismo posterior a la concepción de la plusvalía, había desvalorizado, al menos teóricamente a esta tarea de esclarecimiento clasista porque había comprendido que no es ni histórica ni científicamente operable contraponer una ideología a otra ideología. No era el partido, ni las vanguardias esclarecidas ideológicamente, los ejes centrales por los que pasaba este trabajo de concientización. Se negaba así que tal creación de una nueva conciencia revolucionaria de la clase trabajadora fuese una tarea política del Partido o de las vanguardias.

Se trató en realidad desde el marxismo, de comprender el requerimiento de colaboración, desde las organizaciones políticas, desde la clase misma, o desde los grupos sociales, para obtener la organización militante de la clase trabajadora, a partir de los intereses específicos de

clase y que ella permitiera su eficaz participación en la lucha de clases, destinada a lograr la eliminación del poder que las relaciones sociales existentes, le otorgaran a la clase dominante.

Para el marxismo entonces, este papel otorgado al Partido, o al ejercicio práctico de la política, para la creación de la *conciencia de clase*, que dicho en tiempos contemporáneos puede sintetizarse en la idea de “*concientización*”, debe ligársela a un entendimiento conceptual hegeliano, ejercitado desde el siglo pasado y que ahora vuelve a expresarse con nitidez en el denominado movimiento filosófico-político neohegeliano.

Cualquiera de los grandes textos de G.W.F. Hegel podría servir para mostrar el sustento teórico de ese hegelismo militante. Tomemos algunas ideas bien claras para ello, de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia Universal*.

Así dice Hegel que “la historia universal se desenvuelve en el terreno del espíritu” y que “el espíritu no es una cosa abstracta, no es una abstracción de la naturaleza humana, sino algo enteramente individual, activo, absolutamente vivo: es una conciencia, pero también su objeto [...] El espíritu es, pues, pensante; y es el pensamiento de algo que es, y el pensamiento de qué es y de cómo es. El espíritu sabe, pero saber es tener conciencia de un objeto racional”.

Y para localizar tal conciencia u objeto racional, Hegel depositará su eficacia política en el Estado, diciendo que es allí donde “tiene el hombre existencia racional”; agregando que “todo el valor que el hombre tiene, toda su realidad espiritual, la tiene mediante el Estado. La realidad espiritual del hombre consiste en que sea para él objetiva su esencia, esto es, lo racional, tenga para él la razón una existencia objetiva e inmediata. Solo así es el hombre una conciencia. Solo así participa en las costumbres, en la vida jurídica y moral del Estado [...]”.

Entonces podrá comprenderse que el pensamiento hegeliano señale, que para percibir el uso de la historia debe ratificarse la idea, de que “es conforme al concepto del espíritu el que la evolución de la historia

acontezca en el tiempo [y que] el progreso es, la formación de la conciencia” (Hegel, 1982, p. 59, 62, 101, 129 y 131).

Desde allí parten los jóvenes hegelianos de la mitad del siglo pasado y los componentes del neohegelianismo contemporáneo para impulsar desde una comprensión lateralizada del marxismo, o desde fuera de su universo, la creencia de que cambiando una ideología por otra se podría cambiar a la sociedad. Este fundamento lleva a la idea de operativizar los movimientos políticos y las avanzadas vanguardistas, para crear las *conciencias* desde las ideas, otorgándoles así con visión hegeliana un efecto liberador en sí mismas a las ideas y olvidando o desconociendo las herramientas decisivas de la lucha de las masas populares, que se inscriben en su propia práctica social.

El Partido no puede aparecer, ni históricamente puede reconocer como válido su papel para un trabajo de “concientización” destinado a reemplazar una ideología por la otra. Esto es, no puede pensarse con cadencias hegelianas después de la construcción del concepto concreto y material de la plusvalía y de los antagonismos concretos que deja en evidencia tal situación.

No son las ideologías, las que tienen la potencialidad transformadora y liberadora, dirá el marxismo del Marx de *El Capital*. Ellas no tienen efectos revolucionarios en sí mismas, sino que tal efecto hay que lograrlo por la organización y práctica cotidiana de las masas populares, con destino y fin del cambio justamente a partir de su propia lucha de clases.

Precisamente sería conveniente recordar otra vez aquellos conceptos que indicara Marx en enero de 1859 en su Prefacio de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Decía entonces: “El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, es su ser social el que determina su conciencia” (Marx, 1975, p. 9).

De allí que se infiera precisamente que los aspectos subjetivos de la existencia social, la creación y representación de los símbolos y con ellas las ideas, o dicho en términos hegelianos, el terreno del espíritu, o la formación de la conciencia, tienen en el desarrollo de la historia y vida de los pueblos, una significación que lejos de ser autónomos, están comprometidos, articulados con los aspectos objetivos y concretos de tal desarrollo social. Esto mismo es transmisible a toda la lucha de los pueblos dependientes para resolver sus problemas de salud. Todas las prédicas y prácticas basadas en la presencia de los líderes, se llamen agentes sanitarios, educadores para la salud, enfermeras, médicos y otros profesionales, para resolver las dolorosas privaciones de nuestros pueblos, son pálidas respuestas. Apenas son capaces de obtener pobres resultados coyunturales; necesarios y hasta imprescindibles, pero sin la participación del pueblo, solo mitigan síntomas. Las causas básicas de sus dolores, sostenidas en sus miserias, sin el pueblo activo, seguirán presentes. Siguen presentes.

Vayamos ahora a una de las críticas que es capaz de resumir, como síntesis histórica, el pensamiento anticlasista, o diciéndolo más claramente, vayamos a las concepciones idealistas que han decidido dejar de lado sin dubitaciones, la idea y propuesta de la lucha de clases.

Para Marx como lo hemos ido viendo en las páginas anteriores el pensamiento político ha tenido relación con el criterio de ubicación de una teoría de la calidad de la Sociedad y de la Historia que la va definiendo. Esa historia ha concebido al pensamiento como un instrumento eficaz para entender al ser como una determinación ineludible de las causas concretas y materiales que hacen a su creación y modulación.

Para los autores críticos que en esta oportunidad nos interesan, vienen a expresar que todo el fundamento de la creación de la sociedad excede a toda construcción exclusiva y “excesivamente racional”. Popper, de quien hablaremos de inmediato, lo reduce didácticamente en aquel título de 1944/45 denominado *La Miseria del historicismo*, en que conjunta-

mente con la evolución de la historia y con la inclusión lógica de la lucha de clases, expresará demostrar que debe abonarse de una buena vez la suposición de la predicción histórica como el fin principal de las ciencias sociales y como resultado inexorable del conflicto que los grupos o clases desarrollan en el seno de los acontecimientos de la sociedad.

Pero en este momento nos interesa especialmente el pensamiento de C. Castoriadis por su capacidad contemporánea de resumen de esa actitud intelectual crítica frente al racionalismo y al historicismo, que se ha implantado detrás de la interpretación marxista de la historia y en ella de la lucha de clases.

Castoriadis está convencido, claro, específica y fundamentalmente a partir de 1948, después de su rompimiento con el marxismo enfocado por él desde el ala del trotskismo, que la asociación de los obreros se realiza espontáneamente, para poder resistir, defenderse y luchar desde sus situaciones dentro de la producción. Allí es donde nacen sus comunidades de intereses, de actitudes que oponen tales objetivos de los obreros con los de la dirección.

Esos serán los grupos elementales de unidad obrera, que aparecen como “*bandas*” que por sentimiento de pertenencia unen al individuo trabajador, con su grupo, hasta aquí, tampoco después. Castoriadis mencionará con precisión y claridad científica a la clase social y las luchas señaladas por el marxismo. La unidad indicada por Castoriadis, será la consecuencia de los problemas de relaciones interpersonales y desde allí nos mostrará, casi sin esfuerzo que “la posición de cada grupo elemental es esencialmente idéntica a la de los otros; cada uno de ellos está fatalmente abocado a cooperar con el resto de la empresa; finalmente, tienden todos a fusionarse en una *clase*, la clase de los ejecutantes, definida por una comunidad de situación, de función, de intereses de actitud, de mentalidad” (Castoriadis, 1979, p. 38).

La construcción de este concepto de clase está inmerso en el seno mismo de la empresa, en cada uno de sus sectores o funciones con vali-

mientos simplificados y mínimos que los circunscribe al círculo íntimo de sus intereses de grupo, a la actitud y mentalidad exigible solo para existir en el seno de tal microclima de esa unidad empresaria.

Es en este momento, luego de haber circunscripto el marco de sus grupos elementales *de clase* en el seno de la empresa, que se delinearé la crítica hacia el marxismo. Dirá entonces Castoriadis el cofundador en Francia de la revista *Socialismo o Barbarie* (1949-1965) que “el marxismo ha caído en la abstracción casi simétrica que cayó la empresa capitalista, en la medida en que se ha limitado a introducir de inmediato el concepto de clase y a oponer directamente proletariado y capitalismo, olvidándose de las articulaciones esenciales de la empresa y de los grupos humanos de ella”, para agregar más adelante y como ratificación de este pensamiento que “así la organización capitalista del trabajo tiende a asentarse sobre la definición de normas de trabajo. Los obreros luchan contra las normas. Es imposible no ver en esta lucha más que una ‘defensa contra la explotación’. Hay en ella, de hecho, infinitamente más: el obrero, precisamente para defenderse de la explotación, está obligado a reivindicar el derecho a determinar por sí mismo, su ritmo de trabajo, a negarse a ser tratado como una cosa [...]” (p. 39 y 58).

Para Castoriadis el ámbito de excelencia en la construcción del movimiento obrero, está delimitado por el marco sostenido y primordial de la empresa y toda la conjunción tendiente a elaborar los instrumentos posibles para la modificación del rumbo de la historia sólo reconoce el valor y la potencia del individuo. Ello es así, tanto para determinar el ritmo de trabajo, como para negarse a ser tratado como una cosa. “Los hombres hacen su propia historia” afirmará Castoriadis después, definiendo que “las condiciones objetivas permiten simplemente un resultado que es producto de la acción y la actitud de los hombres” (p. 120)

Desde esta concepción individual resulta coherente anular toda posibilidad teórica de elaborar la idea de lucha de clases y por eso se entiende que Castoriadis deposite en aquello que él llama “una adquisición de

una conciencia profunda de la totalidad de los problemas de la sociedad” el resorte fundamental de la perspectiva de evolución social.

Pero será aún más directo y punzante, diciendo que “hablar hoy del proletariado como clase es limitarse a hacer pura sociología descriptiva, pues lo que convierte hoy a los trabajadores en miembros de un mismo grupo es simplemente el conjunto de rasgos positivos comunes que les impone el capitalismo y no la tentativa de afirmarse por su propia actividad, aunque sea fragmentaria o por su organización, aunque sea minorista, como una clase que se unifica y se opone al resto de la sociedad” (p. 242-243).

Así “la clase” la dicta el capitalismo y no la actividad de los trabajadores y desde tal meta que le es impuesta desde su ajena situación de clase no hay reconocimiento posible de la contradicción y con ella la contra-fuerza que haga posible su cohesión y expresión concreta. No hay lucha de clases determinada por la oposición. Solo imposición del capitalismo y para obtener cambios la búsqueda de una “conciencia profunda” para la “acción y la actitud de los hombres”.

Castoriadis resume en su crítica al marxismo y su desconocimiento al papel de la lucha de clases, la posición voluntarista, ceñida a la actividad espontánea y aún organizada pero de cada ser humano, de una multiplicidad de posiciones teóricas que se arrojan en el seno de las ondulaciones hegelianas o más abarcativas, idealistas que hoy renacen en el mundo del pensamiento.

Como expresión de tal síntesis convendría retener el razonamiento que diseña el autor para pensar en las metas de libertad social que desea encontrar. Dice Castoriadis que “la maduración de las condiciones del socialismo no puede ser ni una maduración objetiva (porque ningún hecho tienen significado fuera de una actividad humana y querer leer la certidumbre de la revolución en los puros hechos no es menos absurdo que querer leerla en los astros) ni una maduración subjetiva en el sentido psicológico. (Los trabajadores de hoy no tienen explícitamente presentes en su mente la historia y sus elecciones, siendo la principal de estas,

como decía Hegel, que no hay lecciones de la historia porque la historia es siempre algo nuevo)” (p. 251).

No hay aprendizaje posible desde la historia, porque ésta no está gobernada por “leyes” y que aun siendo probable, Castoriadis afirma sin dudas que “nunca es fatal”. No hay inexorabilidad ni de la historia, ni del conflicto que expresa la lucha de clases del marxismo.

Para el codirector de *Socialismo o Barbarie*, el gran problema de la sociedad contemporánea palpita en el burocratismo y desde el mismo y su concreción, el camino elegible consiste en lograr los elementos necesarios y suficientes para darle fundamento a una perspectiva y un proyecto revolucionario que construya: la restitución a los hombres del dominio sobre su propia vida; la transformación del trabajo actual, considerado un medio absurdo de ganarse la vida; la constitución de comunidades humanas integradas; la unión de la cultura y la vida de los hombres. De esta manera el programa debe ser presentado como un programa de humanización del trabajo y de la sociedad (p. 262).

Esta construcción puede concretarse con mayor exactitud en el pensamiento más reciente de Castoriadis que ya ha dejado atrás para siempre su contaminación historicista y piensa en la creación de una nueva sociedad apoyándola “en el poder de los organismos autónomos de la población, poder extendido a todas las esferas de la actividad colectiva y de la existencia colectiva, no sólo a la “política” en el sentido estrecho del término, sino también a la producción y a la economía, a la vida cotidiana” y diciendo que más allá de toda especulación ideológica y científica “hay que terminar con las transformaciones del mundo y las obras exteriores y hay que considerar como finalidad esencial nuestra propia transformación” (Castoriadis, 1988, p. 95).

Esta ha sido entonces una de las críticas planteada por autores, contemporáneos a la concepción marxista de la historia y a la problemática de la lucha de clases que vincula su dinamismo con la transformación de la historia.

Castoriadis, hoy desde el campo de la crítica libertaria, unido al pensamiento anarquista pero con matices propios, buscó su oposición desde los resultados soviéticos de la doctrina. Desde la burocrática estalinista construyó tal crítica y su principal acusación al marxismo, al que observa como el genuino lenguaje de la dominación y la opresión. En tal caso comprendía al régimen soviético particularmente en la mitad final de la época de Stalin como la expresión estatal de un poder de clases.

Durante más de treinta años Castoriadis ha producido con renovado vigor su crítica incontenible a esta situación resultante del poder clasista, como forjador del poder político despiadado del estalinismo.

Podemos ahora pasar a otra interpretación de la crítica a la teoría marxista de la lucha de clases. Esta también procede desde el núcleo mismo del marxismo y sin haberlo abandonado del todo en buena parte de su recorrido sociológico, está concluyendo su formulación teórica en nuestro tiempo en un alejamiento firme y notorio.

Alain Touraine, que de él se trata, forma parte de los pensadores del post-industrialismo que habiendo recogido intenciones y hasta proposiciones del marxismo, hoy presenta discrepancias evidentes, que pueden condensarse en sus ideas más recientes en el sentido del final del socialismo y de las revoluciones, conducidas por el movimiento obrero.

Ya en el seminario de Mérida, sobre Las clases sociales en América Latina realizado en diciembre de 1971 había dejado escrito que “una sociedad no se define únicamente por lo que es, sino por la superación que lleva más allá de sí misma y que por la tanto, la opone a sí misma”. Estaba planteando entonces su sociología accionista, más allá de las clases sociales y en camino a su sociedad programada, que es su versión teórica de la sociedad postindustrial.

El *sistema de acción histórica* (S. A. H.) es la manera cultural y social que tiene la capacidad humana, dice Touraine, para transformar las condiciones de existencia y en ella se reconocerán “tres nociones

fundamentales: el trabajo creador, que es ante todo un conocimiento; la acumulación, aprovechamiento de una parte de los recursos disponibles y el modelo cultural, que plantea de un modo peculiar la interpretación de la creatividad manifestada en el trabajo creador” (Benítez Zenteno, 1973, p. 3).

La transformación de la sociedad pensada por Touraine reconoce otra motorización que la lucha de clases, aunque está claro que el S.A.H. lleva aparejado un modo de jerarquización social, que estará ejercida por la clase dirigente pero acompañado o expresado por el modelo cultural, el trabajo y la acumulación.

De esta forma la oposición de clases, la lucha de clases, solo adquiere sentido en la medida que actualiza en el terreno del comportamiento de los actores, los atributos que define su sociología accionista.

Touraine no va a incorporar la concepción funcionalista parsoniana, inclinándose por una interpretación voluntarista, tomando a la acción como punto de partida subrayándola en un claro sentido cultural, alejándose así a pesar de su historicismo señalado del círculo marxista que remarca la situación de la lucha de clases y se dirige vectorialmente hacia el sentido económico estructural.

La interpretación del conflicto de clases, se define en Touraine, como la lucha entre el trabajador y las clases dirigentes que no ejercen funciones productivas y que detentan la propiedad de los medios de producción y aprovechan los excesos económicos del que despojan a los trabajadores.

Pero esta definición tourainiana ya no funciona para su sociedad programada, ya no es el trabajo, opuesto al no trabajo, aquello que caracteriza al hombre dirigido y dominado de hoy.

Ahora la clase dirigente, la que domina en el espectro de la sociedad postindustrial, indica la llegada de una sociedad libre y feliz que debe identificarse con su desarrollo permanente y que reconoce en el seno de esa sociedad a grupos especializados que cubren diferentes funciones en tal maquinaria social.

Como una imagen especular, la clase dominada se expresa en la sociedad programada, con una participación dependiente y opuesta lógicamente con la clase dominante, pero ofreciendo la imagen de una sociedad de masas con tendencias igualitarias.

Desde esa funcionalidad es que Touraine predice que “en la sociedad postindustrial la existencia de las clases sociales no es sino una hipótesis inverificable mientras no aparezcan movimientos sociales que se empiezan a percibir bajo la forma atenuada de problemas sociales” (Benítez Zenteno, 1973, p. 60). Esos problemas obligarán a reconocer estados de dominación, pero no aceptará la funcionalidad del sistema de acción histórica, una reducción posible de la historicidad a un sistema de dominación y menos aún de dominación opresiva.

Por ello mismo Touraine presenta su sociología accionalista como una apelación permanente tanto a la lucha, como a los acuerdos y transacciones sociales contra o sobre el orden social existente. Este es el juego dinámico de las fuerzas sociales en conflicto que acepta y regula el sistema tourainiano.

Como se ve atempera y se aleja del sentido estricto y recio de la lucha de clases del marxismo, por lo cual buscará obtener que al nivel de las organizaciones la instrumentalidad no esté completamente subordinada al poder que muestra la dominación de las clases dirigentes. Precisamente en la sociedad programada “el sistema político está diversificado y la dominación de clase no es total. Por eso no puede negarse acción en la sociedad y contra el orden dominante, de las fuerzas populares o políticas que manifiestan directa o indirectamente su influencia” (p. 70).

Pero la acción obrera será la que Touraine reconocerá como una acción clasista y esto ya en 1980. Entonces señalaba que no es un partido político quien le puede aportar a los obreros la conciencia de clases, inculcándoles su ideología, depositando su afirmación, desde la concepción hegeliana del entendimiento de la “clase en sí” del marxismo más joven.

Así se justifica su posición, al decir “que la clase obrera sin lugar a dudas es el actor principal, desde el punto de vista popular, en la sociedad industrial; pero su acción, por muy fuerte que sea, queda limitada al nivel en que se ejerza directamente la dominación de clase: la organización del trabajo” (Touraine, 1982, p. 118).

Esta acción superará el campo de la organización del trabajo en la sociedad programada, para llegar hasta el nivel de los objetivos de producción e intervenir en el sistema económico-social.

Pero en tal sociedad el papel creador de la misma en su tendencia hacia la sociedad libre del futuro, le será negada por Touraine a la acción obrera y a la misma dirección política del movimiento socialista y le será asignada a la propia historia.

En ese sentido dice Touraine, el socialismo no se define a sí mismo como un proyecto político, sino como la respuesta a una necesidad histórica, que se expresa en la sociedad industrial. Pero después del desmoronamiento de esa sociedad y en la llegada de la sociedad programada, a la descomposición del movimiento obrero se está sumando la vacuidad de los partidos políticos, que parecen tan vacíos, dice Touraine, que se presentan “como estaciones por las que se pasa, con la mente pendiente de otra cosa” (p. 118).

Los movimientos sociales del post-industrialismo tourainiano ya no palpitan con las contradicciones y las luchas de clases. No es el instante de los debates económicos y tampoco de los debates políticos.

A las luchas de clases se las han reemplazado por otros campos conflictivos: por el movimiento de las mujeres; los movimientos regionales; los de tonalidad sexual a los inquietantes movimientos antinucleares.

En tal sentido tienen que inscribirse sus pensamientos, incluidos en el reportaje de diciembre de 1987 cuando decía que en la sociedad programada “lo nuevo es la producción y difusión industrializada de bienes culturales, de lenguajes, de imágenes, etc.” y señalaba que más allá de la lucha de clases las discusiones sociales están planteadas “sobre la

vida; la biotecnología, la fecundación in vitro, el aborto, la contracepción, la sexualidad; de allí derivan nuevos movimientos que son esencialmente éticos” (Touraine, 1987, p. 22).

Desde estas ideas es desde donde Touraine ha edificado su vocación, para el sistema de acción histórica que le da sustento a su sociología accionalista. Desde allí es que piensa en clausurar los interrogantes y los resultados posibles de la lucha de clases. Ya no cree oportuno sostener a la sociedad económico-social que perfilaron los fundadores del socialismo para reemplazar a la democracia política. Ahora piensa en el reemplazo de esa democracia económico-social por una democracia ética que entienda, abarque e interprete esos movimientos que viene enumerando.

Para ello es que observa hoy a los actores, sociales y nos dice: “ahora que el racionalismo está en crisis, se puede escuchar la idea de que los actores, los actores colectivos, se entiende, hacen la historia. En lugar de pensar que la historia o la sociedad determinan a los hombres y son los hombres quienes hacen la historia” (p. 23).

Touraine se diferencia así de Castoriadis, en cuanto su sociedad programada aún acepta una concepción historicista que el politólogo griego que vive en Francia, rechaza sin concesiones. Pero ambos retornan hegelianamente hacia la idea del ser individual a quien lo rodean de sus propias condiciones voluntaristas y hasta culturalista, enfatizando la capacidad de la acción del hombre para transformar sus condiciones de vida.

Más allá de las clases sociales

En los últimos veinte años y tal vez como expresión de los grandes movimientos sociales que se produjeron en occidente a partir de 1968 y que tuvieron su culminación teórica y aún convulsiva en el Mayo Francés, han surgido en la práctica concreta, otras críticas históricas sobre la operabilidad transformadora de las clases sociales.

La irrupción de “*nuevos actores*” desligados con nitidez del amparo sociológico del concepto de las clases sociales, no solamente ha venido a poner en crítica cuestión las valoraciones teóricas del marxismo sobre las referidas clases sociales, sino que ha obligado a sus pensadores y operadores a buscar las explicaciones políticas y filosóficas, cuya elaboración permita comprender este nuevo fenómeno revolucionario; comprenderlo, al tiempo que intentar su incorporación racional a los movimientos políticos que el marxismo dirige en el mundo, particularmente en el mundo occidental.

Resulta que la expresión de los nuevos sujetos de la palpitación social ha ido adquiriendo dimensión apreciable en la construcción de las nuevas sociedades mundiales y su expresión se muestra tanto en el mundo capitalista desarrollado, como en el capitalismo dependiente del Tercer Mundo. También ahora hay pruebas claras de la aparición vigorosa de estos “*nuevos actores*” históricos en el universo comprendido en las tierras de los socialismos vigentes más allá de occidente.

Sería suficiente con mencionar a los movimientos feministas: los ecologistas; los antinucleares, los contestatarios de la sociedad de consumo, los homosexuales, etc., para comprender la significación de su peso y volumen en la sociedad contemporánea. Además frente a esta simple enunciación, aparecerán inmediatamente las dificultades teóricas para incluir a estos movimientos dentro de la explicación sociológica, política y aún filosófica que comprende la conceptualización marxista de las clases sociales. Aparecen como más allá de dichas clases sociales; o sobrevuelan sobre las mismas para intervenir en diferentes estados de algunas de ellas y de ninguna forma con sistematicidad y precisión.

Tal sería la mejor demostración teórica, que dichos “*nuevos sujetos de la historia contemporánea*” son ajenos o están fuera de la comprensión clasista del marxismo tradicional; no son reducibles a ninguna contradicción de clase.

Han sido denodados los esfuerzos teóricos post-mayo de 1968 para hallarle explicación y operatividad social a esta irreductibilidad clasista de los nuevos movimientos sociales. Sumemos entre nosotros a los movimientos villeros, a los de los asentamientos de nuevos pueblos en tierras ajenas, a los de las defensas frente a agresiones ecológicas, de calles y rutas sin vigilancias y cuidados para los vecinos, a las acciones en favor de mayores recursos sanitarios, buscando evitar el cierre de hospitales y unidades asistenciales o el saneamiento de tierras y afluentes de aguas contaminados.

En ese sentido resulta oportuno recordar las palabras de Ludolfo Paramio en el seminario sobre los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea que se realizó en Oaxaca, México en 1985, donde decía que el socialismo aparece en la versión marxista, concebido como un modo de producción y por lo tanto la resolución de aquellos problemas que no caen de inmediato en dicha esfera económica, en la sociedad de nuestro tiempo y de nuestras latitudes, quedarían excluidos del proyecto, salvo que se los prolonga de cualquier manera, como “un mero reflejo de realidades económicas”. Además y en este caso hablando del movimiento feminista, dice Paramio que “hay muchas razones para pensar que la dominación genérica de la mujer por el hombre es anterior a la sociedad de clases” (Paramio, 1986, pp. 167-168).

De aquí surge para tal autor, la separación y distancia que aleja a estos movimientos sexuales modernos, de las clases sociales y obliga desde la posición descriptiva de la realidad que hace Paramio a señalar como inevitable la idea de que “los partidos políticos de izquierda deben reconocerse humildemente como retaguardia organizada de los movimientos sociales, y no solo del movimiento obrero” (p. 176).

Aun extremando el pensamiento de este autor, la explicación final y de última instancia, solo adquiere carácter funcional para estos movimientos sociales y los partidos políticos de avanzada. Funcionalidad para depurar las contradicciones que en el seno de ambos movimien-

tos separan a la imposible búsqueda de la fuerza ideológica y de la militancia feminista, por ejemplo, sin anularse por tales contradicciones.

Por este camino no parece posible llegar al fondo de la explicación teórica sobre estas discrepancias conceptuales y de la realidad concreta existentes entre los nuevos grupos sociales y las clases que expresan las diferentes categorías de las relaciones sociales de producción. Al menos no se puede alcanzar profundidad explicativa de esta separación, planteando el análisis en términos de clases sociales.

Desde esos términos aparecen distancias irreductibles. Así, si se utiliza el concepto de clase social designando posiciones en el interior y desde la irradiación de las relaciones de producción, será imposible deducir desde esa ecuación, connotaciones referidas a la ideología y a la política. Pero es precisamente en tales regiones donde los diferentes autores que analizan el tema, ven articularse gran parte de las proposiciones que diferencian y definen a estos nuevos procesos sociales que estudiamos.

Esta imposibilidad para deducir las cuestiones políticas e ideológicas desde la ubicación de las relaciones de producción importa decididamente para el conocimiento de estos grupos sociales pero en tal sentido las explicaciones ensayadas aún no tienen unanimidad, ni siquiera entre autores cercanos o incluidos en el marxismo.

Algunos de ellos manifiestan, que en buena medida han quedado limitados por varios de los razonamientos clasistas exclusivamente y aún de las corrientes ideológicas burguesas desarrollistas que siguen centrando el enfoque crítico desde el marco de las relaciones productivas, sin pensar, dicen, en volcar la atención señaladamente hacia las condiciones de reproducción global de la sociedad.

En este sentido, Carla Pasquinelli ya en 1977 había pensado, refiriéndose a los movimientos feministas y los demás nuevos sujetos sociales de la historia contemporánea, que por ejemplo, la ubicación económica y social de las mujeres, no debe leerse partiendo de la producción, sino

afrontando la reproducción de las relaciones de producción capitalista (Pasquinelli, 1983, p. 112).

Ocho años después esta misma autora precisará en México esta posición expresando que “con el movimiento de 1968 y en alguna medida con el de 1977, el feminismo tiene en común (con los movimientos de masa) el hecho de ser expresión de fuerzas sociales no definibles sobre la base de su relación con el modo de producción, sino por su relación inmediata con la reproducción de las relaciones sociales globales” (Pasquinelli, 1986, p. 138).

Podemos extender estas consideraciones a los demás movimientos sociales contemporáneos y nos resultará muy conveniente efectuar un enmarcamiento del concepto de reproducción de las condiciones sociales globales, aunque con mayor propiedad operativa se deben referir a la reproducción de las condiciones de producción.

Carlos Marx había señalado en el segundo tomo de *El Capital* que no hay posibilidad de producción sin que se asegure la reproducción de las condiciones materiales de la producción. Esto es decir que todo proceso productivo para certificar su existencia y valor de tal, debe resolver la recreación, el reciclaje renovado de las condiciones y condicionantes materiales de esa producción. Estos conceptos son hoy reconocidos y aceptados en términos literales prácticamente por todos los economistas.

Pero la precisión conceptual, la definición conceptual del objeto de la reproducción de las condiciones productivas, va a expresar las diferencias. Ellas no aparecen en cuanto a la reproducción, o renovación funcional, o recreación para los medios de producción y en buena medida para con las fuerzas de trabajo. Allí hay casi consenso total.

Para asegurar el reciclaje de la fuerza laboral debe reconocerse la justicia del medio material para tal reproducción y que se expresa como síntesis de tales condiciones del capital de mano de obra, con los niveles de *salarios* que en nuestro caso incluyen los valores exigibles para el desarrollo digno de la vida del trabajador y su familia.

A esto debe agregársele las cifras que se requieren para la *captación* de esa mano de obra a fin de asegurar las condiciones de operatividad profesional, acorde con las necesidades que la sociedad y la empresa capitalista, indican, para obtener la productividad esperada.

Queda después, para certificar distancias y diferencias, el polémico tema político-filosófico de la reproducción de las relaciones de producción, que resulta sin dudas uno de los aspectos fundamentales de la doctrina marxista del modo de producción del capitalismo. Allí el consenso se debilita extremadamente.

Para ese abordaje es necesario reconocer la composición estructural de la sociedad. Esquemáticamente puede vérsela conformada por diferentes niveles que se articulan según valores con precisas determinaciones causales: el nivel material o la denominada *base económica*, armada sobre la interrelación de las fuerzas productivas y las relaciones sociales resultantes de tal producción y la *estructura política* que se expresa en la construcción de Estado.

Ambos niveles verifican su articulación en el ejercicio del poder del Estado y en ella patentiza su eficacia *la lucha política de clases* en su búsqueda de la conquista y conservación de tal poder. Didácticamente el marxismo así expresado, describe dos niveles que se entretajan e interpenetran. Se trata de la combinación de la *infraestructura* o “base económica” y la *superestructura* que componen en el Estado la instancia jurídica, política e ideológica.

El ejercicio de ese poder, que palpita en cada uno de los hilos conductores del Estado, en sus diferentes resortes y aparatos, aseguraría la reproducción de las relaciones sociales emergentes de las fuerzas productivas operando.

Los críticos apuntan a esta función preponderante del Estado en cuanto comprometido casi en exclusividad con la función para lograr la reproducción de las relaciones de producción sostenidas desde el nivel resultante de la lucha de clases, con su expresión victoriosa, la clase dominante.

En este razonamiento observan estos críticos una obsesiva exclusividad clasista, que han optado por denominar un *reduccionismo de clase*, en el que todo protagonista es un sujeto de clase y cada clase tiene su ideología; que por otra parte y en última instancia, está indicada por lo económico. Se traslada entonces el reduccionismo de clase, a un *reduccionismo económico*.

El deslizamiento conceptual tiene esta lógica secuencia para los críticos: si la ideología reinante en el ejercicio del poder del Estado es la ideología de la clase dominante y ella proviene del triunfo de clases como producto de las condiciones en las que se mueven las fuerzas productivas, su ideología y la política y razones culturales y sociales que de ella dimanan, están determinadas por el nivel económico y los intereses que de tal posición se derivan, que hicieron posible que tal clase se encuentre en el ejercicio del poder del Estado.

Para nuestro tema este reduccionismo económico y de clase termina identificando, así lo expresan sus críticos, todas las relaciones sociopolíticas y aún más, las culturales, religiosas, etc. en la intimidad y juego conceptual de las relaciones de producción, allí donde se sitúan las relaciones y luchas de clases.

Junto con esta crítica ha llegado la necesidad del desplazamiento teórico, del reduccionismo de clase situado en el seno de esas relaciones productivas, hasta alcanzar el nivel otorgado por las relaciones sociales de producción, que no es exclusivamente el plano del antagonismo de clase, sino que allí se evidencian gran variedad de relaciones político-sociales. De allí que Mouffe diga conjuntamente con Paramio que es importante reparar en que “las relaciones sociales entre sexos, no son explicables en función de la reproducción de las relaciones de producción capitalista, ya que les son anteriores”. Y expresará la autora, como otros ejemplos dignos de considerar que “en el caso de los jóvenes, sobre todo, se puede observar que la posición en las relaciones de producción tiene cada vez menos importancia en la determinación de

su subjetividad y de sus formas de actuar colectivas”; como así también en su referencia a los obreros norteamericanos cuando manifiesta que en ellos, “los criterios de identificación étnica o religiosa han desempeñado a menudo un papel más importante en la determinación de sus intereses y de sus formas de acción política que su posición de clase” (Mouffe, 1986, p. 158).

La crítica al papel sobresaliente en la determinación social que se le asignaba a las clases sociales, como expresión de las relaciones de producción, se ve en los analistas de los “nuevos actores sociales” trasladado al interior de la reproducción de las relaciones de producción, pero exigiendo una predominancia sobre la existencia y peso de la superestructura jurídica política e ideológica, al tiempo que limitando los denominados reduccionismos de clase y económicos.

Se practica de esta forma un enmarcamiento causal que no desea llegar hasta la primigenia situación social, si es que existe y que en buena medida estos autores deben retener en las causaciones políticas e ideológicas.

Por eso ha pensado Castoriadis que no puede explicarse la coherencia de cualquier sociedad “como producto de una serie de procesos de causación pues semejante explicación presupone la coherencia en el origen de las virtualidades del conjunto de estos procesos” (Castoriadis, 2007, p. 42, nota).

Además estos estudios sobre los “*nuevos actores*” han vuelto a recalcar la presencia de los seres humanos en estas composiciones político-ideológicas reafirmando que dichos seres superan el mecanismo causal-determinista porque son capaces de producir respuestas nuevas, distintas para situaciones sociales e históricas nuevas y diferentes.

Esta posición se señala desde la convicción de que el juego de la historia se ejecuta en el campo de la *creación*, y allí es el terreno de la actividad política de los hombres, que solo podrá ser eficaz si se construyen desde su autonomía y responsabilidad, sin olvidar dice el mismo Castoriadis “que la idea de autonomía y la de responsabilidad de cada uno para su vida pueden fácilmente llegar a ser mistificaciones si se las sepa-

ra de su contexto social y se las plantea como respuestas que se bastan a sí mismas” (Castoriadis, 2007, p. 100).

El recorrido emprendido desde las clases sociales está a punto de recibir su anclaje en terreno distinto de las motivaciones materiales y económicas. La crítica ha transcurrido por diferentes recodos. Ahora se percibe un retorno hegeliano, como si siempre fuera exigible volver a la gran fuente aunque se oculte débilmente detrás de neohegelianismo.

Resuenan allí las voces de la historia, son las mismas que en la Filosofía del Derecho lo decían así:

La persona concreta, que es para sí como un fin particular, en cuanto totalidad de necesidades y mezcla de necesidad natural y de arbitrio, es uno de los fundamentos de la sociedad civil; pero la persona particular en cuanto sustancialmente a otra individualidad, de suerte que cada uno se hace valer y se satisface mediante la otra y al mismo tiempo sólo meramente mediada gracias a la forma de la universalidad, constituye el otro principio [...] (Hegel, 1975, p. 194).

Los hombres en sí y para sí, como las clases sociales en sí y para sí, tienen ligados sus esencias de necesidades y arbitrios, como de relaciones, para hacerse valer y satisfacer mediante los otros, en rumbo hacia la universalidad. Es el hegelismo y la reafirmación del papel del hombre en la historia.

Sin Hegel este tránsito hubiera sido muy difícil y la crítica del concepto marxista de las clases sociales no contendría racionalidad, ni aún desde los “nuevos actores” aunque como se ve, se plantea una vez más desde el Espíritu, que “tiene como objeto y fin a sí mismo, como Yo abstracto, esto es, libre, y de esa manera es persona [...]” (p. 158).

Sin embargo la historia vuelve a mostrar sus sacudidas y la voz cierta de sus asperezas resulta muy difícil; casi imposible acallarla. Desde Londres en 1869, Carlos Marx volverá una vez más a mostrar su empe-

cinamiento teórico y aún experimental. Dirá en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, casi como estudio cronológico de la Revolución Francesa que, “sobre las diversas formas de propiedad, sobre las condiciones sociales de existencia, se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modo de pensar y concepciones filosóficas, donde encontramos las fisonomías más variadas y particulares. La clase entera las crea y las modela según sus fundamentos materiales y sus condiciones sociales correspondientes” (Marx, 1971, p. 49).

Se ratifica el sentido marxista de las clases sociales; se definen por las relaciones de producción específica, de las que son depositarias, para hacer cierta la meticulosa y obsesiva intencionalidad de que la base económica es la instancia que determina a la totalidad social. Esto vuelve a hacer resonar el criterio más sólido del marxismo teórico y de su construcción política en el sentido que la historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases.

Frente a esta obstinación conceptual se levantan las críticas de las que hemos dado cuenta y otras más.

Región del determinismo histórico

Recordemos que habíamos señalado anteriormente el pensamiento de Marx, en aquello que Habermas ha llamado “la formulación más famosa del teorema de la sobreestructura” enunciado en la contribución a la crítica de la economía política en donde se apreciaba, que el conjunto de las relaciones de producción (Habermas las denomina caracterizándolas, como la expresión del reparto del poder social) constituyen “la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social”. Desde allí Marx desatará una de sus afirmaciones claves, que ya hemos indicado, al decir que “el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual”.

Esta es la determinación de la vida de las sociedades; esta es la vinculación determinante de la estructura económica de la comunidad, con el proceso histórico en cuyo desarrollo se producirá la transformación de esa sociedad y de sus componentes.

Desde aquí se ve la relación existente, la determinación histórica de una sociedad y los modos de producción, su constitución y sus modificaciones estructurales; para esa sociedad las fuerzas y las relaciones de producción constituyen la estructura económica en la que prima determinado modo de producción, el sistema global, holístico, que condiciona y determina a los otros sistemas parciales de tal sociedad.

Habermas dice que durante mucho tiempo ha venido dominando esa versión económica del teorema marxista, en donde se observa que toda sociedad se divide en sistemas parciales que pueden ordenarse jerárquicamente en una sucesión del orden económico, administrativo-político, social y cultural. El teorema certifica “que los procesos de los sistemas parciales superiores están determinados por los procesos de los sistemas parciales inferiores, en el sentido de la dependencia causal [...]” (Habermas, 1986, p. 145). De esta manera el sistema económico determina, en última instancia, al ámbito de los procesos de los demás sistemas integradores de la sociedad y de su historia resultante.

En este momento resulta conveniente repetir algunos conceptos que hemos indicado precedentemente con relación a los fenómenos económicos. En tal sentido debemos señalar que definir los fenómenos económicos, aquellos que conforman el sistema económico determinante, obliga a enmarcarlos por las ideas conceptuales de la complejidad atribuible en todos los casos, a la estructura del modo de producción de la sociedad que estudiemos.

Esta estructura global productiva es la que determina la estructura parcial o regional que conforma los objetos económicos y señala, indica determinantemente, los fenómenos existentes en tal región.

Ya habíamos dicho que para el nivel económico, la estructura que

constituye y determina los objetos económicos es la estructura que resulta de la combinación producida entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción existentes en el período de esa combinación. Esta estructura resultante no puede ser identificada, ni comprendida, fuera del concepto de la estructura global del modo de producción.

Al expresar que el concepto de lo económico debe elaborarse para cada modo de producción existente en la sociedad observada, de la misma manera como corresponde a cada concepto exigible para los otros niveles que pertenecen a ese modo de producción; vale decir, el político, el ideológico, el cultural, debemos entender que también lo *histórico* debe ser construido como concepto específico y único para cada período de determinación. Igualmente que para los niveles sanitarios.

Toda historia que no elabore el concepto de su objeto y solo lo busca o reconoce en lo visible o palpable del campo de observación sociohistórico, quedará enredada en la superficialidad del empirismo descriptivo. En ese enredo no habrá profundización comprensiva de su campo y todo se desarrollará dentro de los datos dados de la realidad que no alcanzan a movilizar los elementos requeridos para lograr el entendimiento científico.

Si ambas definiciones conceptuales han sido elaboradas, puede lograrse claridad en el fenómeno del determinismo histórico, porque había podido dilucidarse por intermedio de cuales conceptos puede entenderse esa determinación de los elementos componentes de la estructura dominante y las relaciones estructurales que se muestran entre esos elementos y todas las situaciones y efectos a que da lugar estas relaciones para comprender el grado de eficacia de esta estructura. En tal caso se habrán realizado los esfuerzos necesarios para alcanzar el punto exigible para definir el concepto de la causalidad estructural que nos importa.

La estructura económica, expresada en el modo de producción, aparece entonces como el responsable de la determinación histórica, en úl-

tima instancia, pero abarcada en el seno del desarrollo social dialéctico, que desde el *Manifiesto Comunista*, Carlos Marx ha depositado en la expresión histórica constante de esa dialéctica y que son los diferentes aspectos de la lucha de clases. Se trata entonces de la especificación operativa del modo de producción, pero de ninguna manera circunscripta en exclusividad en el aspecto económico de la lucha de clases. La lucha de clases, de clases ceñidas a lo económico, es uno de los aspectos, a veces el de mayor peso y desarrollo con decisiva intervención en la determinación histórica. Pero debe reconocerse e individualizarse otros aspectos de tal lucha, sin disminuir ni desconocer que de cualquier forma y también en última instancia ante cualquier modo de producción, y ante cualquier expresión de su resultado coyuntural, la suma de las luchas de clases (económicas, políticas, ideológicas, culturales, etc.), ese conjunto ecuacional también aparece determinado y en consecuencias distinguido por las condiciones materiales económicas.

Esta resultante de la ecuación histórica de la lucha de clases es así, porque las clases sociales descubiertas y observadas en su expresión histórica del conflicto social, no pueden observar realidad histórica más que como expresiones y resultados de las combinaciones posibles del proceso productivo y de reproducción de las condiciones concretas de la producción social.

Aquí reside el núcleo teórico de la determinación histórica (materialismo histórico). Para comprender y reconocerlo es necesario enmarcar y caracterizar en cada coyuntura social, en cada período de la historia, el modo específico que asume la lucha de clases y sus diferentes aspectos expresivos, que como remarca con constancia profesoral y militante Carlos Marx, depende de las condiciones materiales en las que se da tal conflicto de clases. Este es exactamente el objeto del determinismo histórico.

Desde allí es desde donde Carlos Marx ha construido su concepción materialista, que presiona sobre la historia de la sociedad, como deter-

minación en última instancia del conjunto de las relaciones sociales por la estructura económica. Esa determinación alcanza entonces al todo social, evidenciado por la realidad y eficacia del movimiento supraestructural de la sociedad abarcada.

En la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, en su prefacio, Carlos Marx lo sintetiza con rigor técnico y con validez de práctica política, diciendo que, “el modo de producción de la vida material condicional el proceso de la vida social, política e intelectual en general [...]” (Marx, 1975, p. 9).

Ahora encolumnemos algunas de *las críticas*.

Siguiendo las posibilidades que se destacan desde las posiciones al menos no marxistas, de Alain Touraine y de Daniel Bell, el hombre de la Escuela de Frankfurt el profesor Jürgen Habermas dice que “las teorías de la sociedad postindustrial llegan a prever una situación en la que la primacía evolutiva del sistema económico se transfiere al *sistema educativo y científico*. Sea ello como sea, las relaciones de producción pueden servirse de instituciones diversas [...]” (Habermas, 1986, p. 146) sobre todo para tener en cuenta, ratifica el profesor de Frankfurt, que “el crecimiento endógeno del conocimiento es también una condición necesaria de la evolución social [...]” (p. 148).

Precisamente por la incorporación de otros valores, como esos que provienen en la sociedad postindustrial del sistema de la ciencia y la educación es que Habermas entiende que para evitar que el concepto histórico materialista, ese de la determinación histórica, no pierda eficacia y valoración teórica debe exigirse la reconstrucción del desarrollo social en función de un desarrollo sucesivo de los modos de producción.

Pero el concepto aislado de modo de producción piensa Habermas, no es suficientemente comprensivo para brindar cuenta de los universales del nivel social de desarrollo que debemos reconocer.

Sirve en consecuencia incorporar una generalización más elevada que tiene que ver con los principios sociales de organización de esa

sociedad y que se expresan en las formas de la integración social.

Sin embargo no pueden anularse del conocimiento las fuerzas que pueden ser contradictorias y de tal manera se exige tener en cuenta, por ejemplo, el proceso acumulativo de aprendizaje, sin el cual, piensa Habermas, la historia no se puede entender como un proceso evolutivo, es decir, como un proceso dirigido por un lado; y la explotación del hombre por el hombre, intensificado en las sociedades de clase, por el otro.

En toda esta consideración y como consecuencia de una aproximación de crítica severa, Habermas insistirá substancialmente con el aprendizaje como un proceso ineludible para detectar el grado del nivel social e integración que alcanza la sociedad. Entonces, la existencia de tal proceso de aprendizaje, tanto para el conocimiento técnico, como para el de la conciencia práctico-moral, reconocerá afirmativamente la existencia de etapas de desarrollo, tanto para las fuerzas productivas como para las formas de la integración social (p. 166).

Es cierto que Habermas va finalmente a ratificar su posición frente al determinismo histórico para el desarrollo social diciendo: “no me parece arbitraria la decisión a favor del criterio histórico materialista del progreso; la expansión de las fuerzas productivas en unión con la madurez de la integración social implica que se hacen progresos de aprendizaje en dos dimensiones: en el conocimiento objetivador en la sabiduría práctico-moral” (p. 180). Pero en tal expansión sometida al aprendizaje, como finalmente en su teoría de la acción comunicativa va parte de su crítica desde la racionalidad tecnológica.

Recordemos que Habermas introduce la idea de la acción comunicativa como un capítulo superador, o al menos trasgresor del determinismo histórico expresado por la lucha de clases. En tal acción comunicativa el profesor de Frankfurt expresa que dichas acciones son aquellas manifestaciones simbólicas (lingüísticas y no lingüísticas) con las que los sujetos capaces de lenguaje y acción entablan relaciones con la intención de entenderse sobre algo y coordinar así sus actividades. Esa acción

comunicativa permite a los participantes orientarse al entendimiento; “el éxito de la acción, a que en cada caso aspiran, solo puede alcanzarse a través del entendimiento o consenso obtenido y ese entendimiento conduce entre los participantes a un acuerdo [...]” (p. 453).

Habermas aproxima así su intención de formalizar una corriente que tenga para sí la fortaleza de crear una “*teoría crítica*” de la sociedad que le permita ratificar su racionalidad, luego será tecnológica o científica, de las desviaciones totalitarias que asolaron al marxismo y a su contemporaneidad.

La racionalidad tecnológico-científica de la Escuela de Frankfurt ha introducido categorías diferentes a los que palpitan detrás del determinismo y de su expresión conflictiva de la lucha de clases. Se han liberado categorías como “técnicas”, “ciencias”, “aprendizaje”, “comunicaciones”, etc. de un claro e inexcusable contenido político, histórico y social y se han transformado en una fuente extratemporal y extrahistórica de la dependencia y la injusticia de la sociedad.

Es imposible en nuestro tiempo negarle significación metodológica e interpretativa a algunas de las categorías insistidas por Habermas, pero igualmente no puede dejar de indicarse el carácter histórico y el condicionamiento concreto que a determinadas condiciones político-sociales deben estar sometidas tales abstracciones.

Tiene razón Horacio González, el rótulo de iluminista ambivalente le convendrá a Habermas, “el hombre que en tal condición ambivalente está resolviendo en nuestro tiempo la inminente catástrofe de la razón, a través de una apelación a la razón comunicativa, basado en reconocer intereses asentados de manera antropológica, en el ser genético del hombre; en el *interés técnico*, devenido del mundo instrumental del trabajo y el *interés práctico-social* devenido del mundo de la interacción cultural e intersubjetiva” (González, 1989). Entonces se afianza la lejanía crítica con el imperturbable y único sentido del determinismo económico-material del progreso social.

Un corto recorrido por las esencias

Ahora parece prudente realizar una breve incursión analítica por la esencia del pensamiento. Ello pondrá claridad para el conocimiento de los objetos teóricos de este campo histórico.

Recordemos que desde Hegel han podido reconocerse dos metodologías diferentes para buscar los fundamentos finales exigibles para enfrentar el objeto a conocer. En síntesis y con brevedad uno de los métodos decía Hegel tiene que ver con la metafísica y el otro con la dialéctica.

Para con el primero también por Hegel hemos aprendido que esa metafísica deviene metodológicamente como dogmatismo porque frente a dos afirmaciones se verá obligada a aceptar una como verdadera. En la Enciclopedia el pensador alemán decía que en la metafísica en general, siempre está presente el simple y obligado enfoque abstracto de los objetos de la razón.

Hegel quiere recuperar el camino de la verdad y la certidumbre con el método dialéctico y entonces certifica que ese método dialéctico en nada difiere de su objeto y contenido; porque es el contenido en sí, *la dialéctica*, a la cual el objeto responde en sí y es la que él lo moviliza.

El método metafísico como lo reconociera la filosofía hegeliana, hoy podría ser señalado como idealista y aun racional. Preferentemente se ocupa de la investigación de los objetos como factores dados y fijos y cuyas expresiones máximas se expresan en el pensamiento y en las ideas.

Este método ha mostrado y sigue mostrando la imposibilidad de reconocer que la existencia de los objetos no es permanente y que ellos no han sido dados de una vez y para siempre, así como que tales objetos están en continua capacidad de transformarse, mediante múltiples acciones e interrelaciones, dando así lugar a un proceso que no puede caracterizarse por su fijeza e inmutabilidad.

Como ya queda repetido más arriba, el marxismo ha construido en su campo filosófico el universo del materialismo (determinismo) dialéctico, cuya consecuencia y aplicación al terreno de los aconteci-

mientos sociales es el determinismo (materialismo) histórico.

Desde este enfoque, la elaboración del materialismo dialéctico y sus consecuencias y aplicaciones en el campo de la historia, se presenta como una teoría general de la ciencia que se expresará como método y concepción del universo. Su objetivo será el conocimiento, descubrimiento y elaboración de las leyes de la naturaleza, de la historia y del propio conocimiento o pensamiento de los seres humanos.

Corresponderá al determinismo histórico en exactitud, alcanzar una teoría de la historia, como teoría de la naturaleza específica de la totalidad social. Ella comprende tanto la base (infraestructuras) económica, como sus resultantes y consecuencias (supraestructuras) jurídica, política e ideológica. También aquí se intercalan las resultantes y consecuencias sanitarias.

Sobre esa totalidad, como ya ha quedado dicho, es que el marxismo indica el sentido preciso de la determinación, en última instancia, por el nivel básico de lo económico.

El objeto del materialismo dialéctico está dado, en cambio y conforme la otra tesis esencial del marxismo, por la historia del pensamiento, así como también la historia de la producción del conocimiento.

Podemos ver ahora con excesiva simplificación tres aspectos deferenciales y hasta contradictorios de significación, entre las posiciones del idealismo y del marxismo.

La *primera* se muestra en la oposición al idealismo, cuando éste considera al mundo hegelianamente, como la encarnación de la “*idea absoluta*”, del *Espíritu Universal*. El materialismo en cambio decide que el mundo es por su naturaleza *material* y en él sus componentes y resultantes se muestran en movimiento. Allí la dialéctica aporta su concepción en el sentido que el universo se desarrolla de acuerdo a leyes que señalan el movimiento de la materia, más allá y por encima de la concepción idealista de requerir un “espíritu superior, o universal” para explicar tal movimiento.

En *segundo término*, frente a la afirmación del idealismo que sólo la conciencia tiene existencia verídica y que el mundo de los objetos, el ser, la naturaleza, sólo existen en la conciencia, en las sensaciones y percepciones del observador, el materialismo marxista señala que esa materia, esa naturaleza y ese ser, son realidades objetivas, que existen y persisten fuera de la conciencia del observador e independientemente de ella. Así el pensamiento es una resultante de la materia y representa un error filosófico e histórico separar al pensamiento de la materia.

Finalmente y aunque con seguridad no definitivo ni último, frente a la concepción idealista del universo compuesto por “*cosas en sí*” que no pueden ser reconocidas en exactitud por la ciencia, frente a la idea de imposibilidad de conocer el mundo en su “totalidad y absolutamente...” el marxismo en su materialismo dialéctico indica que ese universo y las leyes por las que se desarrolla son cognoscibles y más aún, tienen sobre sí la clara posibilidad de la determinación de última instancia de la que se ha hablado, cuando se trata al menos y precisamente del universo social, jurídico, político e ideológico.

Desde el determinismo (materialismo) histórico el marxismo consagra estas contradicciones en cuanto las percibe como existiendo en el universo de la realidad histórica. Allí es donde la política se expresará por la lucha de clases, como la culminación histórica de las contradicciones que deben ser el definido motor de la sociedad.

Desde allí llegará la afirmación fundamental del marxismo en el sentido dialéctico de que la transición a una situación social que supere el régimen clasista significa decididamente la abolición de las clases, de donde resultará ese nuevo horizonte presagiado por el marxismo del “*salto en el reino de la libertad*” como el objetivo de hoy que la historia ofrece a la sociedad para acceder a una meta de justicia. Desde la lucha de clases, no libres, determinada por las diferencias que las definen, la historia plantea otra dinámica. Esta de la lucha de clases serán en términos de Marx, épocas de prehistoria cuando pueda establecerse

el tránsito a la sociedad sin clases y de allí al terreno de la realización continua y renovada de los hombres componentes de la nueva sociedad.

Desde este mesurado rodeo por las esencias, hemos llegado a una de las críticas de mayor significación contemporánea con respecto a los alcances y profundidades del determinismo histórico.

Se trata de la calificación al marxismo, como historicismo, planteado desde dos vertientes que aunque confluyentes, tienen características y resonancias diferentes.

La primera de ellas denomina al marxismo como historicismo, en cuanto el materialismo (determinismo) histórico es interpretado como un concepto ideológico de la historia, sobre la cual pesan los fenómenos temporales y la significación ineludible de la naturaleza humana.

En la segunda, prima el convencimiento para interpretar al marxismo como una teleología escatológica, como un mecanismo idealístico tendiente a lograr los fines que la humanidad espera. Se trata de envolver al marxismo como una teoría para predicción histórica; como un instrumento requerido para la comprensión del curso secreto de la historia y demostrar su ineficiencia para tal finalidad, o su imposibilidad predictiva.

En la visión del marxismo como un historicismo, se plantea su razonamiento como una visión relativista, subjetiva y empirista. Dice Althusser en *Filosofía y marxismo*, posiblemente una de sus últimas construcciones teóricas antes de su patético final filosófico, matrimonial y vital, que el historicismo como posición conceptual que expresa al relativismo tiene sus posiciones preferenciales en: a) todo lo que existe es histórico y se incluye en el todo a individuos, instituciones, naturaleza, conocimientos, historia, etc.; b) Es histórico aquello que está dotado de una existencia relativa al tiempo, a las circunstancias temporales de toda forma; c) si todo es histórico, el conocimiento lógicamente también lo es. Siendo histórico el conocimiento es pues relativo al tiempo.

Desde esta última postura es que se ratifica a la teoría de la historia del marxismo como la expresión de su tiempo, del tiempo histórico

de la visión marxista, entonces solo válida para el capitalismo del siglo XIX, de la era burguesa que se constituía. Resuenan así las críticas de Raymond Aron y de Castoriadis.

El concepto de historicismo, o de humanismo, en los demás ámbitos de la interpretación histórica puede identificársele como “un concepto ideológico (y no científico) afirmando que señala un conjunto de realidades existentes pero que, a diferencia de un concepto científico, no nos da los medios de conocerlas” (Althusser, 1971, p. 184).

Desde la formación de la teoría de la historia que Marx comienza a elaborar después de 1845 y especialmente en su etapa post-plusvalía, sostenida en los conceptos de fuerzas productivas, formaciones sociales, relaciones de producción y relaciones sociales, como así de la idea histórica transformadora de la lucha de clases, se verá desaparecer el concepto ideológico de la práctica histórica, transformándose en una concepción materialista, concreta, que rechaza el relativismo, el empirismo y todo el subjetivismo que ha considerado a las relaciones de producción como “simples relaciones humanas” (Althusser, 1974, p. 152).

Desde su visión científica del marxismo y en cuanto su teoría aporta principios científicos para el conocimiento de la historia, Althusser refuta el calificativo de historicista que recae filosóficamente sobre el marxismo, diciendo que no es un relativismo filosófico en el terreno del conocimiento de la historia y agregará: “la realidad de la historia sólo es inteligible a condición de un trabajo teórico que conduce a la crítica de todos los temas relativista-subjetivista, a su abandono y a la producción de un sistema de conceptos teóricos de base a los que corresponde una realidad totalmente diferente de la historia [...]”. En el enunciado de los componentes de esa realidad se encolumnan, la historia como proceso de creación y desarrollo de formaciones sociales, donde se concretan expresamente los modos de producción, en un devenir que constituye “una historia movida por la lucha de clases” (Althusser, 1988, p. 97).

En tal historia, su tiempo de producción histórica, no será la sucesiva

sucesión de hechos y cambios, sino un nuevo tiempo no relativo y sumido en el interior esencial de cada modo de producción.

En la segunda vertiente de la calificación historicista para el marxismo, nos referimos a su enfoque como predicción histórica; deja de lado, pero sin abandonarlos estos criterios relativistas asignados al marxismo como historicismo para enfatizar la concepción teleológica y escatológica por encima de otra interpretación.

Desde muchos ángulos, también han sido muchos los autores que han realizado esta crítica hacia el marxismo; nombremos a Max Weber y Benedetto Croce; Vilfredo Pareto; Pitirim Sorokin; Talcott Parsons y a Karl Popper, entre otros.

Nos detendremos en Popper, este austríaco comprometido con la física, las matemáticas, la filosofía de la ciencia y el conocimiento, porque cuando pasa del campo concreto de la filosofía y la epistemología, al terreno de la elaboración política, su prédica adquiere hondas dimensiones en el mundo teórico de occidente.

Para Popper el “historicismo” aparece como “un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la *predicción histórica* es el fin principal de estos, y que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los “ritmos” o los “modelos”, de las “leyes” o las “tendencias” que yacen bajo la evolución de la historia” (Popper, 1987, p. 17). En 1948, en una conferencia pronunciada en la Sesión Plenaria del Décimo Congreso Internacional de Filosofía, Popper no mezquinará objetivos y dirá que su intención es criticar la teoría que asigna a las ciencias sociales como tarea esencial la de proponer profecías históricas y de señalar que estas son necesarias si se desea conducir a la política de una manera racional.

Dirá entonces: “considero al historicismo la reliquia de una antigua superstición, aunque las personas que creen en él habitualmente están convencidas de que es una teoría muy nueva, progresista, revolucionaria y científica” (Popper, 1983, p. 403) y para que no existan equi-

vocaciones, dice que tal filosofía corresponde al llamado “socialismo científico” o “marxismo”.

Sintéticamente su refutación del historicismo la expresa en cinco proposiciones:

a) el curso de la historia humana está fuertemente influido por el crecimiento de los conocimientos humanos.

b) no se pueden predecir, por métodos racionales o científicos, el crecimiento futuro de nuestros conocimientos científicos.

c) desde allí, entonces, no puede predecirse el curso futuro de la historia humana.

d) debe rechazarse la posibilidad de una historia teórica. No puede haber una teoría científica del desarrollo histórico que sirva de base para la predicción histórica.

e) la meta del método historicista está mal concebida y por eso el historicismo se cae por su base.

Dirá Popper con clara sagacidad, que los historicistas conciben a la sociedad como cambiante, pero a lo largo de un camino predeterminado, que no puede cambiar, por etapas que predeterminan una necesidad inexorable.

Utilizará entonces al prefacio de *El Capital*, para hablar del historicismo de Marx y recordará aquello de que “cuando una sociedad ha descubierto la ley natural que determina su propio movimiento, ni aún entonces puede saltarse las fases naturales de su evolución, ni hacerlas desaparecer del mundo de un plumazo. Pero esto sí puede hacer: Puede acortar y disminuir los dolores del parto”, remarca así la fatalidad de cualquier intento de alterar los cambios futuros pendientes; pero sin embargo unos años antes, dice Popper, desde la *Tesis sobre Feuerbach* Marx había exhortado hacia un claro “activismo” cuando decía que “los filósofos solo han interpretado el mundo de diversas formas: la cuestión, sin embargo, es cambiarlo”. Para Popper esta afirmación es elocuentemente, una contradicción de la doctrina del historicismo, porque

en realidad debería decirse, con rigor historicista, que los filósofos “solo pueden *interpretar* el desarrollo social y ayudarlo de varias formas: sin embargo, la tesis es que *nadie puede cambiarlo*” (Popper, 1987, p. 66).

Dirá también que el historicismo confunde sus puntos de vista, sus enfoques o sus interpretaciones históricas con teorías que alcanza por su generalización. No presentan a estas interpretaciones, o enfoques como una necesaria pluralidad de hipótesis. “En vez de esto, los presentan como doctrinas o teorías, afirmando que ‘toda la historia es la historia de la lucha de clases’ etc. y si, de hecho, encuentran que su punto de vista es fértil y que son muchos los hechos que pueden ser interpretados y ordenados a la luz de éste, lo toman equivocadamente por una confirmación o incluso una prueba de su doctrina” (p. 167).

Popper piensa que el historicismo no deriva sus profecías de predicciones científicas condicionales, es decir de aquellas que dicen que ciertos cambios están acompañados por otros cambios, porque sólo es posible derivar profecías a largo plazo de predicciones científicas condicionales si se aplican a sistemas que pueden ser descriptos como aislados, estacionarios y recurrentes. Popper considera a estos sistemas como muy raros en la naturaleza y la sociedad moderna en el pensamiento popperiano, no es precisamente uno de ellos.

Para el pensador de Viena los fenómenos sociales deben ser analizados en función de los individuos, sus acciones y relaciones, descartando toda tendencia a crear una teoría conspiracional de la historia, aquella que cree que todo lo que sucede en la sociedad, guerra, desocupación, miseria, marginalidad es el resultado de fuerzas siniestras, o de individuos o grupos poderosos. Es la predicción por “*los otros*”, por otras fuerzas ajenas a nuestra propia libertad.

Popper dirá que la revolución historicista ha tenido poca acción sobre las estructuras teístas y autoritarias del pensamiento europeo. Decía esto después de Hitler y antes de la caída y revelación historicista del estalinismo.

“La anterior revolución naturalista contra Dios reemplazó el nombre ‘Dios’ por el nombre ‘naturaleza’ [...] y Hegel y Marx [piensa Popper] a su vez reemplazaron a la diosa naturaleza por la diosa Historia. Así llegamos a las leyes de la historia: a los poderes, fuerzas, tendencias, designios y planes de la historia, y a la omnipotencia y omnisciencia del determinismo histórico. Los pecadores contra Dios fueron reemplazados por los criminales que se oponen vanamente a la marcha de la historia, y supimos que nuestro juez no será Dios, sino la Historia (la Historia de las “Naciones”, o de las “Clases”) [...]” (Popper, 1983, p. 415).

Desde ese historicismo que se construye al amparo de la “Diosa Historia” Popper enseña que Marx generó su predicción para los siglos venideros; a la historia como escribiendo el destino futuro de los hombres, el modelo utópico con inscripciones escatológicas, de una sociedad dinámicamente en desarrollo. Así es que Marx “predijo e intentó promover activamente un desarrollo que culminaría en una utopía ideal en la que no se conociese coerción política o económica: El Estado se marchita y desaparece, cada persona colabora libremente de acuerdo con su habilidad y todas sus necesidades quedan cubiertas [...]” (Popper, 1987, p. 87).

Hemos entrado decididamente en el terreno de las doctrinas de las causas finales, de la teleología que en todo caso, tanto los historiadores intérpretes, como los críticos de Marx suelen denominar la interpretación escatológica de la historia.

La Real Academia Española dice que escatología deriva de escato = último y logos = tratado y define entonces el término como conjunto de creencia y doctrinas referentes a la vida de ultratumba.

Otros con mayor predilección filosófica, van a enfocar a la escatología desde la dogmática cristiana y entonces su conceptualización está atribuida al fin del mundo; es decir, a la expectativa del fin del mundo desde la religiosidad. Estamos así bordeando los momentos de la cul-

minación de la vida de la humanidad y desde ese final encontrar el destino de las almas después de la muerte.

La Apocalipsis de San Juan predecirá que el tiempo no será más, que cesará y después llegará eternamente la buena venturanza o la eternidad de los tormentos. El destino culmina en El Paraíso o en el Infierno y en términos de interpretación la escatología cristiana no aparece como el infinito de la salvación universal.

Desde este abordaje se contempla al marxismo como una doctrina escatológica, cuya tesis está ligada al juego permanente de su determinismo histórico y en las redes de su dialéctica reconocer teleológicamente la llegada de un fin o acabamiento de los tiempos de injusticia y opresión. Dicen sus críticos que así se plantea la llegada a un estadio donde la humanidad alcanzara su cielo paradisiaco, rematando y cesando sus penurias de siempre. Se había cumplido así el tránsito a un milenio infinito y escatológico, de un Reino de Dios sin Dios y del deseo de una sociedad en la que el hombre ya no fuese el principal enemigo del hombre.

Castoriadis configura esa sociedad mítica, del determinismo histórico del marxismo, cuando con punzante crítica anuncia para tal escatología, “una transformación de las instituciones sociales, que es difícil distinguir, en el límite, de la idea de la supresión total de toda institución, (‘debilitamiento del Estado’), (eliminación de toda dominación económica) y en el plano filosófico, la emergencia de un ‘hombre total’ y de una humanidad que a partir de entonces, ‘dominaría su historia’ [...]”.

Con toda energía este autor dice que tal sociedad “es un sueño incoherente, un estado irreal e irrealizable, cuya representación debe eliminarse. Es una formación mítica, equivalente y análoga a la del saber absoluto, o a la de un individuo cuya ‘conciencia’ ha reabsorbido su ser entero [...]” y fundamentará con especial tono psicológico esa imposibilidad escatológica, porque “los individuos que componen la sociedad

jamás serán transparentes para sí mismos, ya que no se puede eliminar el *inconciente* [...]” y porque lo social, “la dimensión histórico-social, en tanto que dimensión de lo colectivo y de lo anónimo, instaura para cada cual y para todos una relación simultánea de interioridad y exterioridad, de participación y exclusión, que no se puede abolir ni siquiera ‘dominar’, aunque solo sea en algún sentido poco definido de éste término” (Castoriadis, 2007, p. 103).

Parece arbitrario oponerse a una teoría considerada mítica, por su envolvente condición absoluta; oponerse a una teoría, que decididamente no afirma sus vaticinios desde la especulación individual o interpersonal, precisamente desde una vertiente psicologista que acepta como imposible la remoción del inconsciente. O con otro argumento, que asegura la instauración de una relación de propio y ajeno, para cada componente de esa sociedad y que tal relación no podrá ser suprimida. Además esa oposición filosófica-política es endeble cuando tampoco en el segundo caso ofrece las razones para esa inevitabilidad de las relaciones intersubjetivas y aún intersociales.

Más de quince años de ésta y otras críticas similares, que de cualquier forma consiguieron crear un ámbito claro de oposición a la teoría marxista involucrada como tesis escatológica, de críticas dirigidas a vulnerar la condición de doctrina destinada a lograr el conocimiento de las leyes objetivas del proceso histórico. Carlos Astrada en nuestro país negaba la condición escatológica del marxismo por entender que el reino preanunciado no será el instante de la *lucha final*. Desde allí comenzará la verdadera historia que entrañará una ingente tarea, movilizadora por nuevas antinomias dialécticas para todos los aspectos de la actividad social, ese es el instante, dirá Astrada, (sin propiedad privada, sin sociedad de clases), de una nueva etapa “de pluralidad de direcciones históricas, accesibles al hombre para su dimensión humana y dialécticamente ascendente de su historicidad [...]” (Astrada, 1957, p. 254).

Max Weber: construyendo el poder

Max Weber ha sido considerado reiteradamente como el sociólogo burgués de mayor significación; o como el más grande intelectual de occidente para este siglo; o como el autor que ha contribuido como ninguno a enriquecer el léxico técnico del lenguaje político contemporáneo; o en fin, como el forjador del esfuerzo teórico más denso, para la consolidación de una sociología del Estado y del poder.

Hoy, igual que siempre, asombra en Weber la inmensidad del material histórico que procesó intelectualmente. Por lo demás ese material tiene relación con múltiples campos de la actividad humana y su análisis e interpretación, colocan a Weber como uno de los más vastos enciclopedistas de nuestro tiempo.

Una enorme penetración teórica caracteriza la lucidez de su razonamiento conceptual y ello convive con una capacidad interminable de reconocimiento de datos y detalles de su material de análisis. Todo el acopio de ese formidable bagaje de insumos experimentales, inédito en la historia de la sociología y de la ciencia política, le permiten a Weber una decidida inclinación teórica hasta el punto de poder señalarlo como el constructor de uno de los sistemas teóricos que mayor predo-

minancia ha tenido para el pensamiento occidental. Del estudio de sus trabajos y de la cuidadosa revisión de sus ideas puede entenderse que la elaboración de su modelo teórico y de la metodología que lo sostiene, sobrevuela constantemente toda la inmensidad de tal recopilación empírica de hechos, sucesos, en fin, del desarrollo histórico de su labor.

En buena medida, Weber le debe gran parte de su respaldo, a sus investigaciones históricas, en particular a las referidas a la historia de las religiones; pero resulta cierto aceptar el criterio que expresa Parsons, en el sentido que “la mente de Weber era demasiado activamente teórica para permanecer indefinidamente sumergida en la investigación histórica” y aunque tal teorización partía de la tradición histórica, lo hacía para trascenderla (Parsons, 1968, p. 624).

De esa consecuencia es desde donde se percibe tal *construcción teórica weberiana*, que puede ser comprendida y estudiada en la Primera Parte, de su *Economía y Sociedad* y que Weber tituló Teoría de las Categorías Sociológicas y en muchos de sus otros escritos, así como en aquel trabajo denso y complejo que llamó *Sobre la teoría de las ciencias sociales*.

La concepción teórica comenzará con el concepto de *sociología*. Para Weber “la *sociología* es una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos [y] por *acción* debe entenderse una conducta humana siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo”. Para reafirmar finalmente que “la *acción social*”, es una acción en donde el sentido mentado por un sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por esta en su desarrollo” (Weber, 1944, p. 5).

La acción social será caracterizada por Weber, como toda acción como:

- a) racional con arreglo a fines
- b) racional con arreglo a valores
- c) afectiva
- d) tradicional

La primera, la *acción social racional con arreglo a fines* está determinada por expectativas en el comportamiento de sujetos y objetos del mundo exterior, con el convencimiento que tales expectativas actuarán como medios y condiciones para la obtención de los fines propios racionalmente planteados y ansiados.

La *acción social racional con arreglo a valores* en cambio está determinada por la significación creciente de los valores, como los éticos, estéticos, religiosos, culturales, etc., propios de una conducta específica, sin relación con los fines y resultados; es decir solo sostenida por ese valor.

La *acción social afectiva*, particularmente referida a los efectos de la emoción, condicionada por los afectos y estados emocionales de los sujetos y finalmente;

La *acción social tradicional* que se conecta en todos los casos con las costumbres arraigadas en los sujetos y su comunidad.

La sociología weberiana se refiere entonces a la acción social, y ésta se enmarca en “*el sentido*” que señala su sujeto con respecto a la conducta de otros. Es el entendimiento, el conocimiento o significado de la conducta de otros. Ese significado dirá Weber será “mentado y subjetivo de los sujetos de la acción...” y señalará que podrá ser: “existente de hecho; en un medio históricamente dado o como promedio y de un modo aproximado, en una determinada masa de casos; o bien como construido en un tipo ideal con actores de ese carácter” (p. 6).

Precisamente la elaboración del concepto de Weber sobre “tipo ideal” constituye uno de los fundamentos metodológicos inseparable de su concepción científica.

En 1904, con motivo de su artículo con relación a la tendencia que observarían los *Archivos de Sociología*, la revista que lo contó entre sus fundadores, decía que la ciencia debe buscar la verdad y demostrar la validez de un orden racional, de la realidad empírica.

Allí mismo considera a la “ciencia social” como “ciencia de la cultura” y comprenderá básicamente el conocimiento de las relaciones entre los individuos.

Aprovechará para valorizar en ese mismo artículo, el peso de las significaciones “materiales” sobre lo social y dará crédito a que “desde el punto de mira especial de su condicionamiento económico y de su alcance, el análisis de los fenómenos sociales y de los procesos de la cultura fue un principio científico de fertilidad creadora” pero que será necesario ser muy prudentes y de allí que considerará oportuno “rechazar con suma firmeza la llamada concepción materialista de la historia” en lo que respecta a “ideología o como denominador común de explicaciones causales de la realidad histórica [...]” (Weber, 1981, p. 24).

Hace de la concepción marxista del *Manifiesto Comunista* solo un pensamiento aun perdurable en algún profano o en algún diletante y lo calificará así mismo, como a la teoría racial de los acontecimientos históricos, en tendencia monista de la ciencia, que será superada poco a poco mediante una tarea adiestrada o mediante la metodología.

Para Weber la ciencia social que debe practicarse es una ciencia de la realidad y desde allí colocará uno de sus pilotes básicos para su teoría científica. Nos dirá que “en cuanto hacemos el intento de tomar conciencia de la manera como se desarrolla la vida, nos percatamos de que ella nos brinda una sucesión, poco menos que al infinito, de diversos acontecimientos simultáneos” y entonces el conocimiento de esa realidad infinita, mediante nuestro espíritu finito, se encuentra sostenida en la verdad teórica del weberismo de “que únicamente un fragmento finito de esa realidad puede constituir el objeto de la comprensión científica” (p. 28). Por eso en las ciencias sociales, la idea de un conocimiento de los fenómenos individuales, refirmará Weber, adquiere un sentido lógico, en tanto que los conceptos generales, no están en la misma relación de intereses.

La generalización de esta construcción teórica weberiana le permitirá señalar que en el ámbito de las ciencias culturales, el conocimiento de lo

general, de por sí, nunca tiene valor; mientras que “todo individuo histórico se encuentra enraizado, de un modo que por fuerza es necesario, en unas ideas de valor”, y de esa forma, “el conocimiento científico-cultural, se encuentra vinculado a ciertas premisas subjetivas [...]” (p. 37).

En ellas se concretan la importancia del valor para el principio ordenador de la selección en el material empírico de las ciencias sociales.

Además siguiendo con cuidado metodológico aquella afirmación del interés científico, que no se refiere a la totalidad de los acontecimientos identificables, y cognoscible, sino a ciertos elementos seleccionados dentro de tal infinitud, también Weber construirá otro pilar de su relativismo crítico, en el sentido de comprender que aunque es posible detectar y reconocer una pluralidad de sistemas posibles de valores, su número también es para el científico social, de hecho, claramente limitado.

Parsons lo dice con claridad también científica, cuando al referirse a este aspecto de la teoría weberiana reconoce que “haya, en principio, una totalidad finita de saber científico humanamente posible” y de cualquier manera, “esta totalidad no sería un completo reflejo de la totalidad de la realidad objetiva concebible, pero estaría, como todo conocimiento objetivo, en una relación funcional con ella” y rematará su pensamiento con una elegancia lingüística- conceptual, diciendo, que en Weber “el desarrollo del saber científico debe ser considerado como un proceso de acercamiento asintótico a un límite” (Parsons, 1968, p. 739).

Ahora podemos y debemos volver a la teoría weberiana del “tipo ideal”.

Esta construcción sociológica, de difícil y compleja explicación en los textos originales de Weber, pero señalada en todos los casos como una armazón sustancial para la creación teórica de su “sociología comprensiva” para trascender como “racional”, aun sabiendo que de ninguna manera ello quiera indicar la predominancia total y exclusiva de los acontecimientos racionales. Lo dirá con elegancia, en este caso sí, al mencionar que “la construcción de una acción rigurosamente racional con arreglo a fines sirve a la sociología, en mérito de su evidente

inteligibilidad y, en cuanto racional, de su univocidad, como *un tipo* (tipo ideal) mediante el cual comprender la acción real, influida por irracionalidades de toda especie (afectos, errores) como una desviación del desarrollo esperado de la acción racional” (Weber, 1944, p. 7).

El método científico weberiano va en busca de esta elaboración de tipos ideales que permita incluir en su observación e investigación todas las interrelaciones, aun las irracionales, como las de signo afectivo del comportamiento de los sujetos, que, dice Weber, puedan intervenir como “desviaciones” del desarrollo de esas acciones construidas inicial y básicamente como clara acción racional con arreglo a determinados objetivos o fines.

Es oportuno en este momento interponer un temporario y breve paréntesis al discurrir de la conceptualización teórica sobre el tipo ideal y, justamente motivada por la irrupción de las relaciones irracionales en el campo de los tipos ideales.

Esa interrupción tiene que ver con la idea del progreso científico que palpita en Weber. Con su preocupación por el envejecimiento casi inexorable de lo realizado por la ciencia, pero así mismo, con el convencimiento de que siempre habrá una nueva oportunidad científica y que tales realizaciones exigen ser superadas incondicionalmente. Aquí está su concepción de progreso. La ciencia exige superación constante pero está asolada por su condición de anticuada, Pero desde allí la superación posible.

Aun no resuenan sobre este rumbo inexorable hacia el progreso ni las maldiciones, ni el presagio desintegrador de la post-modernidad. Weber dirá entonces que “no es posible trabajar sin la esperanza de que otros han de progresar aún más que nosotros, en un proceso que en principio es infinito”, para completar su optimismo diciéndonos que “el progreso científico es la parte más importante del proceso de intelectualización al que estamos sometidos desde hace milenios” (Weber, 1985, pp. 112-113).

Recordemos que en la descripción y delimitación del “*tipo ideal*” habían intervenido las interrelaciones con la irracionalidad, porque ahora en tanto y en cuanto apelemos al conocimiento teórico-científico, Weber nos enseñará que en la intelectualidad y racionalización crecientes para las ciencias, podremos decir con firmeza que “en nuestra vida no intervienen fuerzas ocultas sino que en principio, todo puede ser controlable y calculable. Esto significa que se expulsa lo mágico del mundo” (p. 114). Hablamos de una parte de la irracionalidad.

Desde aquí viene una reflexión sociológica de enorme peso weberiano, que con tintes positivistas aún impregna su interpretación teórica.

Max Weber sabía que la ciencia qué transita en los umbrales de la modernidad, influenciada por el protestantismo y el puritanismo, se consideraba a sí misma como uno de los instrumentos o camino hacia Dios.

Pero, y aun desde tal irracionalidad, comienza su propio cuestionamiento y entonces se escuchará desde el pensamiento y la voz weberiana el interrogatorio esencial: “¿La ciencia camino hacia Dios? ¿Camino hacia Dios, este poder irreligioso en que consiste la ciencia?”. Y entonces llegará la racionalidad weberiana en toda su dimensión para decirnos: “se acepte o no, nadie ignora hoy que la ciencia es extraña a la idea de Dios. La liberación respecto del racionalismo y del intelectualismo es la condición fundamental para vivir en unión con lo divino” (p. 114).

Y cerramos el paréntesis, ahora volveremos al *tipo ideal* para saber que tal formulación metodológica aspira a formar el juicio de asignación, de atribuir condiciones y razonabilidades y aunque no es considerado este tipo ideal como una hipótesis, aspira a otorgarle a la representación que construye y señala, unos medios de expresión unívocos. Así el *tipo ideal* en sentido lógico debe aislárselo con todo vigor de la noción del “debe ser” o de su especulativa forma de marco normativo, o de formalización esquemática. Debe así mirárselo, considerarlo, como una elaboración de relaciones, bien motivadas y factibles como comprensibles y definitorias, adecuadas a nuestro entendimiento normativo.

De cualquier manera este *tipo ideal* es una elaboración teórica referido a nuestros medios de interpretación y conocimiento y nunca envuelto como una construcción para identificar los fines o los objetivos.

Weber razonará técnicamente diciéndonos que “el *tipo ideal* tiene, más bien el significado de un concepto límite meramente ideal del cual valernos para medir la realidad con objeto de esclarecer ciertos elementos de importancia relativos a su contenido empírico con el cual es comparable” (Weber, 1981, p. 47). Su construcción metodológica, le otorga a la teoría la posibilidad de obtener un material concreto para el análisis causal.

Así el *tipo ideal* es para Max Weber una elaboración abstraída de la realidad concreta, con sus vertientes racionales e irracionales, y forjada para constituir un modelo conceptual unificado.

Es necesario recordar la significación que tiene en Weber el subjetivismo, tanto en su razonamiento político sociológico como en su *Sobre la Teoría de las Ciencias Sociales*. En este trabajo sobre la teoría, nos había expresado que “el conocimiento científico-cultural, en la forma como nosotros lo entendemos, se encuentra vinculado a ciertas premisas subjetivas”.

Además y conforme lo veremos de inmediato impera sobre el pensamiento weberiano un formalismo que aunque preferentemente planteado desde la irracionalidad, también ha incluido para sus razonamientos básicos la existencia de calidades irracionales que tendrán hondo significado metodológico y teorético en el esquema weberiano.

Ese formalismo, el subjetivismo y la buena carga de agnosticismo que se palpitan en su sociología hacen que esta, en buena medida y con exigente rigor, pueda ser entendida como un constante esfuerzo de construcciones tipológicas para enmarcar en ellas los fenómenos históricos y sociales.

En ese sentido no caben dudas que la formulación tipológica weberiana, puede evidenciársela como una cuidadosa y laboriosa construcción científico técnica y que ha permitido elocuentes avances para el

entendimiento de la historia y su interpretación sistemática.

En esa tendencia la especulación máxima se expresa en el establecimiento de “los tipos ideales”. Desde allí Weber hizo posible y solo desde ellos, el análisis sociológico. Estos “tipos ideales” que hemos estudiado, son elaboraciones distinguidas en las cuales la casuística formidable de Weber hace posible una buena medida operativa para escogerlos y ordenarlos y en todo caso cotejarlos, enfrenarlos y sopesarlos con racionalidad y cuidado. Sirven con eficacia marcada para indicar metodológicamente las interrelaciones analógicas, pero no ha demostrado eficacia para la determinación o la asignación de las causaciones esenciales de los sucesos ni de las tendencias y razones de la historia y la sociología.

Introduciéndonos en la Racionalidad

Es posible tener que llegar a Maquiavelo para encontrar aproximaciones valederas a la concepción de racionalidad, de acción racional; Maquiavelo en *El Príncipe* construirá la idea de acción racional uniéndola al resultado del cálculo posible entre utilización de medios y fines alcanzados.

“En las acciones de los hombres —dirá en el capítulo XVIII- y sobre todo de los príncipes, contra los cuales no hay tribunal al que recurrir, se considera primordialmente el fin. Procure pues el príncipe conservar su Estado y los medios serán siempre tachados de honrosos y ensalzados por todos porque el vulgo se deja seducir por las apariencias y el acierto final” (Maquiavelo, 1984, p. 129).

Lo racional maquiavélico está entonces unido al cálculo político de medio- fin, en cuanto se lo asimile epistemológicamente a dicha racionalidad como el esfuerzo tendiente a descubrir y señalar, reflexionando sobre el motivo o causa de la acción social interrogada.

Maquiavelo entiende a la razón de tal conducta, pensando que la justicia o rectitud en las operaciones (razonabilidad) tiene que ver con “el acierto final”.

Max Weber no va a apartarse mucho de esta racionalidad de medio-fin. Allí estará sedimentado el campo de la política como acción racional.

Entonces dirá que “un elemento esencial de la *racionalización de la conducta* es la sustitución de la íntima sumisión a la costumbre, por la adaptación a una situación objetiva de intereses [...]” (Weber, 1944, p. 24).

El “acierto final” de Maquiavelo se desliza hacia los intereses weberianos, pero tal desplazamiento también apunta hacia los resultados, como una invocación ineludible a la finalidad de la acción social.

Dirá entonces Weber que tal acción social puede ser racional con arreglo a fines, o racional con arreglo a valores. La primera y la segunda están sostenidas por la omnipotencia y la independencia de la razón humana y así la acción social es racionalidad en cualquiera de sus formas de operación.

Como ya se ha dicho, la *racionalidad con arreglo a fines* está determinada por expectativas, en el comportamiento tanto del mundo exterior, como de otros hombres, con destino a obtener *fines propios* racionalmente sopesados y perseguidos; en tanto que la *racionalidad con arreglo a valores* está determinada por la creencia en valores de diferentes signos y calidades (como éticos, estéticos, religiosos, etc.) sin relación con el resultado.

Además de estas racionalidades Weber repara en la racionalidad afectiva, figurada y perfilada por afectos y sentimientos y en la *racionalidad tradicional* que está indicada por una costumbre arraigada (p. 20).

Actuará racionalmente con arreglo a valores quien produce su tarea en servicio de sus convicciones, de cualquier naturaleza, calidad e intensidad que ellas sean. Esta racionalidad está entonces regida “según mandatos” dirá Weber, concordante con exigencias convictales frente a las cuales el sujeto se encuentra obligado indefectiblemente y sin medir ni importarles los fines posibles.

En cambio será un actor actuando racionalmente con arreglo a fines, aquel que dirija sus acciones por el fin, medios y consecuencias de sus acciones. Para ello actuará ponderando medios y fines; logros y consecuencias, así como las diferencias obtenibles frente a diferentes fines entre sí. En este caso el actor no realiza sus acciones ni afectiva ni tradicionalmente.

Esas racionalidades para el desarrollo conceptual weberiano pueden verificarse como *racionalidad formal*, o *racionalidad material*. La primera está unida al *cálculo* que es técnicamente posible y que debe aplicarse en la realidad. En cambio, racionalmente material, constituye la gestión que produce el abastecimiento de bienes en la sociedad, orientada por determinados y específicos *postulados de valor*.

En ambos casos esta reflexión constructiva de la racionalidad formal y la material, han sido estructuradas por Weber dentro de sus reflexiones en el campo de la gestión económica, pero se han ido expandiendo a toda la órbita que requiere el espectro de la acción social, para convertirse en la *racionalidad social*.

Es posible encontrar similitudes y descubrir conceptos compartidos en la visión de Marx y Weber sobre la racionalidad social; pero también pueden vislumbrarse las diferencias o al menos las características específicas que ambos pensadores le otorgaron a la racionalidad en la sociedad. La racionalidad social es de todas formas una categoría de pensamiento que es común a Marx y Weber, aunque sus desplazamientos operativos y aun conceptuales sean realmente diferentes.

Marx encuentra a la racionalidad social como una consecuencia del despliegue de las fuerzas productivas que involucran el crecimiento de la ciencia y la técnica, el reconocimiento de los poseedores de los medios productivos y la movilización y organización de la fuerza de trabajo operable y disponible. Las relaciones de producción, aquellas que expresan el poder social solo experimentarán transformaciones, cambiarán su racionalidad social en base a la fuerza racionalizadora

que desplieguen las fuerzas productivas. El cambio transita de una racionalidad social hacia otra, genéticamente condicionado por las contradicciones de las fuerzas productivas.

Weber va a pensar su racionalidad social desde la economía capitalista, desde la racionalidad del capitalismo burgués moderno y del Estado emergente de esa modernidad.

La ética protestante le dará el marco religioso que exige su esquema racional, porque ella objetivizará toda intervención terrenal como un servicio a Dios, como algo deseado y propuesto por la voluntad Divina y como material del cumplimiento del deber de cada mortal formando al mundo capitalista burgués moderno.

Esa ética protestante encaja perfectamente para explicar la terminante inclinación weberiana en torno a las acciones racionales disputadas por los arreglos a valores o a fines. Esa determinación religiosa protestante otorga las condiciones exigibles para generar una fundamentación de la acción racional con arreglo a fines en las acciones sociales. El valor de la intención mínima y sublime impresa en la acción social desarrollada permite atribuir los resultados que son los fines esperables al reino y designio del Dios elegido y en ello reside el motivo de su afirmación y justificación.

Todo el peso enorme de sus investigaciones empíricas sobre las religiones y el desarrollo del capitalismo lo ponen a Weber en condiciones de ratificar su credibilidad sobre las orientaciones predilectas de las acciones racionales modernas con arreglo a fines, tanto para la faz fundacional de ese capitalismo como para su desenvolvimiento y acrecentamiento acelerado ulterior

En el medio de la ética protestante, e impulsadas por sus consecuencias teóricas y teológicas los sistemas de acciones racionales con arreglo a fines abandonan en lo posible la totalidad de sus inquietudes con arreglo a valores y le imprimen a sus tendencias la suerte y el peso que el capitalismo burgués ha requerido.

Weber inclina entonces con empeñamiento su decisión en torno a las acciones racionales con arreglo a fines, sin desconocer las tensiones que en torno a los valores éticos, estéticos, culturales etc. se plantean frente a las realidades económicas, políticas, estéticas, etc.

En vista de tales tensiones su teoría permite disponer en muchos aspectos de un concepto múltiple y complejo de racionalidad operativa, que puede aceptar con alguna frecuencia una interrelación coordinable de los aspectos racionales con arreglo a fines y los racionales con arreglo a valores para las acciones sociales. Pero, en definitiva y en última instancia, su enfoque de observación ante el capitalismo moderno lo lleva a Weber a radicar la racionalidad social exclusivamente bajo el aspecto de racionalidad con arreglo a fines.

Todos los cambios para llegar a su racionalidad social, no aparecen forjados por la racionalidad de las fuerzas productivas, sino por los componentes del sistema capitalista, por sus subsistemas de acción racional con arreglo a fines, en el que se desarrolla ese capitalismo moderno.

Weber utilizara metodológicamente las conexiones de analogía, en lugar de apelar a las causales básicas para la explicación de los fenómenos que producen las acciones sociales. Establece por ejemplo la analogía entre empresa capitalista moderna y Estado moderno y en tales casos, capitalismo y burocracia, o poder y religiosidad, transformando su explicación genética en una descripción analógica, en la cual se pone en evidencia su convicción agnóstica-relativista que siente rechazos y también incompatibilidades conceptuales frente al problema de la causación primaria de los fenómenos sociales.

Escuchemos sus razonamientos, para que puedan servir de ejemplo, dentro del subsistema de la religión. Recordemos entonces que Weber pensaba que “toda acción originada por motivos religiosos o mágicos es, en forma primaria, una acción racional, por lo menos relativa; si no es necesariamente un actuar según medios y fines, si, desde luego, conforme a reglas de experiencia” (Weber, 1944, p. 328).

Va a exagerar su calificación de racionalidad, aun para lo mágico, cuando “el pensar religioso o mágico” persiguen fines que “son de naturaleza predominantemente económica”. La racionalización formal weberiana se expresa desde la burocracia y el mercado, pero sobre ella también presionan estas motivaciones religiosas o mágicas.

Y alcanzará también a la juricidad cuando dice que “el predominio del derecho estereotipado en forma religiosa constituye uno de los límites más importantes para la racionalidad del orden jurídico y por consiguiente, de la economía” (p. 453).

Así la concepción de Weber incluye la racionalidad religiosa y aún mágica, como también la racionalización social. Pero es además cierto que esta racionalización social aparece en el esquema weberiano como la culminación para la racionalidad que puede elaborarse desde cada subsistema y en tal razonamiento, cuando tiene en su conciencia a la racionalidad social, piensa en el modelo de organización resultante en la empresa capitalista moderna y en la construcción del Estado moderno.

Dice Habermas que la racionalidad de estas formas de “empresas” e “instituto estatal” estriba para Weber, en que los empresarios y los funcionarios sobre todo, y después los trabajadores y los empleados, “se ven obligados a actuar en forma racional con arreglo a fines” (Habermas, 1987, p. 287).

Max Weber pensó que el proceso de racionalización social, inscripto en la empresa y el Estado capitalista moderno, resulta una verdadera consolidación hegemónica que va creciendo y consolidándose, de la técnica, el cálculo, la administración y sobre todo de la organización. Esa hegemonía ha recalado en el claro dominio de las fuerzas económicas sin ningún grado de personalización y en el perfeccionamiento también creciente de las administraciones burocráticas.

Ubicada la región del poder, empresaria o estatal, donde compiten las formas racionales de la acción social, se requiere alguna precisión

mayor sobre los alcances y significados que se le otorgan tanto a la racionalidad formal como a la material.

Weber señala que deberá llamarse *racional en su forma*, alentando así su encuadramiento exigente hacia el formalismo en la sociedad, a la gestión económica cuyos esfuerzos para asegurar toda economía racional, se expresen en reflexiones “*sujetas a número y cálculo*”. Lo racional formal, se aparea con todos los cálculos medio-fin (costo/beneficio-costos/eficacia, etc.), que adquieren en la apreciación weberiana la característica de inequívoco, en cuanto “la forma en dinero representa el máximo de esa calculabilidad formal”.

En cambio llamará *racionalidad material*, a un concepto que califica como “completamente equívoco” ya que no proviene del cálculo racional con arreglo a fines, sino que plantea exigencias ética, políticas, utilitarias, hedonistas estamentales, igualitarias o de cualquier otra clase “*con arreglo a valores o a fines materiales*” (Weber, 1944, p. 64).

Puede en este juego de las racionalidades también comprenderse que en toda gestión económica y social, independientemente de la crítica material de los resultados alcanzados por dichas acciones y aún en su conocimiento, corresponde reconocer una crítica ética, ascética y hasta estética, señala Weber, de la *conciencia* económica, así como de los medios económicos.

Aquí en este preciso límite de las racionalidades formales y materiales, del cálculo y del valor, es donde se instala la interpretación del perfil dominante que Weber le impone a sus análisis y desde él, sus seguidores actuales y los sistemas que en su continuidad conceptual se han ido consolidando.

En tal sentido es conveniente volver a recordar que la racionalidad formal, así pura y específica, es la expresión nítidamente predominante en el mercado y en la burocracia. Weber sintetiza en buena medida la historia de occidente, como el resultado de esa implantación histórica de esa racionalización formal en su seno.

Con ese peso, “impersonalidad y objetividad de la racionalidad formal hacen de los valores materiales (ética, ascética, estética etc.) un asunto privado y la misma racionalidad material deviene una categoría residual” opina Lechner (1982, p. 45) a la luz de toda la experiencia, que empresa y Estado capitalista burocrático le han impreso a los tiempos modernos.

Pero el mismo Weber había presagiado la contradicción irreconciliable cuando anunciaba que “racionalidad formal y material discrepan en principio en toda circunstancia”, aunque existan casos empíricos en que puedan coincidir. En el razonamiento weberiano “la racionalidad formal del cálculo en dinero *no dice en si nada* sobre la naturaleza de la distribución de los bienes naturales”, requiriendo tal distribución una consideración especial, porque “solo en conexión con la forma de distribución de *los ingresos* puede decirnos algo de la racionalidad formal sobre el modo de abastecimiento material” (Weber, 1944, p. 83). Por tal discrepancia es que resulta evidente la preocupación weberiana para lograr la armonización de estas racionalidades, sobre todo al auscultar la primacía contemporánea de! mercado y de su expresión funcional canalizada en la burocracia.

Aquí es donde reside la esperanza de Weber a encontrar en las fuerzas políticas, en los partidos y en las comunidades políticas las energías y el entendimiento para evitar la hipertrofia excesiva del mercado y las burocracias. Se trata de encontrar límite a esas potencias del capitalismo moderno, que el propio Weber señalara como los elementos específicos del avance de la sociedad hacia etapas superiores.

Había manifestado en tal sentido que los elementos que rigen la constitución de una “*comunidad política*” están referidos a “un ámbito o dominio, la posesión de poder físico para afirmarlo y una acción comunitaria que no se agote en el esfuerzo económico para la satisfacción de las comunes necesidades, sino que regule asimismo las relaciones entre los hombres que lo habitan” (p. 662).

En la comunidad política, que por otra parte, la ampliación del mercado hizo posible hasta su transformación en el estado moderno, como última fuente de toda legitimidad del poder y racionalización del orden jurídico que lo sostiene; en tal organización solo los políticos podrán servir en el esfuerzo armonizador que señalábamos entre las racionalidades indicadas.

Claro que Weber conoce la procedencia de la legitimidad del poder y por eso insiste en la significación, tanto de la empresa capitalista, como de la burocracia. También ha entendido la capacidad en ambos casos del incremento constante de sus exigencias. En el final de sus pensamientos, entonces, apostará a la necesidad de la democracia, como el mecanismo para producir los sujetos capaces de enmarcar eficientemente a esos procesos del mercado, de las empresas y la burocracia.

Teme a la democracia de masas por “el fuerte predominio en la política de los elementos emocionales” pero decididamente cree en los políticos para alcanzar el equilibrio de las racionalidades formales y materiales. Cree en la “política eficaz y aun precisamente la política eficaz democrática” ordenada desde “partidos racionalmente organizados” (p. 1117).

Veía en los sindicatos alemanes y en el partido social-demócrata, los instrumentos útiles para el ejercicio de esa democracia que avente “el dominio momentáneo e irracional de la calle” y en esa consolidación política algunos de sus críticos han pensado, que su propuesta para Alemania hace al mejor y más eficaz funcionamiento del imperialismo guillermino, en la más útil adaptación de esa estructura imperial a la modernización de la democracia occidental.

Conforme estas calificaciones críticas con respecto a su ubicación política histórica, en directa relación temporal con su patria, resulta necesario recordar de Weber que había señalado el papel preponderante del lucro para el desarrollo del capitalismo moderno a través

de sus organizaciones empresariales, considerará que “el capitalismo imperialista, especialmente el capitalismo colonial de presa basado en la fuerza directa y en el trabajo forzoso ha ofrecido en todas las épocas las mayores probabilidades de lucro”.

Desde este enfoque, no sorprenderá que recomiende en consecuencia, “como la más segura garantía para alcanzar el monopolio de estas probabilidades de lucro proporcionadas por la economía del territorio extranjero a los miembros de la propia comunidad política, es la ocupación política o la sujeción del poder político extranjero mediante la forma de “protectorado” o cualquier forma análoga; esta tendencia imperialista a la expansión desplaza cada vez más a la tendencia pacifista, la cual solo aspira a la libertad comercial”.

Estamos entrando en la tercera década del siglo XX; Max Weber teoriza con precisión la política del imperialismo, ofreciendo su capacidad de gran pensador y de eminente sociólogo, para la defensa del imperialismo de su patria.

Pero aún es mayor su contribución: ratificará su fe en el proceso imperial y hasta presagiará a esta fórmula despiadada del poder como un vector proyectado hacia los nuevos años, con capacidad de construir el futuro. Así indicará que “el universal renacimiento del capitalismo ‘imperialista’ que ha sido siempre la característica normal del efecto producido por los intereses capitalistas sobre la política, y, a su lado, el renacimiento del impulso expansivo político no son, ningún resultado del azar. Y hasta donde es dable ver, parece que tal tendencia seguirá predominando en el futuro” (p. 676).

Hemos transcripto estas extensas citas, por creer que a su influjo será necesario recapitular sobre las condiciones democráticas propuestas por Weber, sobre el sentido “precisamente de la política eficaz democrática” y de “los partidos racionalmente organizados” así como también sobre su enorme penetración teórica en torno a los valores que tal democracia y el ejercicio de su poder requieren.

Tales formulaciones aparecen así, como eficaces y exigibles, para uno de los mundos del poder; justamente el del capitalismo imperialista, que el mismo Weber interpreta como la *característica normal* del efecto producido por los intereses capitalistas. El otro universo constituye el mundo colonial, sobre el cual todo el sistema weberiano pasa con insolente mirada y despectivo silencio. Ese es nuestro universo y en él también hay que comprender las contradicciones de las racionalidades formales y materiales que Weber ha ignorado, o al menos, con destacado espíritu alemán imperialista, ha desconocido para no mezclarse con nuestras exigencias con respecto al poder y la política.

De todas formas esta posición weberiana, ha dejado atrás otras postulaciones idealistas y coloca así al poder imperial y al desarrollo culminante del capitalismo moderno, en el preciso sitio en el que puede ser reconocido en toda su intensidad.

Este es también un mérito político e intelectual para la obtención por parte de Weber del calificativo de sociólogo de la burguesía y hace entendible la comparación histórica de Bobbio cuando indica que “del mismo modo que se ha definido a Marx como el Maquiavelo del proletariado, se ha definido a Weber como el Marx de la burguesía” (Bobbio, 1985, p. 258). Claro que es entendible el esfuerzo de analogía del politólogo italiano, pero tiene exactamente esa valoración lógica; se trata apenas de una comparación, de escasa sutilidad y de menor rigurosidad científica. Diríamos, solo válida por lejana relación de semejanza, pero de acontecimientos intelectuales bien distintos.

Religión y capitalismo

Entramos aquí en la consideración de alguno de los aspectos fundamentales de la sociología weberiana. Por este rumbo Weber busca hallarle explicación a la transición hacia la sociedad moderna y descontando su posición contraria al marxismo, pensará más allá de los

factores materiales-económicos, en aquellos otros que precisamente desde Marx podemos denominar supraestructurales.

En ese razonamiento descansa la significación que le ha signado a *la religión*, un papel inédito en el razonamiento occidental hasta esa formulación. Si bien es cierto que no era desconocido el peso otorgado a las ideas, los sentimientos y en fin a los valores religiosos en la construcción de la sociedad moderna, Weber acumula en sus argumentaciones elementos más que suficientes para erigir a la religión como fuente clara de influencia en la dinámica social.

El análisis cuidadoso de las elaboraciones teóricas que produce el denso profesor de Sociología y Ciencias del Estado, de la Universidad de Múnich, obliga a reconocer, que posiblemente influenciadas por la complejidad de las situaciones que la religión y la economía absorben, esas elaboraciones weberianas presentan nítidas afirmaciones teórico-científicas, al mismo tiempo que contradicciones y ambigüedades no cabalmente resueltas.

De cualquier forma puede señalarse, que tanto la sistematización de su casuística religiosa, como las interpretaciones histórico-político-filosóficas de las mismas, han permitido a Max Weber llegar a la consideración de su posteridad, uno de los instrumentos sociológicos de mayor rigor racional. De igual manera, este aporte significa la base de sustentación de una enorme corriente político-científica, que ha contribuido desde su enfoque, al establecimiento teórico-metodológico de la racionalidad reconocible en la dinámica de la sociedad.

Los razonamientos weberianos, en rigor de verdad, están predominantemente encaminados a otorgarle a los fenómenos ideológicos y/o religiosos, como una parte de ellos, con fuerza destacada y creciente, un desarrollo inmanente, perteneciente e inseparable a su esencia, nacido de su entraña. Tal tendencia esencial termina por imponerse, señalando que esos fenómenos ideológico-religiosos expresan su prioridad causal sobre todo el proceso.

En *Sociología de la Religión*, había pensado Weber que la índole específica de una religión no era una mera “*función*” de la estructura social del estrato que se presenta como su portador característico; ni que la religión exprese la ideología de tal estrato social, ni que esa suma y refleje los intereses materiales o ideales del mismo; manifestaba que “por decisivas que sean las influencias sociales, económicas y políticas sobre una ética religiosa, esta adquiere esencialmente su peculiaridad a partir de fuentes religiosas” (Weber, 1978, p. 9). Queda aquí claramente expresado que son las fuentes religiosas las que primariamente imponen su sello, descartando así la prioridad de la economía en toda formación político-social.

Es bueno que reparemos que siguiendo su posición teórica y metodológica Weber no trata en ningún momento de “*la esencia de la religión*”, sino de las condiciones y efectos de un determinado tipo de acción comunitaria que desarrollan los integrantes de esa comunidad y cuya comprensión se logra partiendo de las vivencias, representaciones y fines subjetivos de los individuos componentes de tal comunidad, vale decir, a partir del sentido que en tal orientación ellos imprimen a sus acciones sociales.

Por otra parte y como ya hemos remarcado anteriormente, todas esas acciones originadas en motivos religiosos y aun mágicos, son acciones racionales, en cuanto que si no aparecen como acciones según medios y fines, lo hacen sin duda conforme a nítidas reglas de experiencia.

Estas acciones, las “*acciones religiosas*” pueden reconocerse en cuanto observemos el orden de “*las almas*”, el de los *Dioses y demonios*, también la comprensión o estudio de los *poderes sobrenaturales* que los relacionan y todo ello en estrecha vinculación con el hombre.

Weber dice que para poder actuar sobre los poderes del “*espíritu*”, de las “*almas*”, deben utilizarse medios que signifiquen algo; estos son los *símbolos* religiosos, que se afianzan con nitidez y fortaleza a medida que resulten fijos, sin cambios. Por eso dirá proféticamente que “lo santo es lo específicamente invariable”.

Desde este enfoque se entenderá el sentido weberiano de la conducta religiosa; ella debe ser buscada cada vez menos en ventajas puramente extrañas y externas de la vida social y económica cotidiana. El fin de la conducta religiosa se «irracionaliza» pero solo para demostrar racionalmente que estos fines “no mundanos” valen como lo específicamente religioso, como lo determinante de la conducta religiosa.

Apresurará su razonamiento en la capacidad generatriz del desarrollo social a expensas de la “acción religiosa” cuando diga que “la formación de nuevo capital en el pasado o, expresado de un modo más riguroso, el empleo de una masa de dinero, en forma racional y continua de explotación, para obtener ganancias y hasta de un capital industrial, forma específicamente moderna, se presenta unido de un modo frecuente y patente con una religiosidad congregacional ético-racional” (Weber, 1944, p. 384).

La interdependencia de la ética económica de las religiones y las formaciones económico-sociales, se ve aquí con la afirmación prioritaria del factor religioso, camino que Weber proseguirá, en claro afán de deseconomizar y espiritualizar la esencia del capitalismo.

Sumará a este esfuerzo didáctico y finalmente práctico, toda la casuística de su impresionante experiencia en el campo de la religión y la historia y en tal acopio incorporará la vibración de magias, profecías, poderes carismáticos, dioses y demonios de muy diferentes pueblos, que vendrán a consagrar su visión espiritual, idealista, de la historia, en la cual también se escucha un claro susurro irracionalista por más que Weber aparezca, en cuanto a sus intenciones científicas como un enemigo al menos verbalizado de ese irracionalismo.

Observemos estas relaciones y sus implicancias histórico-sociales en el seno de la última acción religiosa de algunos de esos pueblos tomados por Weber.

Pensará con respecto a los judíos que “la religiosidad ético-racional de la congregación judía es ya en la Antigüedad, en alto grado, una

religiosidad de prestamistas y comerciantes” y que “no debió haberse discutido seriamente el hecho de que el judaísmo colaboró muy fuertemente en el desarrollo del sistema capitalista de la Edad Moderna”, agregando que tal tesis solo necesita de una mayor precisión.

Hará tal precisión, en una larga serie de servicios económicos específicos del judaísmo en la Edad Media y en la Moderna, entre las cuales destaca: el préstamo, desde el modesto prestamista hasta la financiación de grandes estados; ciertos tipos de comercio de mercaderías, sobre todo pequeñas tiendas y comercio ambulante y tráfico con productos rurales, ciertas partes del comercio al por mayor, valores, comercio bursátil, negocios de crédito y de banca, etc. En esas actividades económicas judías faltará una de honda significación para el capitalismo moderno, dice Weber, la organización del trabajo industrial a domicilio en la manufactura, en la fábrica... Aquí falta un elemento sustancial de proyección hacia el capitalismo del amplio desarrollo para la modernidad y esa falta estará asignada en el razonamiento de Weber “al carácter especial de pueblo paria del judaísmo y su religiosidad”.

En cambio, sostenido por esa misma inclinación causal weberiana, se le otorgará a los judíos “aquella actitud económica que fue y sigue siendo típica de todo comercio nativo, el antiguo, el del Este asiático, el de la India, el del comercio medieval, el del tendero y el del prestamista en grande: la voluntad y el talento para aprovechar sin consideración toda oportunidad de ganancia [...] Por la ganancia misma navegar en el infierno aunque se quemen las velas” (p. 477-478).

Agregaré acritud a la conducta del judío piadoso, remarcado su tono crítico y casi despiadado, al mostrar que ese judío “se encontró inevitablemente en la situación de hacer cosas que entre judíos eran directamente contrarias a la Ley o graves en sentido de la tradición o solo admisibles gracias a una interpretación laxa y que solo se permitía entre extranjeros, pero nunca tuvieron un valor ético positivo: su conducta moral solo podía [...] ser permitida por Dios y valer como indiferente

en sentido ético, en eso se funda lo que hay de cierto en las afirmaciones sobre el bajo nivel de legalidad de los judíos” (p. 479).

A lo mejor y tal vez sin pretenderlo Max Weber contribuía con esta maldición sociológica a preparar la llegada de la noche del 9 de noviembre de 1938, donde a partir de similares generalizaciones, los alemanes comenzaron a creer en su propia tierra, en las razones de la raza como crimen. Desde allí se puede pensar en la posibilidad hitleriana del discurso del 30 de enero de 1939 cuando el “conductor carismático” anuncie que es posible la aniquilación de la raza judía y de esa forma ultimar el desarrollo histórico de prestamistas y comerciantes de bajo nivel de legalidad... De la dinámica de la religiosidad para impulsar a la historia, todos contribuyeron a la dinámica racial. La depuración fue auspiciada por el *Führer*, pero sus determinaciones históricas venían de lejos. Aun de aquellos que ni siquiera percibieron tal odio racial, pero se entregaron a esas racionalidades homicidas que impulsaron sus teorías generalizadas de culpas inmanentes. Weber no aparece como contaminado, pero sus razonamientos sobre la religiosidad y la historia, en cuanto se trata del pueblo judío, tienen ecos y resonancias sobrecogedoras. También parecen conducir hacia el sacrificio de los impuros o ilegales.

Marcando diferencias cualitativas con la conducta religiosa y desde allí con las acciones religiosas, Weber piensa que todas las formas del protestantismo y sectarismo ascético occidental y oriental (como calvinistas, reformistas, baptistas, cuáqueros... etc.) se han unido siempre, de modo muy distinto pero de la manera más estrecha, con desarrollos económicos racionales y allí donde fue posible desde el punto de vista económico, con el capitalismo.

La religiosidad protestante aparecerá ligada por Weber al capitalismo, desde el momento que tal congregación condujo a la vida de los negocios a sus componentes “más piadosos y más rigoristas, que buscaban el éxito en los negocios como fruto de una conducta racional de

vida”. Calvinistas, pietistas, baptistas, metodistas, etc., trabajaron sabia y racionalmente en una profesión aceptable a los ojos de Dios, en un desarrollo sistemático y también racional, no como castigo divino impreso en la maldición bíblica de Adán por su pecado original, sino como el deber máximo para cumplir la voluntad de Dios, en esa su profesión y destino.

El puritano piadoso, entonces demostrará su sentido ético en el actuar económico, fiel a su sentido religioso, no pudiendo mostrar “como ganancia grata a Dios, la usura, el regateo, la participación en las ganancias expoliadoras de la política o del coloniaje. El precio fijo, la conducta comercial absolutamente objetiva, incondicionalmente legal, desprecio del ansia del dinero, es lo que le ha conferido a cuáqueros y baptistas su confianza por parte de los hombres [quienes a ellos les compraban y] les confiaban sus dineros en depósito o en comandita y les enriquecían; y justamente estas cualidades les ‘probaban’ ante Dios” (p. 479).

Weber va a reconocer “capitalismo” en el seno de muchas religiosidades (Hinduismo, Budismo, Confucionismo, Islamismo... etc.), el mismo que descubrió en la Antigüedad occidental y en su Edad Media, “pero *ningún* desarrollo en el sentido del capitalismo *moderno* ni germen alguno de él y, sobre todo, ningún ‘*espíritu capitalista*’ en el sentido que fue propio del protestantismo ascético” (p. 489).

Esa tendencia religiosa, ha mostrado su significación en el desarrollo del capitalismo moderno y al amparo del dominio de todos los lugares en que la burguesía fue un poder social, el protestantismo ascético aparece en el razonamiento weberiano como el motor fundamental del desarrollo burgués del capitalismo.

Su influencia no está dada por la aprobación religiosa que pudiera hacerse sobre las actividades económicas adquisitivas y lucrativas, con el sentido protestante del lucro y del comercio, sino porque Weber busca demostrar con precisión que los intereses religiosos del protestante dirigen sus acciones hacia la aprobación religiosa de esas actividades económicas, mercantiles y lucrativas.

Pero debemos repetir que en el entendimiento weberiano el protestantismo no construye el desarrollo cierto del capitalismo burgués moderno, aprobando cualquiera de las formas de los trabajos económicos o mercantiles, o cualquiera de las condiciones en que puedan desarrollarse los mismos. Solo se aceptan en tal religiosidad aquellos que se muestra decididamente incorporados con una disciplina estricta del ascetismo y eticidad comprobada. Ese espíritu ascético y ético esencialmente central, resultan inseparables e ineludibles para imprimir la devoción ascética hacia las tareas impersonales por sí, que no buscan su propio rédito lucrativo.

Parsons, uno de los autores que más ha estudiado y más le debe al weberismo, resume para la forma calvinista radical de la racionalidad protestante, la presencia de los siguientes elementos: 1) el Dios trascendente; 2) la predestinación, que implica la separación del individuo respecto de la salvación por su propio esfuerzo, incluida la contemplación mística; 3) la pecaminosidad de la carne que lleva a la tensión entre lo ideal y lo real; 4) la consideración del hombre como instrumento de la voluntad de Dios en la construcción del Reino de Dios en la Tierra, guiando los intereses religiosos en una dirección de un dominio ascético, en interés de un ideal; y 5) la completa corrupción del mundo que implica la absoluta devaluación del tradicionalismo, especialmente mágico, ritual o simbólico (Parsons, 1968, p. 708).

La ética protestante condensa en su acción religiosa, según Weber, la racionalidad que contiene un elemento fundamental para el desarrollo del capitalismo burgués moderno y nos da en cuanto mayor generalización, una ubicación también racional para percibir, en tal razonamiento, que la ética religiosa puede ser considerada como un componente ineludible para la diferenciación entre sí de los caracteres de las grandes civilizaciones. Aquí reside el desarrollo inmanente, determinando que tales fenómenos religiosos imponen su supremacía causal sobre todo el proceso histórico social.

Pero la contradicción conceptual estará presente para buena parte del razonamiento weberiano; aunque al final y sin justificación teórica alguna desaparecerán estos argumentos contradictorios de la posición idealista-religiosa que hemos señalado, dejando claro el campo especulativo de Max Weber en torno a la esencia hegeliana de su construcción espiritual.

En *Sociología de la Religión*, casi súbitamente y con escasa fundamentación argumental anterior, propondrá que “la religión nunca determina de un modo exclusivo una ética económica”. Es cierto que puntualizará su limitación detrás de la calificación de “un modo exclusivo” pero mitigará esa limitación, diciéndonos que “seguramente, una ética económica tiene una gran autonomía respecto de las actitudes del hombre ante el mundo, condicionadas por elementos religiosos u otros elementos internos” y así le otorgará a determinados factores geográficos, históricos y económicos el condicionamiento de esa economía. Entonces afirmará sin reparos, que “el condicionamiento religioso del estilo de vida también es uno, aunque *solo uno* de los factores condicionantes de la ética económica”.

Pero con mayor intensidad, Weber repara de inmediato y en este mismo estilo de razonamiento, que el propio sentido de vida religiosamente condicionado, “está profundamente afectado, dice con énfasis, por los factores económicos y políticos que actúan en el interior de determinados límites geográficos, políticos, sociales y nacionales” (Weber, 1944, p. 6).

De igual modo se presentaba su conceptualización, cuando al referirse al nacimiento de las religiones pensaba que ofrecía poco interés el examinar las diferentes clases de dioses y de demonios, aunque, o más bien, porque, al igual que el léxico de un idioma, están condicionadas directamente por la situación económica y los destinos históricos de cada pueblo. Reparemos, no sin sorpresa, que Weber introduce también al léxico de un idioma, como a las diferentes clases de dioses y demo-

nios, determinados por a situación económica y de acuerdo con ello, según la significación económica predominante de algunos fenómenos particulares, “puede un dios alzarse con la primacía en el panteón, como, por ejemplo, el dios del cielo, según sea concebido como el señor de la luz y del calor o, como es frecuente en los pueblos ganadores, como señor de la procreación” (p. 336).

Para los tiempos modernos también Weber en esta tesitura economista, expresa que en torno al racionalismo proletario, al igual “que el racionalismo de una burguesía plenamente capitalista que está en posesión de la fuerza económica, no es fácil un matiz religioso y no es, sobre todo, fácil que dé origen a una religiosidad” (p. 389).

En este razonamiento el peso de la economía supera en la visión weberiana la posición inicialmente indicada de la fuerza condicionante de esa economía para la creación o definición cualitativa de la acción religiosa, su profundidad y tendencia. Aquí, sencillamente, ese valor económico presente en la sociedad moderna anula la creación misma de la acción religiosa; la acción religiosa será sustituida “por otros sucedáneos ideales”.

En definitiva Weber sabe que la objetivación de la economía basada en la “socialización” que otorga el mercado sigue sus propias leyes, porque si así no fuera, la falta de observancia de tales reglas y normas condicionaría el fracaso económico. La socialización económica racional está entonces condicionada por sus propias leyes y objetivos y no puede dominarse al universo económico con exigencias caritativas planteadas en el terreno de la religiosidad.

Este juego pendular de las relaciones causales de religión y economía, que Weber plantea con intensidad, a pesar que en ningún momento desea enfrentar a razonamientos de las acciones religiosas o económicas, constituye una de sus preocupaciones teóricas de alta vibración. Además percibe con claridad que su construcción teórica debe obtener razonabilidad, para así desde ella poder elaborar los argumentos

prácticos que le otorguen credibilidad y hegemonía a su pensamiento idealístico sociológico y político.

Así pueden entenderse los esfuerzos que Weber efectúa para obtener resultados eficaces en la solución de esta ecuación económica-religiosa, para ello en lugar de enfrentar las contradicciones que hemos ido señalando en sus textos, Weber va a utilizar un mecanismo metodológico que puede simplificarse debajo de la concepción asociativa, en cuanto pretende científicamente obtener el cotejo o la relación histórica y social entre los textos citados.

“Los aspectos de las religiones que son significativos para la ética económica —enseñara en *Sociología de la Religión*—, nos importan fundamentalmente desde un punto de vista determinado: nos interesaremos en su modo de relación con el racionalismo económico” (Weber, 1978, p. 43).

En tal cotejo, Weber señala que es necesario el reconocimiento de una fuerza ineludible que llama *tensión*, entre la religión y el mundo económico. Esa tensión puede compréndemela como la fuerza que impide separarse unas de otras a las partes componentes de un mismo cuerpo; al mismo tiempo que señala la energía que se pone en actividad frente a las diferencias y convicciones que muestran tales partes. La tensión weberiana para el caso de la esfera económica mide o expresa el conflicto, el enfrentamiento percible porque existe y así se cumple con su precepto teórico que dice que “no resulta posible que a cualquier vida cultural le sea descartada *la lucha*. Y tal “lucha” existirá en cualquier parte”, con el agregado weberiano de que “sus consecuencias se acrecientan en tanto que va pasando inadvertida o que se arroga la forma de una ventajosa tolerancia” (Weber, 1981, p. 92). En esto reside el sentido teórico y aún concreto de la tensión entre la religión y lo económico planteado por Weber.

Esta tensión se encrespa al máximo cuanto más se ha ido hegemonizando el mundo de la economía capitalista a sus propias leyes internas. En tal culminación, se hace muy dificultosa toda posible interrelación

de ese capitalismo resultante, con una ética religiosa de hermandad. Cuanto más racional e impersonal es el capitalismo más tensa es la situación con la religiosidad

Sin embargo, como las propias congregaciones religiosas han ido comprobando, sus necesidades internas en cuanto a la economía, sus requerimientos financieros fueron creciendo para poder desarrollar sus fines, por ejemplo de divulgación y mantenimiento, como también para sus emprendimientos culturales y aquellos referidos a los intereses inmediatos de las masas. Desde tales exigencias comenzaron a ofrecerse consentimientos de acuerdos y aceptaciones como las que se dan históricamente frente a la posición religiosa y los intereses del capital que se han señalado.

Weber destacará que no obstante ello, ninguna genuina religión de salvación en Dios, “ha logrado suprimir la tensión existente entre su religiosidad y una economía racional”. La presencia polarizada de ambos sectores de esta ecuación histórica, no ofrece en esta relación tensa weberiana ningún tipo de inclinación dominante. La relación expresa así presencia reconocible de las fuerzas antagónicas o en tensión, sin primacías de ninguna especie.

Pero Weber es consciente que tal contradicción exige alguna alternativa de solución y entonces expresará que “esta tensa relación ha sido resuelta de la manera más radical en la ética de los virtuosos religiosos, negándose a la posesión de bienes económicos” (Weber, 1978, p. 69); pero tal solución radical se implanta en el ámbito de una contradicción en el mundo de la realidad cotidiana, en el que Weber denomina universo mundano.

Fuera de esa realidad, la solución weberiana, para evitar fundada e *internamente* la tensión entre religión y capitalismo, solo permite dos caminos.

El primero de esos caminos no contradictorios es el misticismo que solo ofrece una alternativa de evasión del mundo, no por amor al ser

humano sino solo como amor a la devoción. Esta actitud le hace recordar a Weber la afirmación de Baudelaire que la califica como “amor a la sagrada prostitución del alma”.

El otro camino vuelve a ser el reconocido y obstinado rumbo weberiano que hemos ido reconociendo a través del desarrollo posible del capitalismo burgués moderno. Se afirma sobre la paradoja de la ética puritana de la “*vocación*”, refirmando con ello que “como religión de virtuosos, el puritanismo abandonó el universalismo del amor y ‘rutiñizó’ racionalmente todo trabajo mundano como realización de la voluntad divina y prueba del propio estado de gracia” (p. 70).

Desde la interdependencia de religiones y formaciones económico-sociales Weber concluye afirmando la significación del factor religioso con la representación suprema de la racionalidad protestante. Solo el protestantismo puede adquirir, o poseer desde su génesis la ideología favorable de tal racionalidad. Hemos vuelto entonces a los cercanos límites de la espiritualidad hegeliana. Allí se sitúa el Weber que hemos analizado en cuanto su sociología religiosa y el apego de sus congregaciones al capitalismo moderno.

Es en este sentido que dirá en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en su primera parte sobre Confesión y estructura social, utilizando material estadístico de alguno de sus discípulos y de su propia experiencia, que puede mostrarse “el carácter eminentemente protestante tanto de la propiedad y empresas capitalistas, como de las esferas superiores de las clases trabajadoras”, para alcanzar algunas páginas más adelante una generalización más clara, explicando que “han sido siempre los protestantes los que como oprimidos u opresores, como mayoría o minoría, han mostrado singular tendencia hacia el racionalismo económico, tendencia que ni se daba, ni se da, entre los católicos en cualquier situación en que se encuentren” (Weber, 1979, p. 22).

Toda su concepción de la acción religiosa del puritanismo lo llevará a afirmar en ese mismo trabajo sobre la Ética protestante, “que el poder

ejercido por la concepción puritana de la vida, no solo favoreció la formación de capitales sino, lo que es más importante, fue favorable sobre todo para la formación de la conducta burguesa y racional” (p. 248).

Es cierto que los trabajos que componen esta *Ética Protestante* fueron escritos entre 1904 y 1910 y que han pasado casi ochenta años desde entonces; pero lo cierto es que esta simplificación causal para con el capitalismo y la racionalidad burguesa, aparece cuando menos como teorización apenas sectorizada y mínima frente a todo el razonamiento de las escuelas economistas y políticas del siglo XIX, incluyendo en ellas tanto a las creadoras del liberalismo, como a los marxistas y los intermedios.

Puede evidenciarse así, cuáles pueden ser las deformidades o al menos las lateralizaciones caprichosas y ahora exentas de certeza teórica y científica, a las que se puede arribar cuando en el razonamiento en torno a “tipos ideales” se cae en la peligrosa pendiente de una metafísica espiritual, en la que la idea en sí, es motor de interpretación y de generalización.

Poder y Dominación

Ya habíamos dicho que en el capítulo X del *Leviatán*, aquel legendario filósofo inglés del Estado, el nonagenario Hobbes, había pensado que *el poder* consistía en los medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro; pero desde tal concepción teleológica, Hobbes señalaba que el mayor de los poderes humanos es el que se integra con los poderes de varios hombres unidos por el consentimiento de una persona natural o civil; tal es el poder del Estado que la elaboración hobessiana ha construido (Hobbes, 1983, p. 99).

Aquí se injerta el sentido político que Weber va a otorgarle a su idea de *Poder*. Es bueno reparar en toda la problemática política y social del poder, porque en buena dimensión ella será uno de los grandes mecanismos utilizable para darle cientificidad y comprensión práctica a los valores y condiciones que pesan en la interpretación de los aspectos sanitarios que intervienen y determinan la situación de salud de la población.

Weber indica en el primer tomo de *Economía y Sociedad* que *Poder* “significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad” (Weber, 1944, p. 43).

De allí importa la precisión weberiana de *relación social*. Pocas páginas antes Weber dirá que “por relación social debe entenderse una conducta plural que, por el sentido que encierra, se presenta como recíprocamente referida, orientándose por esa reciprocidad”. La relación social consiste, en la probabilidad de que se actuará socialmente en una forma y con sentido indicable. Se define la acción en la forma y sentido que se produzca, pero resulta indiferente todo aquello en que la probabilidad de acción descansa, o es la consecuencia determinada de causa reconocible (Weber, 1944, p. 21). Solo se entiende la probabilidad de actuar, no se busca, ni importa como esencial, las razones o causas de movilización determinista de la probabilidad.

Weber va a destacar la condición conceptual de tal probabilidad. Casi diríamos lingüística, en una observación más moderna. En ese enfoque la probabilidad puede abarcarse desde palabras que involucren ideas como son: conflicto, enemistad, amor sexual, piedad, mercado para el cambio o la integración, pactos, competencias en el terreno económico, mercantil, erótico, cultural, en fin, comunidad, estatutos, clases sociales...Se señalan así relaciones sociales que se imprimen en el juego lógico de una sociedad-comunidad determinada, sin que cuenten en sus razones o causales otras motivaciones que su conocimiento y comprensión. No se buscan las razones determinantes y Weber lo dirá sintéticamente expresando que el concepto, nada tiene que ver, dice “sobre si entre los actores existe solidaridad o precisamente lo contrario” (p. 22).

Por todo ello es que Weber podrá simplificar su interpretación de *relación social*, así se trate de “formaciones sociales”, o de estado, iglesia, corporaciones, matrimonio, etc., en la probabilidad de que una forma determinada de conducta social, haya existido, exista o pueda llegar a existir.

Tanto la acción social, como la relación social, pueden orientarse en la representación de la existencia de un orden legítimo que le otorgue validez al orden en cuestión.

Weber indica que la “validez de un orden” significa algo más que una regularidad, rutinaria o consensual; en el desarrollo de esa acción social, como así también solo referirla a una situación de validez por intereses o conveniencias. Es más que ello, aunque los incluye, pero en todo caso esa validez tiene siempre una relación causal que garantice su legitimidad.

En esa valoración para la *legitimidad* de las acciones y relaciones sociales Weber va a preferir insistir sociológicamente.

Dirá entonces que la legitimidad de acciones y relaciones sociales pueden estar garantizadas bien por sentido solo íntimo o por determinadas consecuencias externas. Para el primer caso ello puede deberse a situaciones puramente afectivas que garantizan las acciones; o racionales con arreglo a valores; o por motivaciones religiosas. Ellas son las motivaciones íntimas que le dan fundamento causal a las acciones y relaciones sociales

Cuando se trate de expectativas de consecuencias externas estas se acompañaran con situaciones de intereses.

De todas formas, varios son los enfoques desde los cuales se puede verificar la validez legítima weberiana.

Puede ser por la *tradicición*, por creencia *emocional o afectiva*: por creencia *racional* con arreglo a fines o valores y en mérito a lo *estatuído*, conforme un sentido de legalidad en el que se cree. Este último como una fórmula específica de la racionalidad.

Desde estas legitimidades pueden constituirse las comunidades y las sociedades. Una *comunidad* es una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social, se inspira en el sentimiento subjetivo, afectivo y hasta tradicional de los partícipes que buscan constituir un todo.

La *sociedad* en cambio, en el concepto weberiano es una relación social que se construye desde una *compensación* de intereses, por motivos racionales, de fines o de valores, como así también se puede inspirar en una *unión* de intereses con igual motivación.

Volvamos ahora al concepto weberiano de *Poder* y recordemos que se trata de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualesquiera sean las razones que fundamentan tal imposición de la voluntad propia.

Puede descubrirse detrás de esta definición, sin dificultades y utilizando simplemente una comprensión semiológica de sus términos y contenido, que Weber utiliza un esquema teleológico de la acción social. En ese modelo sistémico un sujeto individual, o la suma de sujetos que compongan un grupo social, se fijan un fin, eligen los medios apropiados y van en busca de la eficacia en la obtención de sus resultados. Ese éxito mide el poder, en cuanto fue posible suscitar en el ámbito determinado un estado tal, que logre el fin calculado.

Tal fin, cuando depende del comportamiento de otros sujetos quienes van a ejercer el poder deben disponer de los medios que permiten influir sobre la voluntad de los demás.

Weber le niega formas terminantes y definidas al poder y por eso prefiere la utilización del concepto de dominación que observa los efectos, desde el otro ángulo de la realidad, como si lo hiciera desde la reacción frente a la acción ejercitada. Dirá entonces que por “dominación debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas” (p. 43). Agregará sin embargo su interpretación restringida hacia dos direcciones específicas. Por un lado dirá que la dominación es un caso especial del poder y por el otro, quitándose de encima obsesivas cargas histórico-políticas y el peso ineludible de la concepción marxista del poder, “en la dominación no existe de ningún modo una tendencia exclusiva o siquiera constante, por parte de sus beneficiarios, a per-

seguir intereses puramente económicos o a ocuparse preferentemente de bienes económicos” (p. 695). Pero más allá de tal seguridad, la posesión de bienes económicos y desde ellos del poder económico, es con frecuencia una consecuencia del poder, así como uno de sus más importantes medios.

A efectos de lograr como en todo el desarrollo sociológico weberiano una racional tipología de la dominación, se presentan dos formas de la misma. La primera, la dominación mediante una constelación de intereses (especialmente en situaciones de monopolio) y la segunda definida por la autoridad que implica poder de mando y deber de obediencia.

El tipo más puro de la primera es el dominio monopolizador de un mercado. Para la dominación de autoridad, es el poder ejercido por el padre de familia, el funcionario o por el príncipe.

El desenvolvimiento de esta tipología, particularmente en aquello referido a la dominación conforme una constelación de intereses, Weber expresa que frecuentemente se transforman en relaciones autoritarias que las llevan a una identificación, al menos funcional en cuanto las relaciones sociales que genera, con el poder de mando autoritario.

Así ratifica Weber su concepto de dominación, como “un estado de cosas por el cual una voluntad manifiesta (mandato) del dominador, o de los dominadores influye sobre los actos de otros (del dominado, o dominador) de tal suerte que en un grado socialmente relevante estos actos tienen lugar como si los dominados hubieran adoptado por sí mismos y como máxima de su obrar el contenido del mandato (obediencia)” (p. 699).

Hemos vuelto al génesis... y precisamente allí es donde pueden percibirse algunas de las debilidades y también de las fortalezas de esta interpretación sociológica de la dominación-poder, que tanta significación e influencia ha tenido y tiene en el universo político filosófico y social contemporáneo.

La consistencia de los conceptos sobre la sociología de la dominación que cubre todo el capítulo IX de *Economía y Sociedad* a lo largo de más

de cuatrocientas páginas de una densidad y originalidad desconocida hasta ese momento, en el interior de la corriente de la sociología interpretativa, radica particularmente en el análisis de las instituciones, papeles, procesos y razonamientos, que permiten elaborar esa formidable sistematización ideológico- racional que los genera.

Weber aporta un avance científico elocuente referido a los medios a través de los cuales organiza y se legitima la dominación dirigente, con respecto a la masa o el conjunto de sujetos dirigidos y que observan obediencia. De esa forma la concepción weberiana contribuye en densa significación al entendimiento racional y semiológico del funcionamiento concreto de la dominación como patrón de determinación social.

Parte de su debilidad hoy puede ser visualizada con mayor especificidad, si se reconoce que sus postulaciones definitorias están situadas en la perspectiva historicista de una sociedad ejercida por sujetos, que es, tal sociedad, producto de los comportamientos normativos y hasta voluntarios de los sujetos agentes que la integran, para dar motivo a la “probabilidad” y al “orden específico weberiano”.

Este orden se ejerce en el seno de una asociación autoritaria que es el resultado de la cristalización de los valores-fines de esos agentes. Así el concepto final del poder para Weber se reduce o retrocede solo hasta la explicación o la razonabilidad de *la legitimidad* del mismo.

El otro reproche definido como debilidad teórica y aún metodológica está ofrecido en la falta de investigación sobre los mecanismos y procesos que brindan la producción, ratificación o transformación de los sistemas concretos de dominación. Puede repetirse la idea que expresa que Weber ha realizado un importantísimo aporte descriptivo, semiológico de su propia e inédita tipología de la dominación-poder, pero no ha realizado el esfuerzo esencial de su razonamiento causal, concentrándose solo en sus evidencias legitimadoras.

Puede agredirse también en la insistencia weberiana de la dominación legítima no opuesta a la dominación ilegítima y especialmente en

el déficit que hoy puede evidenciarse hasta con dramaticidad, sobre la importancia escasamente otorgada a la consideración de la *violencia y de los medios de represión* como factores de utilización para la creación de la obediencia y la patología que frecuentemente han generado.

En *Política y Ciencia* queda clara la enunciación de la violencia física para la garantía del poder. Allí dirá que el enunciado de Trotsky en Brest-Litovsk: “Todo estado se funda en la violencia, tiene verdad objetiva... y justo en la actualidad hay una relación íntima y peculiar entre el Estado y la violencia”. Pero agregará de inmediato que en “la actualidad el Estado [...] requiere exitosamente como propio el monopolio de la violencia física legítima” (Weber, 1985, p. 5).

En estas perspectivas weberianas sobre el poder y la violencia legítima, se reduce casi hasta la desaparición el espacio para reconocer las funciones y las labores del aparato represivo del Estado en los modernos sistemas de dominación. O pueden desplazarse con intencionalidad delictiva hacia el espacio de la legitimidad de tal ejercicio de la violencia y entonces encontrar las justificaciones más atroces. Nuestra historia reciente tiene ejemplos aterradores sobre este particular enfoque de la legitimidad del poder, que puede deslizarse por las grietas que dejó abiertas este sistema weberiano de la dominación.

Weber profundizó las diferentes formas que puede asumir la organización de la dominación y dejó sin explicación o no le otorgó la significación que hoy podemos exigirle, a la causalidad estructural generadora y legalizadora de tal poder, como tampoco a los medios por los que debe garantizarse la subordinación.

También en esta crítica reside la afirmación de Göran Therborn cuando explica que la sociología de la dominación weberiana “era una sociología ‘desde arriba’, preocupada casi exclusivamente por un solo lado de la relación dominación/subordinación” (Therborn, 1976, p. 302). Por eso puede entenderse el sentido preferentemente unidimensional de su definición operativa para la “*dominación*”, en cuanto la

asimila o la hace interesante para toda observación relacionada con el régimen de gobierno, por entender decisivamente que toda dominación se manifiesta y funciona en forma de gobierno. Ratificará el punto de observación supraestructural cuando dice que “todo régimen de gobierno necesita del domino en alguna forma, pues para su desempeño siempre se deben colocar en manos de alguien poderes imperativos” (Weber, 1944, p. 701).

Este enfoque supraestructural, con propensión directa a considerar a la dominación como un acto ineludible de la estructura social constituida o construible, será una constante que se perpetuará con mayor exactitud weberiana, cuando aborde la legitimidad otorgable a los principales tipos de dominación.

Podrá entonces comprobarse que en el análisis de los desarrollos superiores, o de mayor significado en las estructuras modernas del capitalismo, aquellas unidas al desenvolvimiento de la dominación legal que nutre al gobierno burocrático moderno. Weber no exige a sus razonamientos ninguna pretensión profunda o exagerada para descubrir las causalidades ciertas de los mecanismos de subordinación de los trabajadores de tales sociedades, a la dominación inexcusable de la burguesía dominante.

Vuelve a ser funcional su razonamiento etiológico-causal y hasta adquiere enorme brillo semiológico y descriptivo. Hasta allí su valoración científica aparece como irreprochable, pero apenas se exija ciertamente un razonamiento genético de hondura para tal legitimidad, el pensamiento weberiano permanecerá en las simples penumbras de una valoración mediada y hasta superficial.

Su investigación sociológica ha sido de todas formas un paciente y espectacular estudio del sistema histórico social de valores comunitarios, depositados casi en exclusividad en la conducta final de los individuos componentes de esas comunidades.

Como investigador de la realidad empírica que recorre con precisión milimétrica, llega a construir un sistema interpretativo casi insuperable. Descolla así como el sociólogo interpretativo de excepción, buscando en sus entendimientos explicativos de tal empiria los motivos de la conducta de los actores, del predominante sentido subjetivo que posee tal conducta.

Desde allí puede entenderse su pasión científica por la religión, si se piensa y recuerda que entre los elementos que más claramente impresionan en la conducta virgen de los pueblos están la fe en la magia y la religión. Weber dedica extensamente su vida a ese estudio empírico de magia y religión y esa preocupación por encima de otras concepciones socio-filosóficas, lo llevan a relacionarlo decididamente con el convencimiento del papel de la organización e institucionalización de las normas ideológicas de esos signos en las determinaciones histórico-sociales.

Pero es aún más densa esta determinación por vía de la ideología y como consecuencia, algunas de las desviaciones hoy consideradas como irracionales y esotéricas del pensamiento tan racionalizado de Weber.

Recordemos al efecto dos enfoques de las determinantes causales, por ejemplo, referidas a la consolidación de la nacionalidad. Una de ellas tiene que ver con la significación de *la Raza*. Dirá Weber que “cualquier yanqui admite que el mestizo civilizado, con un cuarto o un octavo de sangre india, es un miembro de la nación” y desde esa convicción establece una clara diferencia con el negro, que admite puede estar condicionada por repulsiones estéticas y aunque según su experiencia, no puede ser asignada al “legendario olor de los negros” porque para esa experiencia propia ese olor no es perceptible, la “repulsión está socialmente determinada y solo conozco una explicación aceptable de ella: los negros fueron esclavos y los indios no lo fueron” (Weber, 1987, p. 39).

O esta otra aún más insólita, si se la ubica en el centro de un pensamiento tan racional y sistemático como el weberiano. Está referida a las determinaciones también de las causales constitutivas del espíritu nacional dentro del capitalismo burgués moderno. Esta referencia la signa

Weber a *las mujeres*. Dirá que tal papel determinante está consignado a ellas porque (y es textual) “son las que especialmente contribuyen a la formación de un sentimiento nacional vinculado a la lengua”. Pero la sorpresa será casi diabólica cuando agregue que “no es fácil escribir en lengua extranjera una composición lírica erótica a una mujer, pues su destinataria no la comprendería” (p. 41). Esta deformidad intelectual de la interpretación sociológica, como la de la raza negra, por más que pertenezca a un genio sociológico como Weber, no merece otro comentario más que el anonadamiento catatónico en que nos vemos inexorablemente sumidos ante su lectura e interpretación.

De cualquier forma esa posición weberiana debe considerársela como ineludible para el resultado final de aquello que pertenece a los que podríamos asignarle al denominado análisis histórico del idealismo de las mentalidades. Con ello, la producción de la sociedad total, en su tiempo y espacio será tomada como simple transformación de esos universos mentales, de esas construcciones ideales, de la visión del mundo que producen esas estructuras del pensamiento, colocadas en el mismo nivel que cualquier ordenada cultural observada como un fin en sí misma.

Desde ellas su deformidad suele producir pensamientos teratómicos, de mágica y desesperante conformación, que como estos ejemplos de raza y sexualidad, colocan toda tentativa de racionalidad en un nivel difícil de aceptar.

Otro paso de rosca: la legitimidad

La persistencia de la “dominación” en una sociedad dada, con el sentido político y técnico que le hemos asignado conforme la razonabilidad weberiana, se expresa con insistencia histórica que la justifique, si se recurre a los llamados principios de legitimidad construidos por Weber.

La tipología weberiana sobre las formas de la dominación-poder legítimo, adquieren también una fórmula de tripartición como las asignadas a los tipos de acción social. En éstos el léxico las definió como racional,

tradicional y afectiva y para la dominación-poder serán racional-tradicional-carismática.

En última instancia es conveniente percibir que esta tripartición de las formas de dominación legítima deriva de la combinación de dos dicotomías. La primera impone el enfrentamiento del poder personal con respecto al impersonal.

Desde esa dicotomía se distinguen la dominación legal por un lado, de la tradicional y carismática por la otra.

La segunda dicotomía compara contradictoriamente el poder ordinario del extraordinario y así diferencia la dominación carismática, por un lado, de la dominación tradicional y de la legal por la otra.

Entonces en el razonamiento weberiano la legítima autoridad del poder de mando se expresa en un sistema de *normas racionales* pactadas u otorgadas por consenso o leyes establecidas de antemano y de acuerdo a fines o valores. Tales reglas de convención obtienen obediencia de los dominados en tanto los invoca y les exige quien está en condiciones de hacerlo en virtud de las normas que le otorgan su autoridad o dominación. Desde las normas surge la razonabilidad del poder y en tal mérito Weber remarca que se obedece a las normas y no a las personas.

Desde el otro campo de la dominación, esta se sostiene por la autoridad personal. La misma deviene de la santidad de la tradición, es decir de lo acostumbrado, de aquello que siempre ha sido así y por lo cual se obtiene obediencia personal, dominio de determinadas personas.

Pero también ese dominio puede deberse a fuerzas extraordinarias, en la existencia de *un carisma*, es decir en la efectiva revelación o gracia concedida a ciertas personas identificadas como redentores, profetas y héroes de múltiples clases.

Desde el ángulo de la obediencia esta tripartición permite reconocer en el primer caso que allí se obedece a la ley, a la norma y conforme lo desarrollaremos de inmediato al tipo más puro de normatividad que expresa *la burocracia*.

En el otro campo, se obedece al *señor*, a la persona en su propia dignidad santificada por la tradición, por fidelidad.

Finalmente se obedece también a la persona, pero en este caso, en razón a sus dotes sobrenaturales, *carismáticas*, que tiene que ver con facultades mágicas, heroicas, de poder intelectual, de oratoria, imagen o perfil estrechado con la religiosidad.

Comencemos con la denominación patriarcal, aquella que Weber reconoce dentro de los principios estructurales preburocráticos y que se basa en la sumisión devota y rigurosamente personal, de aquel que en nombre y por la tradición ejerce la dominación de la comunidad.

Esta *sumisión al señor*, garantiza como legítimas las reglas y normas procedentes del mismo. Las normas que no requieren estar escritas, se sostienen sin cuestionamientos porque se han ido consagrando y tomando estado de veracidad y certeza por la tradición. Como decía la tradición romana, en el carácter sagrado del “ayer eterno”.

En esa visión se encuentra el poder domestico del dominio patriarcal.

A este dominio podemos agregarle la “*dominación de los honorarios*”, es decir aquel dominio tradicional que se muestra en aquellos lugares donde el honor social, el prestigio, se convierte en la base de una situación de dominio, con poder de mando, emergente de tal fuerza de prestigio y honor comunitario.

En este caso no rige la piedad y obediencia de esposa e hijos hacia el dominio del padre; la autoridad aquí está sostenida por el honor que la comunidad le reconoce y venera.

Desde esta visión se habla de una organización estatal-patrimonial, cuando el soberano organiza y ejerce el poder en forma similar al poder patriarcal o doméstico. La gran mayoría de todos los grandes imperios continentales, dice Weber, hasta muy cerca de la Edad Moderna, e inclusive en algunos casos ya dentro de ella, mostraron cargos patrimoniales claramente distinguibles.

Es cierto que en el desarrollo del poder patrimonial de la tradición, el señor requiere de funcionarios para que defiendan y exijan los deberes de contribución y de prestaciones personales por parte de los súbditos. Esos funcionarios serán reclutados por el señor patriarcal entre las personas que le están sometidas en virtud del señorío y de la vocación de servidumbre que pudieran mostrar. Se trata en buena medida de funcionarios palaciegos o comensales cercanos al señor.

Parece que se insinúa en tal funcionariado el germen de la burocracia; aunque en esta dominación patrimonial faltan las normas fijas y los reglamentos fijos que van a ser propios de la administración burocrática. El funcionario patrimonial, en cambio tendrá la exigencia constante de su subordinación puramente personal al señor.

Pero las exigencia de control y administración irán contaminando esa dominación patrimonial, como los ejemplos del régimen burocrático-patrimonial de Egipto, con la clase de los escribas, considerada por Weber el primer ejemplo histórico de tal combinación; y el de China, sostenida desde el confucionismo con principios diferentes a los egipcios y valorada desde “una filosofía práctica burocrática, una perfección sistemática y una fundamental armonía de conjunto” (Weber, 1944, p. 792).

Esta tendencia de la burocracia patrimonial surgirá ya diferenciada en los comienzos de la Edad Moderna. Se requiere como desarrollo histórico cuando se acrecienta la yuxtaposición del gobierno patrimonial del príncipe, con los notables terratenientes que le son tributarios al señor del dominio.

A estas líneas de entrecruzamiento de esferas de la legitimidad del poder pertenece el *feudalismo* a quien Weber indica como el “*caso límite*” de la estructura patrimonial, en esta división tradicional de la dominación.

Como en la comunidad doméstica, aquella del domino patriarcal hay un deber personal de fidelidad, pero que en este caso del feudalismo esa fidelidad entre el señor y los vasallos puede alcanzar valores que

mezclados con la rutinización de la relación, también puedan obedecer a consideraciones carismáticas que pueden vincularse, mezclarse y aun confundirse, con esas significaciones de la fidelidad tradicional del patriarcado o del patrimonialismo.

Las combinaciones son entonces posibles y surgen nítidas en el análisis de la realidad, pero en multitud de circunstancias cada una de esas características legitimadoras del poder se han opuesto desde su vigencia, a las modificaciones que podrían llevarlas hacia otra condición del desarrollo histórico y social.

En tal sentido dice Weber que “el espíritu” de la administración tradicional que ejerció el patrimonialismo, interesado en la tranquilidad y el sosiego de la tradición, en la conservación del sustento del pasado y de la quietud pacífica de los súbditos, se ha negado recelosamente a la posibilidad “del desarrollo capitalista que viene a revolucionar las condiciones dadas de vida” (p. 847).

En esa afirmación weberiana vuelve a cometerse la reiteración teórica de explicar a determinadas épocas por “la conciencia de tales tiempos” y que en este caso Weber llamó el “espíritu” de tal administración. Es bueno reafirmar en cambio que ya está demostrado que de igual manera como es una simplificación comprensiva desde lo individual explicar a Weber, como a cualquier otro personaje que habla y dice, por eso que expresa como si fuera propio, de igual forma no puede juzgarse a cualquier época de la historia por su conciencia o espiritualidad. Tampoco Popper sentía ninguna simpatía por esos “espíritus”.

En cambio y por el contrario hay que comprender a tal conciencia de época, como en este caso la tradicional tanto patriarcal como patrimonial, por las contradicciones de su vida concreta y real, por el conflicto que se presente entre las fuerzas sociales que en la producción generaron las relaciones que intervienen en tal conflicto.

No hay negación posible de ninguna época o formación histórica. Weber no tiene razón en este caso especial de la negación patrimonial y

tradicional. Ninguna estructura social, ni histórica, se muere o desaparece antes que se desenvuelvan efectivamente todas las fuerzas productivas que la constituyen. Recién después que estén dadas en la lucha de esas contradicciones, las nuevas condiciones concretas, materiales para la existencia de nuevas formas de relaciones de producción, se darán las transformaciones epocales e históricas que den apertura a la propia sociedad nueva que puede esperarse.

Así le ocurrió también al traspaso desde la sociedad feudal hacia el capitalismo, aún al moderno que fue estructurando la burguesía: más allá de los protestantes, de éticas ascéticas y de evoluciones personales, religiosas e ideológicas.

Corresponde ahora pensar en la *dominación carismática*. Seguimos de este modo buscando con Weber la legitimidad de la dominación-poder en tanto que interpretemos a tal legitimidad, con la cualidad de una situación dada, ahora de la situación carismática, vale decir, de las normas, reglas o leyes que regulan la conducta socio-política, o hacia las que esas acciones (Marx diría prácticas) pueden dirigirse.

Debe recordarse que el enmarcamiento de la dominación carismática ha sido una de las contribuciones de altísima originalidad que Weber ha puesto al servicio de la sociología contemporánea y si bien es cierto que él mismo reconoce antecedentes destacados en varios autores y estudiosos que lo precedieron, es justo asignarle el gran valor de haber sistematizado el conocimiento, alcance y proyección científica de este concepto.

Para Weber “*el carisma*” es la cualidad, “que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares) de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas, o por lo menos específicamente extra cotidianas y no asequibles a cualquier otro, o como enviados del dios, o como ejemplar y, en consecuencia como jefe, caudillo, guía o líder” (Weber, 1944, p. 193).

En sus ejemplos Weber indicaba que podían incluirse dentro de los tipos posibles que identificaran a esta definición, al carisma de un “poseso” cuyo frenesí pudiera aún sin razón atribuirle a determinadas drogas; el de un “chaman”, mago extraño y poderoso; al del fundador de los mormones, o el carisma de un literato entregado a sus propios éxtasis. Todos ellos pueden ser considerados en esta sociología explicativa weberiana, exenta de valoraciones, en igualdad de carisma que aquellos otros que la apreciación corriente señala como grandes Héroes, Profetas y Salvadores.

El concepto weberiano de carisma está despojado de toda significación axiológica y respeta una inquebrantable fórmula de autoridad personal, individual, que no conoce ni se interesa por “carrera”, ni “ascensos”, ni “sueldos”, ni formación “profesional” determinada. Este carisma solo reconoce determinaciones internas y límites propios; el depositario de tal carisma ejerce su función como la siente, sin reglas preestablecidas y exige obediencia al conjunto de sus seguidores, para cumplir su misión.

Tener tales seguidores y aumentarlos depende de su éxito y “sus prerrogativas carismáticas se frustran si su misión no es reconocida por aquellos a quienes se considera enviado. Si lo reconocen, se convierte en su jefe, pero no extrae su ‘derecho’ de la voluntad de aquellos, como sucede en una elección. Al contrario, reconocerlo como jefe con calificación carismática es el deber de aquellos a quienes está destinada su misión”.

Desde allí se comprende que este carisma ignora toda legitimidad que no sea la que otorga la fuerza personal del individuo carismático, que además está obligado para sostener su “dominación” a demostrar continuamente su fuerza. Por eso si se trata de un profeta deberá revalidar sus milagros; si es un jefe guerrero carismático deberá repetir sus hazañas heroicas permanentemente, porque en todos los casos la misión carismática solo se “verifica” como válida y eficaz en el éxito de los que confían en ésa misión con clara devoción. Si no se logran tales

triumfos, indudablemente no estamos en presencia de un líder carismático enviado por los dioses.

En esos dos atributos reside el sentido profundo del poder carismático; es personal y depende efectivamente de la voluntad divina.

De allí que no reconozca principios y reglamentos abstractos, ni admite ninguna dependencia “formal” para su poder carismático; “su derecho” objetivo “es el resultado concreto de la vivencia personal de la gracia celestial y de la heroica fuerza divina” expresando así su separación constante de cualquier vinculación a ordenes externas y construyendo desde su interior “la glorificación única y exclusiva del auténtico carácter heroico y profético” (p. 851).

En consecuencia el poder carismático deviene realidad y fortaleza desde la creencia en la revelación y en los héroes que ejercitan con convicción emotiva los mandatos recibidos desde los valores de tipo religioso, ético, artístico, científico, político, del heroísmo, en fin de los dones mágicos que le otorga su conexión con la gracia sobrenatural.

Interesa comprender que todas esas fuerzas, esta creencia carismática cambia a los hombres “desde adentro”, desde el centro de la convicción de los dominados, siempre que se cumpla con el resultado exitoso que puede ser exigible al líder carismático.

Una autoridad carismática no puede de ninguna manera ser pensada como una “organización” de hombres y cosas según los principios teológicos de fines y construcción y obtención de medios para lograrlos. Pero de ninguna manera debe pensarse en una falta total de estructura de orden y control. Quienes se ligan al líder carismático en auxilio de funcionamiento para su dominación forman una capa específica de aristocracia carismática dentro del grupo; se unen como una limitada asociación de partidarios unidos especialmente en razón de condiciones de discípulos fieles al séquito carismático. Sus pretensiones libres, sin normas, sin estabilidad para sus componentes y para tales disposiciones, son consideradas como un deber de conciencia de los domina-

dos unidos a los poderes divinos, o sobrehumanos del carisma que los convoca. El líder, o el maestro carismático, señalará las condiciones de tareas y sobrevivencia para el séquito o el conjunto de sus discípulos.

Puede comprobarse y así lo manifiesta la relación histórica para la evolución del carisma que ha efectuado Weber, que el poder creador carismático va mermando a medida que el dominio se cristaliza en formas permanentes y exclusivamente muestra su vigencia por ejemplo en las elecciones o en aquellas circunstancias de excepción donde debe volver a evidenciarse situaciones de imprevisibles emociones en los dominados frente a acontecimientos que los conmueven. Pero aún y así en tal deterioro, el carisma sigue siendo un elemento sumamente importante y eficaz para la estructura social en la que se desarrolla la voluntad carismática.

De todas maneras reconoce Weber que la suerte del carisma cede su vigencia, y disminuye su tensión a medida que se va consolidado la estructura permanente de la acción social, bien a los poderes de la tradición, o en avance hacia la asociación comunitaria racional. Va cediendo y llegará así a desaparecer la acción individual típicamente propia del domino carismático.

Pero de todas las fuerzas que hacen retroceder la acción individual del carisma personal, Weber piensa que la más irresistible es el poder de la *disciplina racional*.

Se trata de la disciplina planteada como una racionalización metódicamente ejercida, precisa, para el cumplimiento de las órdenes que generan su respuesta.

Un líder carismático también puede tomar a su servicio la “disciplina” y así lo hizo Napoleón dice Weber, creando la organización “rigurosamente disciplinaria de Francia que todavía hoy sigue produciendo sus efectos [...]”. Lo hizo así este héroe carismático, utilizando a la disciplina como algo objetivo puesto a disposición del poder ejercido en base a los influjos suprahumanos de los que hacía gala. La disci-

plina servía a su carisma pero al mismo tiempo introducía un factor de contradicción que servirá para reducir el fenómeno “espiritual y divino” del carisma.

La disciplina parece exigir su participación para apuntalar y sostener a tal dominación. Pero su presencia será la consecuencia de nuevas condiciones concretas, exigibles en las relaciones sociales existentes. Desde ellas, aun en el seno mismo del período carismático, se producirán las transformaciones sociales posibles y entonces ya estaremos percibiendo la existencia de nuevas formas sociales.

Quizás, sin llegar a dubitaciones, sea en la interpretación weberiana del poder carismático, el ámbito donde más claramente se sienta las debilidades que señalaremos más arriba en cuanto a sus argumentaciones. Aquí más que en los otros aspectos del análisis del poder se observa el peso historicista de su sociedad-sujeto, en cuya dinámica se sobrevaloran y destacan casi como exclusivos los comportamientos de hombres, agentes, que serían los artífices de la historia que trata de comprenderse. Por eso mejor llamarlo historicismo individualista metodológico.

Es cierto que tienen incorporados valores religiosos, obtenidos “desde la gracia de Dios” pero de todas formas el ejercicio de esta dominación carismática, aunque extraordinaria, es nítidamente personal. Se ejercita dentro de esa comunidad de autoridad divina, por un agente que obliga entonces a asignarle al poder una connotación antropológica, que por lo menos amplifica y le resta toda intensidad científica al argumento final.

Así puede abarcarse a la teoría del poder, de este poder carismático por encima de todo, como una teoría de la naturaleza humana, bien con intensidades religiosas, como en este caso, o éticas, pero cubiertas por las densidades antropológicas que les permite tanto a Weber como a sus seguidores, reducir todo conocimiento sobre el poder a relaciones sociales históricas, que llevan a las relaciones de producción a simples relaciones humanas.

Así es como se construye el concepto weberiano del poder carismático, introduciendo la historia como posibilidad de transformación de una naturaleza humana, la que se constituye en el verdadero sujeto de la historia y de la sociedad. En ese caso con poderes míticos, religiosos, extraterrenales, pero de todas maneras seres históricos, sujetos históricos que reducen así las relaciones sociales que generan el poder, las relaciones de producción, a simples relaciones humanas, historizadas, que en términos políticos y sociológicos debemos denominar relaciones interhumanas, intersubjetivas.

Esta reducción epistemológica, la de un antropologismo historicista, no debe vérsela como solamente una ingenuidad o inocencia del razonamiento weberiano. Su significación está íntimamente unida a la concepción exigible para el desenvolvimiento de la racionalidad que necesita la construcción del capitalismo burgués moderno, del que Weber será su gran sociólogo.

Además en este razonamiento del carisma se concreta con mayor impunidad la visión sociológica weberiana “desde arriba”, como ya mencionáramos, con una preocupación señaladamente inclinada hacia un solo lado de la relación, dialéctica de todas maneras, entre dominación y subordinación.

Arribemos a la burocracia

Queda por estudiar el tercer tipo puro de legitimidad en la dominación, es el que se refiere a la dominación de carácter racional, aquella que recae en la legalidad de las ordenaciones establecidas y de los derechos de mando y de aquellos asignados por esas normas legales, a ejercer la autoridad. Se trata de la autoridad otorgada por la ley y en consecuencia a tal dominación se la denomina desde Weber la dominación legal.

Para enmarcarla con nitidez, el pensamiento weberiano expresara la necesidad de reconocer un grupo de ideas que le son propias y en las cuales descansa la racionalidad de su validez.

La primera de ellas establece que las normas pactadas u otorgadas, pueden ser “*estatuidas*” de modo racional, tanto con arreglo a fines como a valores, para ser respetado por las partes incluidas en la dominación.

Otra indica, que toda norma legal es un universo de reglas abstractas, elaboradas y aceptadas intencionalmente, para que se apliquen a cada caso específico y con ello se garantice el cuidado racional de los intereses previstos, dentro de tales normas jurídicas y según principios que tienen la aprobación de los integrantes de la comunidad indicada.

Por otra parte, quien ejerce el mando legal, la “persona puesta a la cabeza”, en tanto ordena y manda, se rinde en obediencia al orden impersonal que le dicta la norma y aquellos que se subordinan al poder, quienes obedecen, sólo lo hacen en cuanto miembros de la asociación (de esa comunidad) y sólo obedecen al derecho” (Weber, 1944, p. 174).

Estas ideas obligan a incorporar a la dominación legal varios principios, entre los cuales se encuentran: el principio de la *jerarquía administrativa*, es decir el establecimiento normativo de “autoridades” fijas con facultades de regulación y de inspección. Su aplicación exigirá para obtener racionalidad operativa una formación profesional del recurso humano incorporado a esa jerarquía de funcionamiento. Son los “*funcionarios*” que constituyen el cuadro administrativo de las asociaciones racionales.

El otro principio, el de la *separación operativa*, expresa el requerimiento de obtener una separación plena entre el cuadro administrativo y los medios de administración y de producción. De esta postulación principista surge con exactitud la condición de que los funcionarios, empleados y trabajadores de la administración no son propietarios de los medios materiales de administración y producción.

Este principio de separación completa señala claramente las diferencias para esas separaciones entre el patrimonio público y el patrimonio privado. Weber lo esquematiza con especificidad diciendo que se trata de la separación operativa terminante entre “la oficina y el hogar”.

El principio de *supeditación al expediente*, reclama la necesidad de fijar por escrito considerandos, razones, propuestas, disposiciones, ordenanzas, normas... Todo lo que expresa el cumplimiento de este poder legal debe señalarlo en el expediente, con la intervención del funcionario, quien ejerce su actividad desde *su oficina* que se transforma así en “la médula de toda forma moderna en la actividad de las asociaciones”.

A partir de estos principios, la dominación legal, en su significado de tipo ideal weberiano, se expresa en la mayor parte de los casos, como la estructura pura de dominación del cuadro administrativo y cuya forma de operación es “*la burocracia*”.

El ejercicio de la práctica administrativa, en esta dominación burocrática le está asignado al *funcionario individual*, a la *monocracia* como la designa Weber, quienes presentan estas características cuidadosamente enunciadas en este esquema de racionalidad weberiano. Esos funcionarios son: “a) personalmente libres, se deben a sus cargos objetivamente; b) tienen jerarquía administrativa rigurosa; c) competencias también rigurosamente fijadas; d) son libremente seleccionados; e) con calificación profesional que fundamenta su nombramiento; f) son retribuidos en dineros con sueldos fijos, con derecho a pensión; g) ejercen su cargo como única o principal profesión; h) tienen una “carrera” o “perspectivas” de ascensos y avances; i) trabajan separados de los medios administrativos y sin apropiación del cargo; j) están sometidos a una rigurosa disciplina y vigilancia administrativa” (Weber, 1944, p. 176).

En sus calificaciones, Weber señala que la burocracia es la forma más racional de ejercitar una dominación, en los sentidos de: precisión, continuidad, disciplina, rigor, confianza, calculabilidad, intensidad y extensión en el servicio, ductilidad para todas las tareas y susceptibilidad técnica de perfección.

De igual manera, cree que el desarrollo de las formas modernas de asociaciones para todos los terrenos, estado, iglesia, ejército, partido, explotación económica... etc., coincide plenamente con el desenvolvi-

miento e incremento creciente de la administración burocrática. Con este enfoque se comprende que Weber no dude en decir que la aparición de la burocracia, es el germen del estado moderno occidental; siendo hoy, además, sencillamente inseparable de las necesidades de la administración de masas. Se constituye también, en una de las organizaciones sociales más difícil de destruir y es el procedimiento específico para obtener una acción societaria racionalmente ordenada.

Esa racionalidad se encuentra fundamentada en la norma, la finalidad, el medio y la impersonalidad objetiva que le otorgan al sistema en la valoración weberiana esa categoría máxima para el desarrollo social contemporáneo. Por eso pensaba que el futuro pertenece a la burocratización, aunque preocupado por tal expansión burocrática, propuso arreglos racionales para poder conducir con eficacia armónica, esta contradicción operativa, que podía opacar el mundo del capitalismo.

En el análisis crítico más inmediato que se efectúe sobre la teorización weberiana de la legitimidad racional del poder, de la ley como base de esa racionalidad y de la burocracia como fórmula de acción sociopolítica, se verá prontamente que Weber tiende a ignorar o a minimizar la relación dialéctica entre el crecimiento burocrático y la lucha de sectores, estamentos o clases en la sociedad capitalista.

El modelo weberiano está centrado en la necesidad de una administración racional, predecible y eficiente, para que empresas y Estado puedan desarrollar sus decisiones referidas a la producción en cálculos creíbles y resultados exitosos.

La variable central es la racionalidad y ello aleja, ignora o disminuye toda otra valoración de situaciones de conflicto o de enfrentamiento.

De esta forma al no observar, ni presentar una alternativa teórica de los conflictos sociales posibles o insertos en las acciones sociales que se desarrollan en el seno de la comunidad burocratizada, puede y debe plantearse el cuestionamiento a la noción idealista y pura, que Weber le asigna al liderazgo político responsable y racional de esa sociedad.

Weber centra su pensamiento en la comunicación espiritualizada de que la responsabilidad política, el éxito o eficacia de la operación racionalmente realizada por la burocracia, fueran cuestiones asépticas, sin contaminaciones técnicas que están apuntando solo a los medios y de ninguna manera tienen en cuenta, ni observan los fines de la vida política. Esto es aún más sorprendente cuando se repara que se trata del poder.

Desde ese punto de vista, de racionalidad con funciones claras asignadas a los medios operativos, se sobreentiende que el triunfo o eficacia de la operación política emprendida, requiere de quien la conduzca, la presencia y dotación de ciertas habilidades que son así exigibles para alcanzar tal meta propuesta.

La responsabilidad y eficacia de los líderes políticos podrán ser diferentes según sean los modelos en donde funcione la burocracia que deben conducir. Así, en el campo de la política parlamentaria, casi una constante para el capitalismo burgués occidental y moderno, será necesario que esa conducción fortalezca los objetivos del capitalismo que expresa o representa, mediante la armonización de fuerzas opuestas para salvaguardar las exigencias del orden social capitalista.

A partir de este marco Weber indica que para ser un líder político eficaz se requiere saber negociar compromisos, alimentar y consolidar alianzas, unidades, acuerdos políticos, dejando fuera del campo de las tratativas todas aquellas demandas o metas que no sean negociables.

Así es que la valoración positiva del liderazgo político exige la aceptación de metas políticas que sean compatibles con el orden social en el que actúa ese referente político. La eficacia y la responsabilidad no son tendencias neutras de una racionalidad técnica formal a transmitirle a la burocracia. También aquí los intereses condicionan los objetivos negociables, más allá de cualquier otro razonamiento valorativo o de otro orden. La variable central de la racionalidad está impregnada de intereses negociables.

Buscando la profundidad posible de esta conceptualización, puede comprenderse que cuanto más eficaz y responsable sea el liderazgo de los partidos y de sus líderes para conducir a su burocracia, más deberán conducirse hacia el acuerdo, el consenso, la negociación, la acomodación; esto es decir, que más intenso debe ser el esfuerzo hacia los mecanismos de compatibilidad para sostener el sistema. Por eso no violenta pensar que así puede transformarse la eficacia y responsabilidad, en cálculo frío, en manipulación y hasta en mistificación.

Han quedado atrás, o están lejanamente olvidados los razonamientos éticos de las bases religiosas que nutrieron e hicieron posible el desarrollo del capitalismo tal como lo pensaba entonces Max Weber. Ahora se busca, a lo mejor alguna compatibilización con tal esquema, pero básicamente el hallazgo de los procedimientos que otorguen eficacia para con las metas del capitalismo burgués.

En muchos pasajes de su obra, Weber tiene tendencia a mostrar que el desarrollo de ese capitalismo burocrático moderno, con el desarrollo del sistema parlamentario, ha encontrado posibilidades de pensar en su seno, en ese consenso social genuino, sin antagonismos y plantea que los compromisos y negociaciones bien pueden encuadrarse desde la burocracia en términos de una eficacia política eminentemente técnica. Solo se traspone los espacios que van desde la burocracia hacia esta nueva frontera de la tecnocracia.

Aquí radicaría una imagen pluralista para el orden social, bien armónico y progresivo, Pero también es conciente y así lo expresa, que no deben olvidarse la existencia de las clases sociales y los intereses antagónicos y hasta irreconciliables que pueden presentarse aun dentro del funcionamiento de la propia burocracia del capitalismo moderno.

Ante estos conflictos, la demanda de un liderazgo político responsable y eficaz que conduzca tal burocracia resulta para Weber, un programa fundamental dirigido hacia la estabilización y el fortalecimiento de la racionalidad hegemónica capitalista.

Al final revive un retorno hacia la individualidad, o personalidad del líder y de esa manera, la solución weberiana de la dominación burocrática en la sociedad capitalista moderna, minimiza las relaciones institucionales, aun las parlamentarias, con los conflictos ciertos de la sociedad y las contradicciones de clases que pueden presentarse.

Falta en Weber una valoración causal profunda para la racionalidad de las organizaciones burocráticas y no se plantea de ninguna manera, la determinación directa que deba existir entre las relaciones sociales que generan los valores socioeconómicos, la dominación de clase y el ejercicio de la burocratización del capitalismo.

De esa forma la burocracia weberiana no parece tener sexo, ni sangre, ni dolores...; es una formulación de una asepsia técnica increíble, hasta intolerable; pero de ello depende sin dudas, la racionalidad del pensamiento weberiano sobre el particular.

Buena parte de sus observaciones críticas con respecto a la política de Alemania han tenido que ver con sus complejas interpretaciones sobre la burocracia creciente y las soluciones posibles. La realidad le exigió concreciones en su pensamiento teórico y particularmente aproximaciones a esta tierra, a este planeta, mucho más cercanas que aquellas otras provenientes de sus razonamientos ideales e históricos.

Así fue que Weber percibió que el desarrollo vertiginoso de la burocracia también aportaría irracionalidades a la racionalidad exigida para el crecimiento del capitalismo burgués occidental y moderno. Esas irracionalidades de la racionalidad moderna se recapitularán en el modelo de burocratización utilizable.

Esto es lo que le hace decir a Habermas, pensando en frases claves del propio Weber, que “el exclusivo dominio de ideas burocráticas de vida conducirían a la parcelación del alma, al especialista sin espíritu” (Habermas, 1988, p. 75) y como expresara en su “sociología de la religión”, Weber lo lleva hasta “al gozador sin corazón”.

Pero aún es más. La racionalización burocrática más perfecta podrá llevar a la solución ideal de los términos políticos, económicos y sociales y ello hasta puede aparecer como una alternativa exitosa de dominación. Sin embargo, en algún sentido y en algún momento de su crecimiento la tecnificación burocrática puede llegar a lesionar y aún a anular aspectos ineludibles de la libertad personal. Si así fuera, Weber que es un pensador que sostiene y ratifica el espíritu de occidente, hegeliano en su célula matriz, señalará por encima de todo, con elementos, de esa energía genética la autoafirmación de las decisiones personales, espirituales, aún y a pesar de toda racionalización de este universo del capitalismo.

Se trata de encontrar su respuesta política, no exenta de intencionalidad para la afirmación del peso del poderío alemán en el universo. Del poderío imperial alemán dirán sus críticos.

Max Weber miraba con preocupación extrema el crecimiento del poder burocrático, pero aún con más ansiedad la incompetencia y hasta irresponsabilidad con que era conducida la política alemana de su tiempo. Correspondía al transcurrir de la segunda década del siglo XX.

La incongruencia y debilidad política de Alemania era otorgada por Weber a la ineficacia e insolvencia del Parlamento y a los efectos de ubicar su respuesta política, realizará observaciones y razonamientos que lo llevarán mucho más allá de la única consideración de esa Institución germánica. Va a pensar en el poder, la burocracia y el Estado, como el marco que le permite un desarrollo conceptual que le otorgue razonabilidad a sus conclusiones.

Dice entonces que en tal estudio deberán reconocerse condiciones, circunstancias que dan forma concreta a varias premisas para la reflexión.

La primera premisa que debe aceptarse, es aquella que debía reconocer que el desarrollo del capitalismo y el desenvolvimiento creciente de la sociedad, condicen con una exigencia también creciente de racio-

nalidad para la administración del Estado, sus instituciones y también de las organizaciones privadas, que tienen como resultado una tendencia burocratizante en continuo, ascenso.

Las razones que pueden darle explicación a esta premisa se anudan fuertemente con el convencimiento weberiano de la “superioridad técnica” de la organización burocrática, sobre cualquier otra organización.

Ese mecanismo burocrático actúa sobre las demás organizaciones, “de la misma forma que una máquina con relación a los métodos no mecanizados de fabricación”. Weber le otorga superioridad terminante a la burocratización en la “precisión, la rapidez, la univocidad, la oficialidad, la continuidad, la discreción, la uniformidad, la rigurosa subordinación, el ahorro de fricciones y de costas objetivas y personales” especialmente a la burocratización monocrática ejercida por funcionarios especializados. Esa superioridad resulta evidente frente a “todas las demás organizaciones de tipo colegial, honorífico o auxiliar” (Weber, 1944, p. 731). La burocratización monocrática como ya se dijera, se llama a aquella organización de esa cualidad a cuyo frente se encuentra un solo agente, aquel de mayor significación técnica-profesional para ejercer la función estatuida.

El ascenso continuo de la burocratización, puede señalar la segunda premisa, les otorga mayor poder a los agentes de tal burocracia como consecuencia de las características que le son propias a esa organización burocrática. Entre tales características pueden mencionarse la eficacia operativa de los burócratas y el carácter de imprescindibles, de indispensable que tenía su función y que va en crecimiento a medida que gana en eficacia.

Puede sumársele como otro elemento de sus características, el crecimiento inevitable por su necesidad de especialización del nivel técnico que cada vez más, deben poseer los burócratas del mundo moderno. A ello sumémosle como característico y de alta especificidad de la burocracia, el sentido confidencial y secreto del campo de opera-

ciones administrativas de gobierno, que le otorgan al funcionario una medida casi mítica de su saber y poder.

Es cierto que Weber no se atreve a decidir “si justamente los Estados modernos, cuya burocratización progresa en todos los sentidos, muestran sin excepción un incremento del poder de la burocracia dentro del gobierno [...]” (p. 744). Cree sí, que no puede decidirse “*a priori*” si el poder político de la burocracia como tal, aumenta, y piensa que por ejemplo la admisión de otros interesados, de especialistas no funcionarios y otros mecanismos no burocráticos, al menos “*parecen*” oponerse al aumento del poder político de la burocracia.

Pero lo cierto, es que “el poderío alcanzado por una burocracia es siempre muy grande” y además, esto también *parece* una constante, tanto el político como Presidente; como el monarca hereditario o constitucional; como el líder carismático; como el propio Parlamento en quien tanto confiará, se van a encontrar frente a la burocracia técnicamente preparada, con destacado nivel profesional para su específica función como “se encuentra el ‘diletante’ frente al especialista” (p. 744).

Ocurre que inevitablemente se exagerará o se hará valer con intensidad ese saber, la eficacia técnica y sobre todo “el secreto de sus conocimientos e intenciones...”. Este es uno de los grandes recursos de la burocracia. Por eso dice Weber que el gobierno burocrático es un gobierno que excluye la publicidad de sus actos y labores, para ocultar en lo posible, no solo su saber y su metodología, sino su gestión frente a la crítica. Desde ese secreto, toda burocracia sabe, que también crece su poderío.

Frente a ese progreso incontenible de la burocratización deben pensarse mecanismos para “salvar todavía algún resto de libertad de movimiento individual en algún sentido”, así como también otorgarse garantías de la existencia de fuerzas para controlar y contener tal expansión del poder burocrático (p. 1075).

La otra premisa permite observar que cuando la burocracia ejercita con éxito su función administrativa, cada vez más cercana al poder

verdadero, se expresarán fuertes vectores tendenciales para destacar exageradamente la propia ineficacia política de la burocracia, su irresponsabilidad en tal dirección de la práctica política, como así mismo la tendencia señalada con intencionalidad parcial por Weber, de maximizar la influencia de los grandes poderes capitalistas sobre tal expansiva burocracia.

En realidad en esta premisa se involucra la incapacidad concreta de la burocracia como poder para ejercer la política. Se pone así en tela de juicio, su condición para cumplir burocráticamente con el destino weberiano de la Política, en su conceptualización de participación en el poder, o en la influencia sobre la distribución del poder.

Hacer política había indicado Weber, es aspirar al poder, ya sea como medio al servicio de fines ideales o egoístas, o al poder por el poder mismo, para gozar el prestigio que ello significa.

Pero para ejercer esta política, que es el desarrollo de las prácticas específicas que permiten ejecutar la coacción física, en el estado moderno el conductor político debe saber medir situaciones conflictivas, contradictorias, competitivas entre sectores; así como saber lidiar entre intereses diferentes, negociar situaciones de predominancias parciales e interesadas para reconocer los intereses más importantes y dejar de lado a los de menor significación. Esta habilidad de la praxis social es precisamente la política y ella exige conocimiento, teoría y entrenamiento, condiciones que le están negadas a la burocracia hasta por definición política.

Weber percibe claramente, desde su propia experiencia histórica y nacional que cuando el poder de la burocracia crece, la burocracia en busca tendencial al poder político, tiene el constante peligro que los grupos encaramados en sus propios intereses quieran y puedan influir sobre sus decisiones.

En ese sentido es que se sabe que en el ejercicio concreto de la política los grandes intereses capitalistas pueden actuar con mayor impu-

nidad dándole predominancia a sus objetivos cuando menos contralor político tiene la burocracia en expansión.

En estos razonamientos se evidencia que Weber le asigna papeles diferenciados a la burocracia y al capitalismo, al menos en las prácticas y objetivos que ambos desarrollan frente a la alternativa del poder en un Estado con burocracia creciente. Es esto una definición inocultable de su posición idealista con sentido funcional y aunque todos estos razonamientos están desarrollados desde la visión de la realidad alemana del tiempo de Bismarck, ni por asomo se insinúa ninguna consideración sobre la causalidad del poder en sus características genéticas y legales.

Percibe Weber el peligro claro del capitalismo arrollador y funcionalmente piensa para resolver estos diferentes componentes de sus premisas de análisis, la ineficacia política de la burocracia y la ampliación de la influencia de los intereses capitalistas sobre el funcionamiento de la burocracia y desde allí sobre el Estado, en la necesidad insalvable de reemplazar a los burócratas por políticos profesionales de fuerza y condiciones cesaristas para la práctica política e insertarlos en el seno de un sistema parlamentario eficaz y definidamente fuerte. Eran, como ya lo hemos señalado, las condiciones que el pensamiento teórico de Weber elaboraba, para el desarrollo exitoso del criterio imperial de Alemania, como insuperables situaciones para obtener esos “factores fundamentales de una política estable” (p. 1116).

Un Parlamento fuerte presenta el terreno necesario para que se cumpla la oportunidad de producir desde su práctica política el líder carismático, de capacidad conductora que supere responsablemente la expansión de la burocracia; de construir los medios institucionales desde su función para controlar el poder ilimitado de la burocracia y finalmente, ese Parlamento debe generar las condiciones y mecanismos de rendición de cuentas de todas las actividades políticas que exige el crecimiento del Estado Moderno.

Estas respuestas políticas de Max Weber están entonces claramente dirigidas a lograr la ampliación del espacio para la formación de las condiciones políticas que requiere el avance del Estado, que tiene que ver con el Estado capitalista burgués moderno de la razonabilidad weberiana. Esas condiciones no podrán eludir una formulación individualista del poder, porque aun cuando se insista en la idea del requerimiento de un Parlamento fuerte, el espacio preferencial del mismo estará destinado a la creación del líder con voluntad fuerte y claro instinto del poder. Espacio de mayor amplitud otorgado para la generación de políticos fuertes que se sirvan de forma autoritaria de los funcionarios y las funciones de la burocracia, evitando el sentido inverso de tal corriente política del poder.

Parsons había dicho que en este rumbo se apreciaba el destino del poder en la estructura social para la modernidad, negando así sentido a los razonamientos ideológicos que justificaran la causalidad del poder y dominación política. Por eso se molesta Habermas con Parsons cuando éste se compromete con la evolución del pensamiento que conduce al fin de las ideologías, frente al triunfo de la racionalidad pragmática de la tecnoburocracia. El propio pensamiento weberiano, en su elucubración teórica permite sospechar esa muerte de los grandes relatos ideológicos, conduciéndonos por un campo de razonamiento puro, sin lesiones, de plena libertad, más allá de los conflictos concretos.

Pero como siempre sucede con los que anuncian el fin de las ideologías, postura sostenida por ideólogos aunque de otros signos, éstos los agoreros del final ideológico solo esperan imponer sus ideologías en el campo desértico del fin de las ideologías. Parsons también sabe cómo el propio Weber tuvo en su tierra historia y sangre de ideas, las que esparció y alimentó. “Weber proyectó la imagen de una democracia cesarista de caudillo y sobre la base, coetánea suya, de un imperialismo nacionalista” señala Habermas, mostrando con su sinceridad, que son los mismos alemanes los que recuerdan a este alemán del racionalismo

burocrático del capitalismo de la modernidad, en busca de su expansión germánica.

Lo dicen con resabios dolorosos, políticamente responsables a su propia tragedia hitlerista. “Nosotros no podemos pasar por alto [le dirá Habermas a Parsons en el XV Congreso de Sociología Alemana en 1964], que Carl Schmitt fue un legítimo discípulo de Max Weber”, y piensa en la respuesta filosófica de Weber para enfrentar a la tendencia creciente de la burocratización, cuando define la necesidad de la “autoafirmación decisionista” de su sociología, de igual forma que cuando señala los efectos que tuvo allí en Alemania, ratificará que “el elemento decisionista de la sociología de Weber, no rompió, sino que robusteció, el hechizo ideológico” que aún los atormenta (Habermas, 1988, p. 77).

Carl Schmitt el purista, el sociólogo del derecho, aquel que escribió “El Führer defiende el Derecho” no se limitó a defender la dictadura hitleriana, sino que desde el pensamiento funcionalista, desde su condición de “legítimo discípulo de Max Weber” además será el ideólogo jurídico más importante de los planes de conquista mundial de la Alemania nazi.

Sin olvidarlo, abandonemos ese dolor histórico que sigue hallando de esta manera, los rastros filosóficos y políticos que le dan explicación, para volver a pensar en la tipología weberiana con la que se buscó la explicación de la legitimidad de la dominación. Meditemos críticamente sobre ello.

Como hemos visto tal tipología está fundada en “tipos ideales”, en esa formación ideológica, del pensamiento que constituye “los esquemas”, “los modelos” sobre los que hemos discurrido.

La tipología weberiana está entonces sostenida en una relación abstracta- real que se manifiesta por una problemática empírica de conocimiento. Ese tipo ideal de Weber, tanto en lo racional legal, como en lo tradicional o en lo carismático, su producción consiste en encontrar las distancias diferenciales entre varios fenómenos reales que pertenezcan al mismo tipo abstracto.

Su valor operatorio, para cada “tipo ideal” quedará garantizado, por su posibilidad de explicar y mostrar lo real concreto, de cada uno de los acontecimientos que se presentan, como tantas desviaciones del tipo abstracto ideal.

Esta concepción de la tipología weberiana como esquema funcional de lo real, es decir como generalización y luego abstracción, o viceversa, depende de una concepción empirista del conocimiento, que tiene como signo la incapacidad de admitir la autonomía propia de la teoría. Como puede relacionarse teóricamente, implica la creación de una armonía establecida de antemano entre “lo abstracto” y “lo real”, residiendo su compromiso abstracto tipológico, en su asimilación o adecuación asintótica con lo real concreto, de donde será extraído.

Ha quedado entonces, totalmente alejada de esta observación, la producción del concepto de una instancia específica de un modo de producción dado, no precisamente por una abstracción que parte de los fenómenos reales concretos de una estructura social, sino por el desarrollo de construcción teórica del concepto de ese modo de producción y de las combinaciones articulatorias de las instancias que lo definen específicamente.

En realidad debemos aceptar sin diferencias que las ciencias de los “tipos ideales”, de “los modelos” conducen a conceptos que no explican el objeto concreto de una ciencia especial. En efecto, ese objeto concreto no puede ser lo real específico y esquematizado, sino un concepto teóricamente elaborado; construido desde la realidad y su comprensión teórica.

La tipología weberiana que hemos estudiado revela con claridad las interpelaciones entre una concepción empírica del conocimiento y sus preocupaciones y suposiciones previas, que son en definitiva patrimonio de la problemática historicista individualista por la que transcurre el pensamiento de Weber.

Falta sin embargo un atrevimiento teórico más y que en este caso debe ser formulado después de haber recorrido con cuidado todas las formulaciones teóricas y empíricas de Weber.

Sus principios epistemológicos, aquellos que le permiten llegar a enmarcar en “tipos ideales” sus concepciones, son valores de alta significación, pero con acentos ineludibles del propio investigador, siempre que como Weber marca, se considere al mismo investigador como formando parte de la historia y de la sociedad.

Así lo real concreto de nuestra preocupación, el objeto de la ciencia política y social, es producto del investigador a partir de ciertas valoraciones, algunas tan subjetivas como sus ideales y su espíritu. Desde allí llegan las delimitaciones weberianas de lo real concreto en esquemas, en el o los tipos ideales. La asimilación ontológica entre el modelo, o tipo ideal, y la realidad política y social que estudiemos, está referida sin retaceos, ni dubitaciones, para el esquema tipológico de Weber, al sujeto central de la sociedad y la historia esquemática que es precisamente el observador o el investigador.

Digamos que esencialmente Weber realiza una tipología de las superestructuras jurídico-políticas, según diferentes intensidades de combinaciones que utilizan signos de misticismo, religiosidad y aún de racionalidad legal, que lo llevará hacia sus definiciones de legitimidad.

Pero debemos repetirlo, estos tipos ideales para la Sociología weberiana, estarán enmarcados según las razones axiológicas, los ideales creados o forjados desde alguna cosmovisión, o simplemente circunscriptos por los proyectos y las motivaciones de conducta de los sujetos intervinientes, de cualquier manera tamizados por el marco propio del investigador.

Finalmente es necesario recapacitar sobre alguna persistencia teórica del pensamiento weberiano para definir su tipología de legitimidad del poder. Volviendo a tales tipos ideales puede evidenciarse que ellos no constituyen, ni abarcan estructuras conceptuales, sino como lo re-

afirma una y otra vez la obra de Weber, motivaciones de conducta y de comportamiento de los sujetos o actores involucrados en su análisis y realidad. Esta es una recapacitación imprescindible para el entendimiento cierto de la concepción weberiana del poder del desarrollo capitalista, de la burocracia y en definitiva de toda afirmación con respecto a la racionalidad sociopolítica, que se extiende a su comprensión del Estado.

También falta, sobre la recapitulación realizada sobre la tipología de la legitimidad, una referencia teórica a la propia concepción de legitimidad.

Puede pensarse a la legitimidad, ya se trata de estructuras políticas o sociales, como de las económicas; o de las instituciones a que dan origen tales estructuras, como las relaciones con las ideas dominantes de un período en una formación social determinada. En otro enfoque digamos que la legitimidad absorbe la percepción específicamente política, de la ideología reinante en un sistema.

Entonces la legitimidad de nuestra sociedad política, expresa la forma en que las estructuras políticas que la integran son comprendidas, aceptadas en su interpretación por los agentes componentes de nuestro sistema social.

Cuando Weber acompasa su percepción sobre la legitimidad en el esquema funcionalista de su relato adherido a la comprensión del *sujeto histórico*, único e individual, descubre en la composición ideológica de sus formaciones, tradicional, carismática y legal burocrática, los fines o los objetivos y metas de la práctica de los actores políticos y sociales.

En esta interpretación, lo que se indica como constelación ideológica, son los valores, símbolos, ideas, estilos predominantes de lo tradicional, carismático o burocrático, que adquiere el sentido y la función especulativa, teórica, del momento central y definitorio del sistema social indicado. Puede percibirse de esta manera, en la legitimidad weberiana, la formulación de un pensamiento adherido a la cultura del sujeto. Por eso es pertinente darle la calificación de culturalismo antropológico.

El modelo normativo de cada especificidad legitimadora construye su

propio marco de integración e incorporación. Tal marco muestra y limita la forma expresiva y cerrada como un círculo de relaciones de los componentes del sistema, en el estricto sentido funcionalista de la palabra.

La legitimidad de las instituciones políticas que componen un modelo significa su incorporación a la funcionalidad armónica del sistema señalado por sus fines, objetivos y valoraciones sociales y demostrará la aceptación por los actores incorporados a esa integración, para la formalización del conjunto social componente de tal sistema.

Esta composición teórica de la legitimidad weberiana, que aparece como el instrumento conformado para garantizar conceptualmente al poder y su definición tiene, como se comprueba rápidamente, una sobrevaloración ideológica y aún de la funcionalidad propia de esa legitimidad.

En este último caso el desajuste en las estructuras política y de la ideología dominante no ha recibido en el pensamiento de Weber calidez teórica ni científica, ha sido visto como una situación que no puede recibir tal asignación científica y consignado dentro de una categoría que no presenta ninguna compatibilidad, ningún sentido en el ámbito teórico del funcionalismo y que a falta de otra palabra podríamos llamar disfuncionalidad. La legitimidad no los incluye, dejando así determinada la condición de reconocimiento dentro de las formales categorías de blanco o negro; que son excluyentes, pero con la condición agregada para la legitimidad, que solo será legítima, es decir blanco.

No cuesta mucho comprender desde la salud que el desajuste es posible, es decir que pueden comprenderse la posibilidad de funcionamiento de estructuras políticas ilegítimas como estructuras vitales normales y patológicas que se integran, interrelacionan y se unen en disposición dialéctica. También entonces tienen explicación teórica a pesar del silencio weberiano sobre el particular, las estructuras políticas ilegítimas, que como lo normal y patológico pueden ser explicadas desde la composición de una unidad en niveles de ajustes-desajustas hasta el punto de ruptura y del reencuentro ulterior posible.

Al concebir a la legitimidad desde los tipos únicos, definidos en su vertiente legítima, tal como lo es la tipología weberiana que hemos comentado, además o por su calificación culturalista antropológica, este esquema conduce a la imposibilidad de pensar rigurosamente en la coexistencia, antagónica, armónica o dialécticamente en conflicto, en una formación de varios tipos de legitimidad y la integración participativa de las estructuras institucionales concretas, con los varios tipos semejante que puedan estar unidas.

Desde aquí es desde donde se visualiza la división de las aguas. La diferenciación de las estructuras políticas e instituciones de tal signo, según una tipología de legitimidad puede ser comprendida, siempre que nos estemos refiriendo a las relaciones de lo político y de lo ideológico impuesto por los grupos o clases dominantes.

Aquí se percibe dialécticamente a la disfuncionalidad en la que se ven incluidos los tipos que no corresponden a la funcionalidad de la legitimidad estudiada. Los grupos dominados, mejor y más preciso es llamarlas las clases dominadas, experimentan las condiciones de existencia política en el seno del ámbito político dominante, es decir en la órbita de la formación política legítima y legitimante. Ello puede incluir que las clases dominadas viven, y lo es con total frecuencia, su conflicto y su rebelión contra el sistema de predominio, dentro del ámbito de la legitimidad dominante. Aún dentro de la primacía de la legitimidad definida por Weber como la verídica afirmación y única de ese estilo de poder tradicional, carismático o legal burocrático. En cada uno de ellos participa la legitimidad ilegítima de los dominados, que es justamente la contradicción que le otorga existencia a la legitimidad dominante, en cuanto constituye el esquema de referencia de la oposición contra ella.

De esta manera, al alcanzar la complejidad propia de la realidad y separar del esquematismo simplista y excluyente del sistema weberiano de la legitimidad por sí y solo por sí, puede aceptarse comprensivamente cómo las estructuras del Estado de una particularidad política

concreta, presentan bajo el dominio legitimado de un tipo de Estado, estructuras que componen a otros tipos, ilegítimas entonces para ese tipo de Estado, pero que participan bajo el dominio de tal legitimidad en tipos de legitimidad diferentes. Aquí se evidenciarán la construcción en tiempos simultáneos de estructuras correspondientes a varios tipos, de legitimidades entonces diferentes que provocan una compleja trama de combinaciones de sus relaciones. Esto es lo que sucede, por ejemplo, en el seno de las estructuras del capitalismo burgués moderno que señala Weber como culminación del desarrollo social y que corresponde al predominio de la legitimidad hegemónica de la clase poseedora; tipo burgués de legitimidad que caracteriza a la producción capitalista y que contiene en su ámbito las formaciones dominadas que la integran en una disfuncionalidad dialéctica.

Regionalización del poder: las clases sociales

Es necesario recordar algunas de las consideraciones teóricas que ya hemos señalado en Weber, en su atención referida a las ciencias sociales. En tal sentido aprovechemos a establecer una nueva mirada crítica sobre su concepción de las “ciencias de la cultura”. Rememoremos weberianamente que tales ciencias fueron asignadas a aquellas “disciplinas dedicadas especialmente al estudio de los procesos de la existencia humana desde la perspectiva de su importancia cultural” y desde allí, justamente desde el abarcamiento de esas “ciencias de la cultura” volvamos a pensar que Weber incluía entre las mismas a la “ciencia social”. Como agregado repensemos también la situación inevitable en el weberismo de hacer hincapié en los aspectos económicos y sociales de la vida cultural para su delimitación y caracterización y sentir que ese enmascaramiento de “*lo social*” para Weber tiene la restrictiva fórmula interpretativa “de las relaciones entre los individuos”. Entre los individuos, pero observándolos en las instituciones que pueden contenerlos e interpretarlos, y limitadamente, tanto la filología, la historia de la Iglesia, y, “especialmente, todas

las disciplinas dedicadas al factor de mayor importancia, que constituye toda la vida cultural, esto es, el Estado, así como la más importante forma de su regulación normativa, esto es, el Derecho” (Weber, 1981, p. 23).

Desde allí es desde donde se interpreta que el ordenamiento jurídico que se estudia, abarcado y contenido en el marco del Estado (para Weber también en los límites de la empresa capitalista, su otra resonancia del mundo privado) influye sin cuestionamientos sobre la *distribución del poder*.

No hace falta insistir con demasiados detalles e interpretaciones, en la calificación del poder weberiano, en su afinamiento en torno a “la probabilidad que tiene un hombre o una agrupación de hombres, de imponer su propia voluntad en una acción comunitaria, inclusive contra la oposición de los demás miembros”. Aquí se percibe nítida la visión del poder con el razonamiento de lo social en cuanto relaciones entre individuos. Volvemos a su justificación antropológica.

Desde tales limitaciones es que Weber avanzará en cuanto a la distribución de ese poder y nos explicará que tal distribución dependerá de las clases, los estamentos y los partidos políticos.

A partir de estas divisiones comienza el desarrollo de un capítulo weberiano sobre el poder, que extrañamente tendrá una valoración específicamente válida mientras su enfoque se plantee en tal área de la actividad humana, para cederle espacio y nivel a otras consideraciones biológicas que en su obra tienen mucha mayor dimensión. Por eso que es válida la interpretación de la regionalización del poder en tomo a las clases sociales; porque constituyen un elemento interesante de la racionalidad weberiana para determinado territorio, pero sin que logre arrastrar un efecto hegemónico hacia todo el universo razonado del poder weberiano. Es una región que cuando logra obtener la atención en torno a sus matices y consecuencias obtiene peso y reconocimiento teórico y práctico. Afirma su regionalismo epistemológico para la sociedad y específicamente para con el poder. Pero la mirada científica perderá lo-

calización, o la dejará marginada para obtener otras imágenes que constituirán el centro ulterior de interés y razonamiento. No es ajena para tal regionalización del poder, la interpretación antropológica que impregna a esta concepción. En cuanto se trate de relaciones entre los individuos, estos suelen apegarse a otros valores, ser motivados por otras voces, por otros ámbitos y olvidar, o relegar estas regionalizaciones.

Más allá de estas razonabilidades y niveles de densidad de condiciones, instituciones y conceptos entre los individuos, pensemos que Weber entendía por “*clase*” a todo grupo humano que se encuentra en una igual y determinada situación de clase. Esta clase se presenta como una característica objetiva que interviene en las oportunidades sociales e individuales que tienen los hombres.

La clase nos remite a la comprensión de la “*situación de clase*”. Esta situación de clase para Weber es “el conjunto de las probabilidades típicas de:

a) provisión de bienes; b) de posición externa y c) de destino personal; que derivan de un orden económico determinado, de la magnitud y naturaleza del poder de disposición sobre los bienes y servicios y de las maneras de su aplicabilidad para la obtención de rentas e ingresos” (Weber, 1944, p. 242).

De esta manera Weber piensa en una “*clase*”, cuando es común a cierto número de hombres un componente causal específico de sus probabilidades de existencia, que esté representado por intereses lucrativos y de posesión de bienes, en las condiciones que determine *el mercado*. El hecho económico básico para esta interpretación lo dará la forma en que se encuentra distribuido el poder de posesión sobre bienes, que tengan los hombres que están compitiendo en el mercado.

Desde la situación de clase, que observa, los bienes que se poseen, o la posición frente a la sociedad, a los demás, como lo que tiene que ver con el destino personal último que tiene cada componente de clase, Weber reconoce:

- a) la *clase propietaria*. En ella las diferencias de propiedad otorgan la situación de clase
- b) la *clase lucrativa*. Las probabilidades de la valoración de bienes y servicios en el mercado determinan su situación
- c) la *clase social*, como la totalidad de situaciones de clase entre las cuales un intercambio personal o en la sucesión de las generaciones ocurre típicamente.

Entonces clase y situaciones de clase indican el hecho de situaciones típicas de intereses iguales o semejantes.

Las clases propietarias se dividen en positivamente privilegiadas, son específicamente los rentistas y negativamente privilegiadas entre las que Weber incluye aquellos que tienen objetos de propiedad no rentísticas, deudores y pobres.

Entre ambas divisiones de las clases propietarias Weber ubica a las *clases medias*, integradas por las capas de toda especie de los equipados con propiedades o cualidades de educación, desde donde obtienen sus ingresos.

La clase lucrativa positivamente privilegiada son los empresarios, mientras que los negativamente privilegiados son los *trabajadores* calificados, semicalificados y no calificados o braceros.

Entre ambas formas de clases lucrativas también se ubica la *clase media lucrativa* entre los que se cuentan funcionarios, profesionales liberales con cualidades monopólicas.

Son clases sociales para Weber en su tercera división según la situación de clase, el proletariado, la pequeña burguesía, la inteligencia y los propietarios y privilegiados por educación.

Weber admite que son intereses económicos, pero a diferencia de Marx, intereses vinculados a la existencia del mercado las que producen *la clase*. Estamos aquí en la utilización por desplazamiento del concepto de “*clase en sí*”. Pero la idea de “intereses de clase” que puede equivaler al concepto marxista de “*clase para sí*” es cuidadosamente disminuida

y cuestionada por Weber porque estima que dadas “la misma posición de clase y aún las mismas circunstancias, la dirección en la cual cada trabajador persigue su interés puede ser muy diferente según esté, en virtud de sus aptitudes, alta, mediana o pésimamente calificado para la obra que tiene que realizar” (Weber, 1944, p. 685). De allí que pueda afirmarse con esta lógica racional, que en modo alguno una posición de clase debe hacer surgir una socialización o una acción comunitaria. Ha vuelto a sobrevolar la concepción individual weberiana.

Sin embargo Weber sabe—por su experiencia histórica y empírica, que los hombres pertenecientes a una misma clase tienen tendencia habitualmente frente a situaciones económicas determinadas a reaccionar en una acción de masas común a los intereses más adecuados al término medio de sus componentes. Pero tal situación no autorizara a ratificar, dice, la afirmación de un talentoso escritor que expresaba: “El individuo puede equivocarse en lo que respecta a sus intereses, pero la ‘clase’ es ‘infalible’ en lo que toca a los suyos”. El escritor podría ser el filósofo húngaro Georg Lukács. Para Weber solo bajo ciertas condiciones los que comparten una situación de clase común, toman conciencia de ello y adquieren la situación de “*clase para sí*”.

A partir de estos análisis se desliza la preocupación por construir otro enfoque de grupos sociales y que los involucra en su denominada “situación estamental”, o grupos estamentales, o “*grupos de status*”. Se trata, de grupos unidos por una pretensión de privilegios positivos o negativos en la consideración social sostenida por el modo de vida, con formas características de educación, bien determinadas por razones empíricas, o por una doctrina racional, o por formas debidas a prestigio hereditario o profesional.

El “*status*” entonces, a diferencia de la situación de clase que vimos comprometida por motivos económicos, se encuentra condicionado por una estimación social específica del “*honor*” incorporado a alguna cualidad común a las personas que integran tal grupo estamental.

Weber agregará sin embargo que la posesión de bienes en cuanto tal no es suficiente ni necesaria para determinar el “status”, pero “con extraordinaria frecuencia llega a tener a la larga importancia” para esa posición estamental.

La clase y el “status” tienden en muchos casos a estar íntimamente vinculados por la propiedad, aún con las limitaciones que Weber indica, pero estas vinculaciones son diferenciaciones que le permiten al razonamiento weberiano destacar que las clases y los grupos estamentales representan dos formas posibles y competitivas de inclusión y formación de grupos sociales en relación con la distribución del poder. Por eso expresaba aquello de que clases, “status” y partidos, como decíamos más arriba, son fenómenos de la distribución del poder. Pero en sus “tipos ideales” mientras las clases se basan en diferencias económicas en las “relaciones de mercado”, los grupos de “status” se consolidan por otras razones que las del mercado. En ellas tiene vigencia ineludible el “estilo de vida”.

De todas formas y adoptando una posición rigurosa en el examen de estos conceptos de clases y “status”, no será excesiva sutileza percibir una tendencia a confundir estos dos elementos de análisis y ello puede tener explicación si valoramos que el énfasis puesto para lograr la separación de ambas posibilidades no ha sido más que una decidida voluntad para diferenciar el concepto de “clase”, de la conciencia subjetiva de solidaridad. Es evidente que la existencia del “status” comprometido epistemológicamente con las valoraciones que surgen de las evaluaciones sociales de unos hombres con respecto a otros, presupone siempre la existencia de una conciencia subjetiva. Clase y “status” se ubican en el contraste entre “objetividad” y “subjetividad”. En tal ubicación falla la racionalidad estrictamente científica que busca la sociología weberiana.

Es obligatorio reparar en otra conceptualización de Weber, que es la referida a su categoría “*clase social*”, más allá de las distinciones clasificatorias que producen las variables puramente económicas.

Este concepto de “clase social” está muy poco desarrollado en los trabajos de Weber, pero podrían alcanzar significación interesante aún sus escasas definiciones. Estas “clases sociales” aparecen como formadas “por un conjunto de situaciones de clases vinculadas entre sí por el hecho de que encierran posibilidades comunes de movilidad bien dentro de las profesiones de los individuos o a través de las generaciones” (Giddens, 1979, p. 52).

Su interés teórico podría acrecentarse como composición viable de clase social de mejor funcionalidad dentro del esquema del desarrollo capitalista weberiano, colocándose en sintonía con el “status” pero adquiriendo una percepción unificadora que no se obtenía con las demás calificaciones.

En el capitalismo Weber reconoce cuatro grupos para sus “clases sociales”, que conforme describiéramos son los trabajadores manuales, la pequeña burguesía, los trabajadores no propietarios “de cuello blanco”, como técnicos, empleados, funcionarios y los privilegiados gracias a la propiedad y la educación.

En esta concentración de clases sociales, no se niega la visión de modelo pluralista que presentaba el modelo abstracto de clases de Weber, pero otorgan a esta simplificación un tono de funcionalidad empírica de indiscutible valor teórico para el análisis del capitalismo weberiano.

Los cambios posibles en el interior de tales “clases sociales” en ese universo capitalista particularmente para su clase obrera, pensaba Weber, estará unido a la burguesía, claramente operacionalizado en el orden burgués burocratizado. Esa clase obrera podrá ascender, pero será irracional creer que lo podrá hacer fuera de ese orden en el que la burocracia demostrará “que es a prueba de fugas” y que todo intento de transformarla “solo sirve en último extremo para aumentar su poder” (Giddens, 1979, p. 53). En su seno es posible la modificación y el desenvolvimiento de los integrantes de la “clase social” weberiana, pero de ninguna forma concibiendo la destrucción del orden burgués burocrá-

tico, que por otra parte posibilitará esas modificaciones de clase.

Digamos que de todas formas Weber se ha convencido que desde el enfoque de “clases”, la burocracia resulta la forma más eficaz de organización, siendo superada por agilidad y significación por la del empresariado capitalista, pero en ambas situaciones dentro del marco específico del mercado.

Allí en el mercado es donde se expresa el destino del individuo, aún más oportunamente el destino de la “situación del clase”.

Esta limitación teórica del pensamiento weberiano resulta mezquina y por lo tanto artificial e ineficaz, porque valorar solo al mercado y las relaciones de circulación, retacea el sentido globalizador que debemos asignarle a las relaciones de producción. Allí en tales relaciones es donde se inscriben la dimensión, tendencia y destino de las clases sociales. De esta forma se excluye del razonamiento todo enfoque antropológico, que como en el caso de la ubicación de Weber piensa en los individuos componentes de clases y “status”, pero moviéndose en torno a relaciones intersubjetivas con sus iguales y hasta con el mercado.

Al incluir las relaciones de producción se puede entender que las relaciones de clase aparecen desenvolviéndose en el nivel económico, como consecuencia de las combinaciones posibles de los agentes de la producción y las condiciones concretas materiales, científicas y técnicas del trabajo.

Ya dijimos que la clase social debe ser entendida como un concepto que expresa las determinaciones del conjunto de las estructuras que componen la ecuación global de un modo de producción, o de un esquema social formado en su integridad, actuando sobre los componentes del sistema. Se comprende así los resultados determinantes de la estructura global, en el universo de las relaciones sociales, vale decir en el seno de la sociedad.

En ese convencimiento teórico puede replantearse el concepto de poder, de dominación, reconociendo simplifícadamente que dicho concep-

to tiene inevitablemente como lugar de construcción y expresión el terreno de las prácticas de clase, de las relaciones que pueden generarse entre las fuerzas sociales. Las relaciones de poder circulan en el seno del campo de los conflictos y lucha de clases. De allí que en todos los casos las relaciones de las distintas clases son efectivamente relaciones de poder.

Si recordamos que Weber había pensado *el poder* como la probabilidad de que cierta orden específica sea obedecida por determinado grupo, comprendemos por qué decíamos que esa afirmación tiene connotaciones historicistas, individualistas que involucran a una sociedad concebida como sujeto y que es el efecto de los comportamientos estatuídos para sus sujetos-agentes. Así se entiende el apego weberiano a la “probabilidad” que recae sobre los sujetos y a la “orden específica” que generan los otros sujetos-agentes.

Relacionándose con las clases sociales, sus conflictos, acuerdos y luchas, el concepto de poder se transforma, más allá de Weber, en la capacidad que posee una clase social determinada para realizar intereses objetivos que se evidencian en el campo de las prácticas económicas, políticas, ideológicas etc., en el campo de la lucha entre los grupos sociales que conforman las clases.

Aquí se percibe la diferencia clara con el esquema de Weber y de casi todos los componentes del grupo funcionalista. Estas combinarían las situaciones en relación, pero desvalorizarán el sentido conceptual profundo y complejo de estructura social y clases sociales para detenerse en tal devaluación en los sucedáneos de estructura-grupo, con el de función. Así se llegará a construir como Weber, la concepción historicista de que los agentes hacen su propia historia, construyen su rumbo y las instituciones. Construyen la historia, esos agentes, entonces, de una historia fundada en los actores sociales. Desde esos actores-sujetos se palpan, en ellos mismos, las fuerzas capaces de cambiar o de recrear los elementos de la estructura. Se elaboran así teóricamente las fuerzas que representarán las clases-funciones.

Con esta concepción historicista Weber conducirá a su *situación de clase* hacia su *función de clase* estableciendo nítida relación ideológica entre los individuos que actúan en el mercado, los “hombres de su propia historia” y las clases sociales. Lo básico y fundamental es que esa relación está fundada exclusivamente por la situación del sujeto. El culto del héroe construye la historia, podría ser la frase que culmine esta ideología historicista. Es creer una vez más “en la fábula del triunfador”.

Además y desde otro ángulo, es necesario reconocer que a diferencia del pensamiento weberiano historicista, individualista y funcional, las clases sociales no se presentan como el resultado de un nivel estructural específico o particular. Ni como la estructura de comercio o el mercado, ni como la relación del honor, o de la política, o la religión, o la ideología. Las clases sociales son el resultado global de las estructuras en el dominio de las relaciones sociales que son así responsables de la distribución de los agentes en tales clases sociales. Se trata de ubicar seriamente el peso de las relaciones sociales en su interrelación con las estructuras globales de un modo de producción determinado y de una formación social que es su consecuencia.

Teoría y práctica de la política: el Estado

Raymond Aron pensaba en la Introducción al libro *El político y el científico*, que Max Weber “no dejó nunca de experimentar una especie de nostalgia de la política, como si la finalidad última de su pensamiento hubiera debido ser la participación en la acción” (Aron, 1967, p. 9).

Quizás sirvan como explicación de esta nostalgia, todas las recomendaciones teóricas y recetas prácticas que le otorgara a la continuidad y perspectiva operadas para el gobierno alemán de su tiempo, expresadas en la posibilidad de la consolidación imperial de su patria.

Weber concibe a la ciencia como aquella práctica que puede servir al hombre de acción, pero de igual forma que la operatividad del sujeto de la historia, de su historicismo individual y racional, asociado a una

metodología legítimamente diseñada, puede tener diferencias teleológicas, pero no en su estructura, con relación al hombre de ciencias. Su teoría debía sostener a la práctica política, porque esta es la esencia del riesgo constructivo del sujeto, al mismo tiempo que la construcción cotidiana de las razones causales de la historia.

Componiendo tal relación dialéctica, la teoría científica o cultural sirve y esclarece el entendimiento de las fórmulas de vida del sujeto, del sentido de su existencia, de las diferenciaciones valorativas que le ha otorgado a sus actos, mientras “que la acción política [reflexiona Aron], es el esfuerzo, realizado en circunstancias que no hemos previsto, para promover esos valores» constitutivos de nuestra comunidad y de nuestro mismo ser” (p. 13).

El ejercicio de la acción política llevaría a involucrar para su limitación a un conjunto extensísimo de acciones que tienen que ver con “toda clase de actividad humana directiva autónoma [...] Tal extensión no permite esclarecer su concepto y alcances y entonces Weber piensa que es conveniente “entender por política la dirección, o la Influencia sobre tal dirección, de una agrupación política, o sea, en la actualidad, de un Estado”.

La política moderna, lleva con el razonamiento weberiano al destino del Estado. A este último no se lo puede enmarcar con una definición operativa eficaz, señalando aquello que hace, o aquello de que se ocupa, porque como asociación política por excelencia, no hay tarea que no haya tomado alguna vez en sus manos. Se impone de esta forma un enfoque abarcativo que permita primero reconocer las razones causales del Estado, para luego descubrir el sentido último de la política.

En ese camino Weber va a vincular al Estado Moderno, con un elemento específico para el mismo, como agrupación política que es y dirá sin reparos ideológicos que “el enunciado de Trotsky en Brest-Litovsk: Todo Estado se funda en la violencia, tiene verdad objetiva”.

Aclarará prontamente que la violencia no es ni el medio normal ni tampoco el único medio utilizado por el Estado, pero es sí, su medio específico.

El Estado tiene entonces una vinculación congénita con la violencia física, con el monopolio de la violencia legítima, desarrollada “en el ámbito de determinado territorio”. Y con la característica ineludible de que ese “estado se presenta como la única fuente del derecho a la violencia”.

Los caracteres weberianos imprescindibles para certificar la esencia del Estado se señala a partir del orden jurídico y administrativo por el que se logra validez de toda acción ejecutada en su territorio; por el ejercicio de la coacción legítima en exclusividad monopólica; así como también la racionalidad en su funcionamiento y su condición de empresa con actividad continuada debidamente garantizada.

Por eso su definición asegura que “el Estado como las demás asociaciones políticas, es una relación de *dominio* de hombres sobre hombres basada en el medio de la coacción legítima”. Siendo menester para que subsista, “que los hombres dominados se sometan a la autoridad de los que dominan en cada caso” (Weber, 1944, p. 1057).

Los motivos de justificación, de legitimidad del poder de dominación, conforme ya se enunciaron, se involucran en los tres tipos ideales de legitimación que responden a la autoridad del pasado, la dominación tradicional, la autoridad del don de gracia persona! extraordinario, el carisma y finalmente la dominación por la legalidad, fundada en reglas racionalmente creadas y que se ejercen en el Estado moderno por vías de la burocracia. Como ya se expresara, Weber afirmaba que frente a otros vehículos históricos del orden de la vida racional moderno, la burocracia tenía una inevitabilidad superior, de forma tal que no cabían dudas sobre expectativa histórica, en el sentido de que “el futuro es de la burocratización”.

Ahora toma localización histórica el concepto de *Política* para el encadenamiento racional weberiano. La política es la práctica del sujeto para cumplimentar su aspiración a participar en el poder, o para influir en el reparto del poder en el interior del Estado, entre los diversos Estados, o entre los grupos que intervienen en el desenvolvimiento del Estado.

La política tiene que ver con el poder por eso “el político” ambiciona el poder. El poder para lograr fines o para obtener el goce del sentimiento proporcionado por el poder (Weber, 1985, p. 10).

Había necesidad de calibrar las condiciones y el material con el que debería estar construido este sujeto de la historia que se lanza a la conquista del poder. El político weberiano está fabricado como el personaje que sabe que la historia solo trata de aspectos seleccionados del objeto por el que se interesa. Su elección se circunscribe al poder y hace cierta la convicción esencial de Weber, ya enunciada y que se refiere, a que todo conocimiento de la realidad infinita, se encuentra sostenido por la premisa de que solo un fragmento finito de esa realidad es motivo racional de comprensión científica.

Así se desliza una perspectiva de determinación personal para el político que militaré entonces en el ámbito del historicismo fragmentario como suele llamarlo Popper, para reconocer que todo acontecimiento del mundo político weberiano no tiene causa específica absoluta, sino una estrecha relación de causalidad inmediata con otro suceso de la historia social.

Aron indica que este historicismo tendencial parcializado, sostenido por el hombre político asume con nitidez que “no son la subjetividad y la relatividad de la ciencia”, que Weber adoptara en su teoría científica, “las que hacen necesaria la elección, sino el carácter *parcial* de las verdades científicas y la *pluralidad* de los valores” (Aron, 1967, p. 17).

Se mueve entonces el destino del político en la órbita del historicismo individualista, que sujeto a normas y reglas metodológicas fundan un historicismo alejado de la interpretación holística de la realidad y en

consecuencia desvinculado del requerimiento o exigencia primordial de hallar razonabilidad al fin último de la causalidad del poder en este caso, o de la historia social y cultural en una visión abarcativa.

Weber ha seguido a lo largo de la historia el desarrollo de una categoría social que sirviera para perfilar esas condiciones y características del hombre que él llamó el político. En su descripción de eficacia histórica pensó en los políticos profesionales, aquellos que sirven de y para la política.

En esa categoría se incluirán *los clérigos* que conformaron como consejeros políticos, un cuerpo administrativo que sabiendo leer y escribir sirvieron al monarca, alejado de los intereses económicos y políticos. Construyeron el poder del monarca sin descanso porque no estaban exigidos por requerimientos cotidianos que no pudieran estar resueltos por el poder al que servían.

Se suma a los clérigos, los literatos con educación humanista; la nobleza cortesana que fueron gradualmente alejando a los literatos del poder y cubriendo sin resqueibros su territorio; el patriciado inglés, “*gentry*” que preservó durante un largo tiempo a Inglaterra de la burocratización para el ejercicio del poder racionalizado.

El Estado moderno fue incorporando y definiendo otros políticos, desarrollando su tarea de conducción de la empresa política para ese Estado racional. Los juristas, dentro de la era del dominio o influencia del Derecho Romano en el Estado; los funcionarios del Estado, que más que ejercitar la política fueron especializando su función hacia la de administrar imparcialmente; y finalmente completando la serie de los políticos profesionales de hoy que Weber enumera, se pueden indicar al del jefe político, “el demagogo” como típico dirigente político de occidente remarcando que “la acepción peyorativa de la palabra”, no debe hacernos olvidar que fue Pericles el primero en llevar tal nombre y él fue precisamente el que condujo como máximo estratega las aspiraciones y exigencias del pueblo ateniense.

La política de hoy le imprime interrogantes, o mejor decir preocupaciones o inquietudes a Weber, para hallar especificidad a la desmesura de cualidades que deben encontrarse en los hombres que exige la eficacia y el éxito del reclutamiento democrático para los políticos y el ejercicio del poder.

Para determinar qué clase de personajes, de hombres, hay que seleccionar, deben ser tentados, para intervenir en el proceso histórico, para establecer sus condiciones, es donde se observa claramente la tendencia idealista e individualista que asume Weber. El poder será ejercido y es la consecuencia de un individuo cuya racionalidad y perspectiva de eficacia está sostenida por una cantidad de condiciones subjetivas ideales, solo ligadas a su condición de ser y del ejercicio de su función humana. La política sirve al razonamiento historicista individualista en cuanto profesión humana y bien individual.

Es el razonamiento de los conceptos, de las ideas sostenidas por valores espirituales de cuya exactitud científica será imposible, o casi imposible, hallar mayores precisiones.

Weber dice en su *Política como Profesión* que hay tres cualidades decisivamente significativas para el político: pasión, sentido de la responsabilidad y sentido de las proporciones.

Pasión, dirá “en el sentido de positividad, de devoción apasionada a una ‘causa’, al dios o demonio que la domina”. Pero con el requerimiento exigible de dejarse guiar por la responsabilidad hacia esa causa, poniendo en acción un sentido de las proporciones, es decir de ejercitar la política con “la habilidad para dejar que la realidad actúe sin perder la calma y la concentración, o mejor, la capacidad de distanciarse de las cosas y de los hombres”.

Con esta convicción dirá que “la cuestión consiste en cómo unir en una misma persona una pasión cálida y una fría responsabilidad” para agregar que “la política se hace con la cabeza, no con otras partes del cuerpo o del alma” (Weber, 1985, p. 75).

Su historicismo individualista palpita certero en la búsqueda de estas cualidades singulares para el político, ratificando el concepto dicho que Weber no creía que las proposiciones y las tendencias de las acciones queden certificadas o determinadas en las ciencias sociales por alguna causalidad. No es la búsqueda de la causalidad del poder y la política, la que le da fundamento a la interpretación weberiana de la historia. Prima en cambio el sentido individual y subjetivo de los personajes; vale su intuición y espiritualidad, como también el sentido experimentado, vivido en la historia personal por los actores. Esto sirve para estructurarlos en la convicción weberiana del esquema personal exigible para detectar y seleccionar democráticamente a los políticos.

Conforme este acercamiento al perfil del político, como sujeto creador y ejecutor de la política, Weber percibe una intensa necesidad de demarcar las relaciones que se plantean entre la ética y la política.

Entiende que para comprender todas las acciones éticamente orientadas, debe reconocerse dos acciones éticas diametralmente opuestas: la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad.

Desde esas posiciones la antítesis marca el destino de la obediencia a las convicciones de siempre, sin preocupación alguna por las consecuencias de las decisiones y actos ejecutados; o bien obligarse a rendir cuentas de lo ejecutado, más allá de los deseos íntimos, comprobando que las buenas intenciones y los deseos profundos no bastan para justificar al sujeto de la realización política.

Dirá casi con tonalidades y resabios maquiavélicos que “el que busca la salvación de su alma y de la de los demás, no debe buscarla a través de la política, pues el trabajo específico de la política sólo puede realizarse mediante la violencia” (p. 91); para aclarar también con tales tonos y recuerdos que la política se hace con la cabeza, pero no solo con la cabeza y que por lo tanto “es imposible prescribir sino hay que actuar según una ética de la convicción o según una ética de la responsabilidad” y decidir que ambas éticas no son elementos contrapuestos, sino

complementarios y que “al unísono han de formar al hombre auténtico, al hombre que puede tener ‘vocación por la política’” (p. 94).

Hemos vuelto acompañados por las calidades subjetivas, espirituales de los hombres, de su pasión y mesura, de su capacidad de anular sus vanidades y hacer crecer toda devoción social personal, de su fe en el progreso, en sus propias metas, en sus ideales o también en sus fines materiales, hemos vuelto, repetimos, a encontrar las condiciones weberianas del político. A partir de esas cualidades, más allá de todas otras determinaciones que parecer serle ajenas, los sujetos de esta actividad, imprimen por sí las condiciones posibles de su operatividad para el campo de la política.

Ha quedado así muy lejos todo razonamiento que busca para comprender el ejercicio de la política el conocimiento del todo para un momento histórico determinado, para el momento actual, definido por la relación compleja de condiciones de existencia recíprocas entre las articulaciones de la estructura componente del todo.

Desde ese enfoque personal, de raíces individuales y subjetivas, aparece extraño hablar de las condiciones que permiten comprender a la realidad política construible, comprender por ejemplo que el cambio pensado para hoy políticamente, solo puede producirse en este lugar y en este tiempo. Es que aquí se dan las condiciones que provocan la existencia de las contradicciones que constituyen el todo de este proceso histórico que enmarca la perspectiva de esta y no de otra, acción política.

En Weber palpitan las interpretaciones éticas, individuales, antropológicas para la política, muy cercanas, paralelas a las concepciones marxistas iniciales cuando decían que en la política se decide la vida concreta de los hombres enajenados; por eso cada político tomado como ser individual y definitivo, ambiciona por sí y para sí el poder para sus fines. Está en busca de su realización personal que lo estampe en su propia definición humana, despojado de toda alternativa posible de alienación.

Su medición es entonces simple y lineal, vuelve al papel del sujeto y su interioridad frente a los sucesos y descarta entonces la densidad de las condiciones existentes, que son el resultado del todo complejo y de los conflictos y contradicciones participantes para expresar a su vez el enfrentamiento con los demás. Cada contradicción muestra en su presencia, las razones de la estructura global en la que se produjo y por la que existe.

El individuo solo es parte de tales estructuras globales, del todo y de sus condiciones actuales; por él desarrolla sus acciones e imprime a su ética y aspiraciones el signo resultante de su cadencia política, es un permanente portador de tales condiciones de existencia y no el centro de tales condiciones. En ellas se fija la dirección de la acción política; en estas condiciones de existencia del todo a su vez deben definirse aquellas que impresionan en excelencia a la determinación causal.

Entonces muy lejos de la simplicidad weberiana del entendimiento político a partir de conductas y esperanzas, de virtudes y defectos personales, la acción política debe hallar explicaciones y razonabilidades a todas estas acciones de excelencia determinativa que forman esta complejidad estructural desigualmente compuesta en cuanto causas y razones.

Solo pensando y abarcando tal excelencia determinativa se puede pensar en la posibilidad de la acción política: entender el objeto de la política y conducir razonable y científicamente los insumos componentes y necesarios para ejercitar en condición de políticos, la práctica social que los define.

Para hacer política Weber pensó en el espíritu, la ética y la personalidad de los sujetos comprometidos con la acción social hacia y por el poder. No incluyó entonces el discernimiento de las complejidades de las condiciones de la realidad y las determinaciones que la imprimen. La política se escurre en el discernimiento de las contradicciones, en el esfuerzo exigible para descubrir todas aquellas posiciones entrecruzadas, entramadas, los puntos nodales estratégicos que permiten descu-

brir la unidad operable para el descubrimiento de las determinaciones de excelencia que deben transformarse.

La complejidad de ese entramado define a la práctica política, mucho más allá de la simplificación idealista que Weber deposita en el sujeto y su búsqueda del poder. Más allá también del estudio de las relaciones sociales ideales, de aquellas que antes de producirse aparecen elaboradas en la conciencia, en las formaciones de los seres humanos. Y finalmente, más allá también del desplazamiento weberiano, o mejor dicho parsoniano, al rescoldo de la interpretación de éste para con Weber, de la relación sujeto-sociedad por la relación racionalidad económica-racionalidad política.

La burocratización como esquema racional del futuro asume en su interior la “crisis del sujeto” pero Weber volverá a pensar en el individuo y su libertad, una vez que se plantee que las formas políticas de la organización futura solo encadenarán al individuo, ante el poder creciente del funcionalismo estatal. Frente a ello verificará la oscilación entre la angustia de ese círculo de acero de la burocracia y su preocupación por la aparición de formas de acción política emotivo-pasionales, que escudadas en el ser humano, pueden agrietar el carácter sólido y compacto del mundo del porvenir, nítidamente administrado.

Volverá sobre el espíritu, sobre la eticidad, aunque el péndulo oscile entre “fuerza carismática” de su político cesarista, fuerte y racional y la “disciplina” que exija la automatización burocrática indispensable para el avance.

Es en el interior de esta polarización teórica donde hay que ubicar el límite real, cierto de la dimensión weberiana de su racionalidad política. Como se ve, queda mucho más acá de la complejidad estructural que hoy tenemos que asignarle a la conceptualización de la práctica política, en el seno de la sociedad competitiva, con la presencia indubitable (porque en eso va su esencia determinante) de los grupos dominantes en cuyo nombre se ejerce el poder.

Le ha pasado a Weber lo mismo con la política, cercada por ese círculo de acero, que con su concepción de la religiosidad ético protestante sobre la construcción del capitalismo moderno.

Al final de su construcción comenzó a percibir el peso incuestionable de los resultados que se encolumnan detrás de la consecuencia de tal ética ascética, que puede conducir a la destrucción de la sociedad, o a la de la religiosidad que sirvió de impulso y motor. Pensará junto con sus contemporáneos que “donde la riqueza aumenta, la religión disminuye en medida idéntica” para agregar que “la religión produce laboriosidad y sobriedad, las cuales son a su vez causa de riqueza. Pero una vez que esta riqueza aumenta, aumenta con ella la soberbia, la pasión y el amor al mundo en todas sus formas” (Weber, 1979, p. 258).

Con este dilema es que seguirá razonando para decirnos que “la riqueza no debería pesar sobre los hombros de sus santos más que como un manto sutil que en cualquier momento se puede arrojar al suelo [...] Pero la fatalidad hizo que el manto se trocase en férreo estuche”.

Volverá Weber ante este círculo de acero opresor y casi inexorable a decir como con la política, que los términos y consecuencias de las riquezas de este mundo tuvieren en última instancia poder irresistible sobre los hombres y entonces es necesario reconocer que “el estuche ha quedado vacío de espíritu”.

La localización weberiana sigue siendo el individuo, el mismo que para el capitalismo fuera esculpido por el protestantismo, aquel que “no solo favoreció la formación de capitales sino, lo que es más importante, fue favorable sobre todo para la formación de la conducta burguesa y racional de la que el puritano fue el representante típico y más consecuente: dicha concepción pues asistió al nacimiento del moderno “hombre económico” (p. 248).

El individuo, más allá de los dioses y las fuerzas y relaciones de la producción, encadenó la historia para la construcción del universo y su conducción política. Desde allí surgen las similitudes de la tensión we-

beriana, transida de resonancias de dudas y decepciones, en los círculos opresivos de la burocracia, o en estos “férreos estuches” que Weber indica, desde su visión religiosa, que se están quedando vacíos, vacíos de espiritualidad, repetirá.

El hombre por sí no logra explicar este vacío del férreo estuche. Weber percibe el cuestionamiento de las argumentaciones y aunque sabe que ese “hombre moderno, aun con su mejor voluntad, no es capaz de representarse toda la efectiva magnitud del influjo que las ideas religiosas han tenido sobre la conducta en la vida, la civilización y el carácter nacional” se resiste a la solución “materialista” de la cultura y de la historia, como él la llama, y optará para decimos que “ambas son igualmente inadecuadas para servir la verdad histórica” (p. 262).

En realidad el resquebrajamiento que sufre la teoría de la religiosidad y la del ejercicio de la política, entramados en el destino de la responsabilidad y la ética del individuo, han puesto en discusión, mejor aún están destruyendo la noción weberiana de racionalidad que es la esencia de su esquema explicativo. La polarización resultante, de economía y política, representada por burocracia o libertad y la de religiosidad y riqueza, expresada por protestantismo o despiadada victoria del capitalismo no pudo hallar canalización en la simple e infinita apelación al hombre en sí y a su espiritualidad convergente.

Alberdi: poder y política

Es muy difícil encontrar en la historia política argentina, un personaje de tanto patetismo, como el representado por la vida solitaria, estu-
diosa y creadora de Juan Bautista Alberdi.

Él fue capaz de producir en el ánimo de sus conciudadanos, y tam-
bién en el de otros hombres del mundo, afectos vehementes, críticas
severas tanto como aplausos sinceros, que fueron bordando y penetran-
do en el seno de su existencia, quizás caracterizada por la soledad y
frecuentemente orlada por el dolor, la tristeza, más de una vez de tinte
verdaderamente melancólico. Alberdi debe haber sido un hombre de
escasa felicidad, apenas de ráfagas... vivió casi solo, pensó, también
solo, aunque supo buscar compañías intelectuales que alimentaran su
soledad. Pero desde ese silencio solitario.

Fue sobre todo un solitario, con sus sombras y silencios. Un ar-
gentino en el exilio casi constante, que pocas veces conociera el
tibio romance de sus propias paredes, de las voces familiares que
unieran su vida con el sendero estricto de su futuro prolongado en
los que debieran continuarlo. Alberdi, desde su soledad construyó
buena parte del pensamiento político que durante el siglo XIX, Ar-

gentina fue estructurando para su proyección de país occidental.

Todo lo hizo desde su silencioso retiro de escritor, periodista y jurista; desde su pensamiento transformado en sujeto de la historia patria. Desde esa soledad despertó el patetismo de su figura, de las controvertidas opiniones de sus contemporáneos y de la historia. Esa es la inédita expresión de un argentino de la historia, salvo su actuación como representante argentino en Europa y apenas un corto período, por lo demás silencioso y cauto, de diputado nacional; Alberdi construyó su patetismo, desde su vida, sus ideas y su pasión.

Para más y con este tono original que siempre alumbró su existencia, dejó un Alberdi póstumo, de tanta riqueza y de tantas contradicciones, que hoy casi terminado el siglo, su voz, llegada desde ese silencio póstumo, viene alimentando su escuálida y esquiva figura, con más contradicciones, con más talento y desviaciones, casi diríamos con más trasgresiones para con la historia liberal argentina, que aseguran una permanencia casi indefinida para con su influencia en lo que fue nuestra historia y en lo que puede ser nuestra continuidad.

No necesitó gobernar; ni aparecer desenvainando la espada en los campos de batalla de nuestras luchas entre hermanos; o levantando ciudades, escuelas o combatiendo al indio, al extranjero, o desarrollando la historia eficaz, de los hechos.

Desde lejos, ni siquiera con la facilidad de las comunicaciones de hoy; más allá de los límites de la patria, Alberdi fue el gran constructor, como él lo decía, de la ciencia que busca la más adecuada forma de organización social sobre un pie perfecto de derecho; fue un constructor de la Política. Y desde ella sobreviene su recuerdo, su diatriba, su reconocimiento, en fin, esta vida solitaria de exiliado permanente, que sin dudas ha contribuido como nadie, desde su posición histórica y geográfica, a pensar el país.

Aún en la contradicción, aún en la controversia, es posible encontrar en el rumbo alberdiano una estela conductora; su vida es capaz de mos-

trarla. Pero también, como nadie en la historia argentina, su síntesis puede aparecer y frecuentemente aparece, como una aspiración didáctica, que también suele deformar la riqueza de su compleja existencia y la excelencia del pensamiento alberdiano.

Es preciso recordar, que su calificación histórica, filosófica y política, requiere el aditamento, para quien la haga, del lugar desde su obra, del cual se juzga su concepción. Alberdi tiene la enorme complejidad que adquiere toda existencia plena y más cuando todavía su vitalidad reaparece con nuevas expresiones de su talento.

La historia política sabe la conmoción que sus papeles póstumos produjeron en el seno del pensamiento oficial, cuando fueron publicados al final del siglo pasado y el comienzo del nuestro. Ese “ausente que nunca había salido de su país” como él mismo se calificara en 1874, seguía planteando, desde su tormentoso peregrinar por su pensamiento, la búsqueda del país real y para ello legaba páginas plenas de vitalidad. Aceradas, contradictorias, tan auténticas como apasionadas, esas páginas, aún esperan de interpretaciones y comprensiones. Aún son capaces de conmover y de elevar el fervor y la pasión que suelen levantar las concepciones enraizadas en nuestra vida; en la discusión de nuestra historia y en la interpretación del proyecto nacional.

Alberdi deja todavía un epistolario que requiere su publicación. Algún día se hará y vendrá a completar su visión de la patria; con sus quiebres y dolores, con sus tendencias y retrocesos. Vendrá a mostrar sus aristas y sus roturas; su esperanza y sus silencios. De esas cosas está constituida la patria alberdiana. Repleta de conflictos y sin ninguna posibilidad que ellos se disfumen y desaparezcan. Con ellos Alberdi intentó crear una armonía teórica, para permitir la construcción de la patria.

Sabía y por eso lo dijo con claridad en su décimo *Escritos Póstumos*, que “en la ciencia los principios tienen el primer rango, en la política lo tienen los hechos y los intereses”. Buscó los principios para darle a la política, los instrumentos con los cuales encarar “los hechos” y distinguir

“los intereses”. No siempre lo consiguió, pero pocos como él fueron los que con tanto empecinamiento buscaron elaborar esos principios.

Alberdi ha sido el forjador de los primeros principios, con los que se fundamentó la ciencia política del país. Y además, algunas veces con acentos nacionales; como solo esporádicamente ha sucedido en estas tierras, aunque en otras oportunidades, quedara encerrado en el entramado contradictorio de un liberalismo al que tanto contribuyó su ausencia, aunque “nunca había salido de su país”.

Ese fue otro de sus dolorosos esfuerzos cotidianos: Alberdi forjó lo mejor de su pensamiento desde la soledad de la patria y del exilio; y esa soledad, también alentó sus errores y sus desalientos, porque para “los hechos y los intereses” frecuentemente se requiere el fragor convulsivo de las gentes, del pueblo, y además el primer rango exigido por los principios para la ciencia, también obliga a la coexistencia con la multitud, en la historia y en la esperanza. En tal expectativa, la soledad y el exilio suelen constituir un impedimento, un velo que tiende a opacar, casi a negar la visión del proceso histórico de los pueblos. Alberdi pagó ese tributo como nadie en la historia patria.

A pesar de ello, su comprensión de la realidad argentina y su proyección para la construcción del país para venir, tiene pocos instantes comparables con aquella que dejará en sus trabajos y en sus páginas. Alberdi sigue conmoviendo a sus connacionales, pero lo que es más extraño aún, Alberdi sigue sorprendiendo a quienes son capaces de adentrarse en la complejidad de su trama conceptual. Como el universo, la obra de Alberdi tiene regiones que aparecen como insondables, e interpretaciones que aún esperan la claridad de la ciencia. Ese es el valor de Alberdi. Sigue insomne velando por la patria, en el medio de su compleja e insinuante tarea, la conocida, la póstuma y aquella otra que aún encierra parte de sus cartas a publicar.

De todas formas, puede pensarse que su riqueza ideatoria, que su exuberancia histórica-política, no muestran límites de agotamiento y

permite nuevas fórmulas de abordaje, que son una muestra más de la multiplicidad que ofrece su obra, escrita con una pasión cotidiana que comenzó apenas la patria tendría veinte años y que continuó casi hasta que terminara el siglo XIX.

El enfoque que aquí se ofrece también constituye una variante interpretativa de esa riqueza y exuberancia que señalaremos. Lo haremos interpretando su filosofía, la filosofía que construyó desde su inteligencia y meditación; su historia, aquella que entendió desde su propia historia vivida con el dolor que indicaremos; el entendimiento de la patria, desde su patria tan distante, aun sin haberla dejado un solo día en su patética visión de exiliado; y finalmente, su política, constituida desde aquella utopía permanente que acabará, para contribuir a que algún grande hombre la realizara e hiciera cierta su profética mirada hacia nuestra historia pensando, como pensó que “los más grandes hombres no son sino locos de la víspera”. Locura imprescindible para hacer posible la utopía de creer en una patria cierta, íntegra y pensable.

Hacia la conquista de la filosofía

Apenas tenía veintisiete años Alberdi, cuando pensaba que “no hay verdadera emancipación, mientras se está bajo el dominio del ejemplo extraño, bajo la autoridad de formas exóticas. Y como la filosofía es la negación de toda autoridad que la de la razón, la filosofía es madre de toda emancipación, de toda libertad, de todo progreso social. Es preciso pues conquistar una filosofía para llegar a una nacionalidad”. Desde ella apreciaba con mayor precisión que “tener una filosofía, es tener una razón fuerte y libre, ensanchar la razón nacional, es crear la filosofía nacional y, por tanto, la emancipación nacional” (Alberdi, 1837, p. 12).

Trabajó incansablemente, con su religiosidad solitaria y empecinada, hasta con tozudez y arbitrariedad, como con pureza y lealtad patriótica, por espacio de casi medio siglo más, después de esas ideas, para perseverar en la conquista de esa filosofía que nunca terminó de doblegar.

Era el año 1837; está Rosas en el poder y Alberdi titulaba a este *Fragmento preliminar al Estudio del Derecho*, con la siguiente complementación: “acompañado de una serie numerosa de consideraciones formando una especie de programa de los trabajos futuros de la Inteli-gencia argentina”. Para conquistar a esa filosofía era necesario elaborar un programa de trabajos futuros, que fue precisamente su objetivo permanente. Para eso pensó y escribió sin claudicaciones con la obstina-ción de un poseso, destinado a elaborar desde los cimientos un orden absoluto, casi hegelianamente, y racional, que sirviera como básico so-porte y esencial fundamento de todas las cosas del mundo y de la patria. Debía construirse esa filosofía, como ciencia de los principios, para de-cidir sobre el “sistema”, que será la fórmula que frecuentemente Alberdi utilizará para mencionar a su programa de creación de la nacionalidad.

La patria apenas tenía veintisiete años y era lógico pensar que para construir su esencia, esos principios que confluyeran en “un sistema”, debía saberse de autores, de pensadores y de creadores más allá de los mares. Era imprescindible apelar a esa relación... pero..., también allí comenzaba una dependencia que difícilmente íbamos a prescindir. Ese es el destino inexorable de los pueblos que nacieron después a la civi-lización con signo europeo, aunque los hombres hubieren construido otros dominios, otros ámbitos de pensamiento y de realizaciones con fuerza autóctona en estas tierras. Esa es la crucifixión de América, que llamó salvaje a su orden social y aceptó la imposición de su sometimiento, tal vez un 12 de octubre y que no ha concluido. Alberdi también fue víctima de esa colonización, casi ineludible para forjar una nación del nuevo mundo; casi ineludible pero no impregnando a todos.

Alberdi sabía, intuitivamente, que era necesario pensar con atrevi-miento, pero con seriedad y aferrándose a los principios científicos que ya existían para su tiempo. Ellos le darían el sustento cierto para poder crear con claridad el armazón exigido para contribuir a descubrir la ra-zón de la patria. Pondrá a ese servicio su vocación civil, que despuntaba

y comprendía imprescindible, para esa tarea de humildad constructiva.

Era necesario saber para actuar; pero también percibir y entender, para realizar. Por eso aceptó como insoslayables a esos principios filosóficos esenciales, aquellos que podía entregarle la tierra de los sabios, la de la Europa descubridora y exigente. Hacia allí miraba su generación; hacia ellos fue, de la misma manera como quien va en busca de los instrumentos que son necesarios para crear la riqueza y los bienes obligados para el crecimiento, o aunque más no fuera, para existir decorosa y esperanzadamente en estos años de infancia de ellos y de la patria.

“Durante mis estudios de jurisprudencia, que no absorbían todo mi tiempo, me daba también a estudios libres de derecho filosófico, de literatura y de materias políticas” dirá en su Autobiografía que entonces llama *Mi vida privada*, que se pasa toda en la República Argentina y que toma precisamente sus recuerdos hasta la emigración a Montevideo en noviembre de 1838. Son sus años de vida en la tierra donde nació, hasta que inicia la “emigración (que) ha absorbido toda mi vida” aunque los trabajos y ocupaciones de su vida pasada en el extranjero, le harán señalar que “ellos dicen que nunca he estado más presente en mi país que cuando he vivido fuera de él”.

Recordará en estas páginas de *Mi vida privada*, casi silenciosamente, con humildad descriptiva, uno de los acontecimientos claves para su desarrollo intelectual, al mostrar que “en ese tiempo contraje relación estrecha con dos ilustrísimos jóvenes, que influyeron mucho en el curso de mis estudios y aficiones literarias: don Juan María Gutiérrez y don Esteban Echeverría” agregando noblemente que ellos “ejercieron en mí ese profesorado indirecto, más eficaz que el de las escuelas, que es el de la simple amistad entre iguales” (Alberdi, 1924a, p. 461 y 469).

Por Gutiérrez es que Alberdi conocerá a Echeverría y ellos tres serán figuras de significación en las reuniones del Buenos Aires literario, filosófico y político. Por Juan Thompson, amigo de Gutiérrez y condiscípulo de Alberdi, los tres amigos serán contertulios en los salones de la casa

de Mariquita Sánchez de Thompson, madre de Juan y quien luego al enviudar se casará en segundas nupcias con el más tarde cónsul general de Francia en el país, antecedente de importancia para la ligazón histórica de Alberdi y sus amigos con las intenciones del Reino de Francia contra Rosas y su política.

Era Doña María Thompson, después Madame Mendeville quien “se distinguía por su liberalismo ilustrado [...] su gran fortuna y su talento [...] que hicieron por largo tiempo de su casa y de su sociedad un roce de elegancia y de buen tono” y por cuyo papel “de Madame Mendeville, en la Sociedad de Buenos ñires, ha sido comparado más de una vez con el de Madame de Sevigne en Francia” (Alberdi, 1882, p. 263 y 265), quien percibió el volumen intelectual de cada uno de estos tres amigos, e hizo de ellos los elegidos de sus alientos y reparos.

Luego estará el Salón Literario que fundó Marcos Sastre, “en su propia casa de librería”, como dice Alberdi en *Mi vida privada* y que se inaugurará el 18 de junio de 1837. Allí su fundador dirá que “el gran Rosas es el hombre fuerte elevado por la sola fuerza de su genio” y Alberdi filosofará pensando que “todo pueblo que no tiene civilización propia no camina, no se desenvuelve, no progresa, porque no hay desenvolvimiento sino dentro de las condiciones del tiempo y del espacio”. Comenzaba a poner un matiz histórico sobre el velo de la Ilustración, que pocos meses después estará más nítidamente perfilado en el *Fragmento*.

Pero además, era 1837, tal inauguración también será para Alberdi, como para Marcos Sastre, un oportuno momento para referirse a Rosas manifestando: “Estamos pues encargados los que principiamos la vida, de investigar la forma adecuada en que nuestra civilización deba desarrollarse [...] no venimos más que a imitar el ejemplo dado ya en política por el Hombre Grande que preside nuestros destinos públicos. Y a ésta grande capacidad de intuición, por una habitual virtud del genio, había adivinado lo que nuestra razón trabaja hoy por comprender y formular; había ensayado de imprimir a la política una dirección completamente

nacional; de suerte que toda nuestra misión viene a reducirse a dar a los otros elementos de nuestra sociabilidad, una dirección perfectamente armónica a la que ha obtenido el elemento político en las manos de este hombre extraordinario” (Alberdi, 1886a, p. 263 y 265).

Quizás sea Alberdi, quien con su sensible penetración crítica, el primer intelectual argentino que capte en la política de Rosas el signo que más claramente caracteriza a toda su proyección. Habla entonces de “una dirección completamente nacional” y en consecuencia sus resultados impregnan con intensidad la filosofía alberdiana que en esos tiempos comienza a estructurarse. Su intensidad de percepción se liga al instrumento de medida intelectual, con el que Alberdi comienza a calibrar la historia del país.

Dice Juan Pablo Oliver, que poco lo quiere a Alberdi, que el Salón tuvo vida efímera y cerró sus puertas el 10 de enero de 1838 sin que su clausura se deba al despotismo de Rosas, según lo afirma Ricardo Rojas, siendo la verdad que “tal cenáculo pasó de moda y ante la falta de sostén y pago de las onerosas cuotas y aún consumiciones adeudadas, Marcos Sastre se vio llevado a la quiebra” y de esa forma “el famoso salón cayó así, bajo el martillo del rematador judicial y no bajo el machete de la mazorca” (Oliver, 1977, p. 78).

Mientras tanto, en esos tiempos sucederían dos acontecimientos históricos de valor significativo para el pensamiento inicial argentino. En junio de 1837 Esteban Echeverría leerá las *Palabras simbólicas de la Joven Argentina*, cuya décima quinta palabra, la que se llama “Abnegación de las simpatías que puedan ligarnos a las dos grandes fracciones que se han disputado el poderío durante la Revolución” fue redactada por Alberdi. Aquí nació el *Dogma Socialista* primero de esos acontecimientos.

El segundo estará referido a la publicación del Fragmento de Alberdi, ese estudio ineludible para comprender el cambio de rumbo hacia el historicismo, para nuestra intelectualidad y que el autor dedicara en “Homenaje de reconocimiento al Excmo. Sr. Gobernador y capitán Ge-

neral de la provincia de Tucumán, Don Alejandro Heredia, Brigadier General, Protector de la Provincia de Salta, Jujuy y Catamarca; General en Jefe del Ejército Confederado”.

El Dogma fue el producto de largos debates en el seno de la “Asociación de la Joven Generación Argentina” que después de Montevideo con el exilio de algunos de sus activistas se llamara “Asociación de Mayo”. Echeverría desarrollará catorce de “las palabras simbólicas” en tanto que Alberdi desarrollará la decimoquinta.

“En realidad, todo el Dogma, piensa Canal Feijoo, nace exclusivamente de una colaboración esencial de Echeverría y de Alberdi, o en todo caso, solo ambos dejan impresa la huella de la propia personalidad, en la obra común”. Allí se creía que los principios son estériles si no se auscultan en el terreno de la realidad, como se había esforzado Echeverría para repetir didácticamente en casi todas sus catorce palabras.

Alberdi, así mismo, busco el destino y la finalidad de esa realidad, entendiendo que tanto unitarios como federales “tienen la fuerza de una recíproca contrapotenciación. No son personajes absolutos y finales de la historia: son sus agentes fortuitos e instrumentales”, hay entonces otras valencias que las de los unitarios y federales “en sí mismos”. El inventario de unidad y federación de la “decimoquinta palabra simbólica, venía a tener el sentido de un planteo analítico de aquel ‘caos de antítesis’ en que, en una notícula de ‘La Moda’, Alberdi veía cifrado el momento histórico nacional” (Feijoo, 1986, p. 181 y 183).

Este *Dogma Socialista* tiene el sello de la generación del 37 que había encontrado en Echeverría el mentor de sus dudas y de sus inquietudes. Alberdi trata de aliviar el peso del calificativo y dirá que hay un abismo de diferencia entre el socialismo que en Europa comenzaba a escuchar a Carlos Marx y éste de los americanos del sur cuya equivalencia no es viable, porque éste de estas latitudes solo “expresa hechos inevitables reconocidos y sancionados universalmente como buenos”. Por eso seguirá diciendo que “todos los hombres de bien han sido y son socialistas

al modo que lo era Echeverría y la juventud de su tiempo”.

No hay peligro alguno, ese socialismo está ejercido por los “hombres de bien”, lejos, o más allá de los otros, de “los hombres del mal” o de los que buscan otra fórmula más radical de justicia y equidad. Estos, los de Echeverría y la juventud de su tiempo, hombres de bien a carta cabal, no ejercen sus acciones fuera de lo esperado, más allá de la ley de las costumbres. “Su sistema no es la exageración”, se apresurará a aclarar, porque “jamás ambicionó a mudar desde la base de la sociedad existente”.

Los hombres de bien no esperan a “mudar desde la base” a la sociedad injusta en la que viven. No hay que temerles, Alberdi, Gutiérrez y Echeverría con ellos “la juventud de su tiempo” no aspiran a cambios estructurales. Estaban identificados con la sociedad en la que existían como para preconizar cambios revolucionarios. Apenas una modificación de la funcionalidad, aunque su credo tan románticamente elaborado y expuesto por el Byron del Río de la Plata, se llama el *Dogma Socialista*.

En realidad no tienen que ver con “los socialistas o demagogos franceses” como los califica Alberdi, sino con los “hombres de bien” que aspiran a demostrar que “su sociedad es la misma que hoy conocemos, despojada de los abusos y defectos que ningún hombre de bien autoriza” (Alberdi, 1924b, p. 480).

Pero volvamos a Echeverría antes de recalar otra vez en el *Fragmento*.

Escuchemos decir a Alberdi que “Echeverría fue el portador, en esa parte de América del excelente espíritu y de las ideas liberales desarrolladas en todo orden por la revolución francesa de 1830” para agregar que “no hay hombre de aquel país, en efecto, que con apariencia más modesta haya obrado mayores resultados. Él ha influido, como los filósofos, desde el silencio de su gabinete [...], él adoctrinó a la juventud, que más tarde impulsó a la sociedad a los hechos, lanzándose ella primera”.

Completará su reconocimiento manifestando que “todas las novedades inteligentes ocurridas en el Plata, y en más de un país vecino, desde 1830, tienen por principal agente y motor a Echeverría” (p. 479).

Él hizo conocer a la joven generación la *Revista Enciclopedia* que publicaban Carnot y Leroux, puso en manos de ellos además los libros de Lerminier y de los filósofos y publicistas doctrinarios de la Restauración.

De esa forma Alberdi completaba sus lecturas, más allá de las doctrinas de Locke y de Condillac que le enseñaban en las cátedras de filosofía de la Universidad. En Mi vida privada, enuncia una lista de casi cincuenta autores que fueron convirtiéndose en sus lecturas favoritas.

Entre ellos estará Jean-Jacques Rousseau, Georges-Louis Leclerc de Buffon, Francis Bacon, Blaise Pascal, Jeremías Bentham, Charles de Montesquieu, Benjamin Constant, Eugène Lerminier, Alexis de Toqueville, Adam Smith, Jean-Baptiste Say, Giambattista Vico, Víctor Cousin, François Guizot, Friedrich Savigny, Rossi, Pierre Leroux, Henri de Saint Simón, Alphonse de Lamartine, Víctor Hugo, Alejandro Dumas, François-René de Chateaubriand, Felicité La Mennais, Jouffroy, Immanuel Kant, Claude Helvecio y tal vez Johann Gottfried Herder a través de la traducción que por encargo de Cousin había realizado Edgard Quinet, de sus *Ideas sobre la filosofía de la historia de la Humanidad*.

El abordaje del historicismo

Debemos servirnos de algunas de las fundamentaciones dadas más arriba cuando con relación a Marx nos referíamos al análisis de la región del determinismo histórico, allí habíamos recordado que en tal filosofía se había reconocido que el conjunto de las relaciones de producción constituían la estructura económica de la sociedad, que se transformaba en la base real sobre la que se edifica la superestructura jurídica, política, cultural, a las que corresponden determinadas formas de conciencia social.

Esto le ha permitido afirmar al marxismo, que el modo de producción de la vida material en una comunidad, condiciona el proceso de la vida social, política, ideológica, cultural; y es la vinculación determinante de la estructura económica la que condiciona el proceso histórico propio de esa sociedad.

Recordemos que se había consignado que el concepto de lo económico debe ser elaborado para cada modo de producción observado, de igual forma como corresponde construir cada concepto exigible para los otros niveles estructurales que se incluyen en el modo de producción indicado, es decir, los niveles políticos, culturales, ideológicos, etc. debiendo entenderse que inclusive lo *histórico* también debe elaborarse como concepto específico y único para cada período productivo.

Decíamos más arriba que *toda historia* que no construya su propio concepto y solo lo reconozca en lo visible, en lo palpable del campo de observación sociohistórico, quedará estancada y entorpecida en la simple superficialidad del empirismo descriptivo. Esto le pasó a buena porción de los componentes de la escuela historicista romántica, que como hemos visto, tanta influencia tuvieron sobre nuestro pasado nacional. Alberdi no escapó a este entrampamiento, aunque en muchas y notables páginas, como veremos, consigue liberarse de tales ataduras.

En ese enredo epistemológico del simple y superficial empirismo descriptivo, no puede esperarse claridad comprensiva del campo de la investigación, y cuando más, el cometido esclarecedor de la verdad solo alcanzará al conocimiento de los datos dados de la realidad inmediata, en una aproximación sintomática y/o signológica, vale decir, simple aventura semiológica, que no alcanzará para obtener el verídico entendimiento científico. Mucho menos aún, se podrá esperar de tales resultados, capacidad proyectiva de significación programática.

Para el marxismo es la estructura económica expresada en el modo de producción, la que aparece en última instancia como responsable, más allá de la voluntad de los individuos, de la determinación de la historia. Esa estructura desempeña la energía de su significación genética que se exige para el desarrollo histórico, pero involucrada en el seno de un desarrollo social dialéctico, que Marx había envuelto en el núcleo legal que constituye la lucha de clases.

Es conveniente remarcar que tal causalidad de la historia se presenta como la especificación operativa del modo de producción, sin que ello incluya una delimitación exclusiva, o única para el aspecto económico de la lucha de clases.

En esta determinación dialéctica está impreso el núcleo teórico del materialismo histórico, como decíamos, como determinación en última instancia del conjunto de las relaciones sociales por la estructura económico-social.

La historia cuyo rumbo incesante hacia la realización de sus objetivos puede reconocerse, este *historicismo*, que en sus fundadores buscaba la complicidad imprescindible de la fuerza “del espíritu del pueblo”, del *Volksgeist* hegeliano, para descubrir y conducir su tendencia, observa en el historicismo del marxismo, que “el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social e intelectual en general” (Marx, 1975, p. 9).

Recordemos además la posición de la escuela estructuralista que rechaza la calificación de historicismo para el marxismo y especialmente el enfoque popperiano, claramente anti-historicista, más allá de su crítica específica al historicismo de “socialismo científico”.

Popper ha enseñado que el curso de la historia está fuertemente influido por el desarrollo de los conocimientos humanos, por la ciencia y la tecnología; que no puede predecirse el curso de la historia y además que resulta obligatorio rechazar la posibilidad de contar con una historia teórica.

Coronando el pensamiento popperiano, el profesor vienés encolumnará su hipótesis junto a los que creen que los fenómenos sociales deben ser reconocidos en función de los individuos y descartar toda teoría conspiracional de la historia, o todo condicionamiento genético de su “*corsi e ricorsi*” que exige el historicismo para certificar su valencia.

Ahora reparemos en nuestra tierra y volvamos a observar como se ha ido formulando nuestro pensamiento nacional. Alberdi, que como

él mismo lo dijera tiene entonces la edad de la patria, será protagonista con su generación, en la década del treinta del siglo XIX, de la gestación del esquema ideatorio que puede definir a un pueblo.

Como ya se ha señalado, ellos habían aprendido que “no hay verdadera emancipación mientras se está bajo el dominio del ejemplo extraño, bajo la autoridad de las formas exóticas, y como la filosofía es la negación de toda autoridad que la de la razón, la filosofía es madre de toda emancipación, de toda libertad, de todo progreso social [...] Es preciso pues conquistar una filosofía para llegar a una nacionalidad” (Alberdi, 1837, p. 12). En esta frase de 1837 aparece expresada con humildad y a lo mejor todavía sin el patetismo que las luchas que faltan le irá agregando, la desesperada necesidad de desprenderse de esquemas dependientes de las elucubraciones ideológicas de las potencias centrales.

Alberdi aparece como el eje descarnado de esa vocación propia para el pensamiento de estos lugares, pero le es común a casi todos los hombres de su tiempo, o al menos a buena porción de los que confluían hacia la construcción de la patria, con otra mira que la de la Ilustración.

Puede demorarse nuestra búsqueda en los momentos de la formación de esta aglutinación generacional. Se recordará entonces que, en buena medida, casi todos ellos habían pasado, o sabían de las enseñanzas de la filosofía que la cátedra de Ideología, del Dr. Diego Alcorta en la Universidad de Buenos Aires, había brindado. O de las perspectivas de ampliación y discusión de nuevos textos, de nuevas ideas que les venían ofreciendo las reuniones “en las casas de Santiago Viola, del doctor Mariano Andrade, más tarde en el Salón de madame de Mendeville” y “también en la librería de Marcos Sastre” la Librería Argentina, cuyo “local se convirtió, como decía Vicente López en su Autobiografía, en un club de discusión, de conversación y de lectura” (Mayer, 1963, p. 13).

Parece cierto aquello que uno de los autores esenciales para la creación de la conciencia histórica, había lanzado como desafío; Vico remarcaba que debe evitarse la falacia de las fuentes, en el sentido de atribuir

un poder absoluto, descalificante de otras fuerzas para la inteligencia, al peso de los autores básicos en la elaboración de los conceptos. Estas fuentes iniciales, de autores predominantes y en nuestra preocupación, de autores que constituyeron el pensamiento del imperio, representan las fuentes originales, a las que Vico, como una de esas fuentes intenta oscurecer, porque recargar su significación fundante implica la negación de la capacidad creadora original de la mente humana, cuyo reconocimiento para descubrir y aún redescubrir ideas y conceptos por sí misma, ha sido unánimemente aceptada.

Pero lo cierto es que las fuentes existen y su ocultamiento, o cercenamiento de su importancia, también puede ser interpretada, a pesar del respaldo del propio Vico, como una inteligente operación de distracción, tendiente a hacer creer que existimos en libertad y así cristalizar o acrecentar nuestra ligazón dependiente.

En estos tiempos de la patria, en los apenas veintitantos años de edad para con la Revolución y sus hijos, los nombres y obras de los titulares de las fuentes, resultan ineludibles y por otra parte necesaria para reconocer los caminos transitados para hallar esto que Alberdi llamaba la conquista de una filosofía para llegar a una nacionalidad. Por otra parte, en su gran mayoría estos jóvenes en busca de una conciencia para la patria, no negaron su relación con las ideas de la metrópoli claramente eurocéntricas. Y en buenos términos, por sus propias confesiones, hemos reconocido la influencia de esos valores en esta construcción compleja y contradictoria de nuestra esencia conceptual

Reinaba el Iluminismo, el *Aufklärung*, la filosofía de las luces y de la razón que tenía desde el siglo XVIII el eje del pensamiento europeo. La razón que desde los tiempos de Descartes era naturalmente igual para todos los hombres. Desde el siglo XVII el iluminismo destaca a esa razón trascendente como el sujeto preponderante para la construcción de una Europa, que iniciando un nuevo orden, el orden que levanta la burguesía proyecta la búsqueda de sus colonias. El iluminismo servirá

para ese proceso histórico que señala una nueva manera de concebir la necesaria acumulación del capital.

La trascendencia de la Razón se levantaba para la burguesía en pleno ascenso, como una fuerza superior que tendía a torcer la tendencia de la historia a quien enfrentaba para corregir su hostilidad. La razón será ahora la potencialidad histórica objetiva que destruirá el bloque del despotismo para asegurar el propio orden natural de las cosas. Propio en el sentido de propiedad para el racionalismo que en la conquista del poder burgués para Europa y el colonial en estas tierras inmediatamente después especulaba con la conquista posible de la historia.

Como dice Feinmann, este proceso, estas búsquedas racionales del espacio expansionista “solo resultan comprensibles si se interpretan como culminación del proceso histórico de despegue, desarrollo y consolidación de la burguesía europea [porque] las burguesías metropolitanas advierten de inmediato que solo podrán mantener su poder en el centro del mundo a través del control de la dominación de la periferia” (Feinmann, 1982, p. 95). Los asiste el pensamiento inicial de Descartes y las ratificaciones monumentales de los sistemas kantianos y hegelianos.

La Historia que debía construirse, tendría y lo tuvo, al razonamiento transformado en Hegel en el Espíritu en camino hacia lo Absoluto, como la justificación eximia de la culminación del poder europeo en los límites finales del universo conocido. También desde entonces, en las colonias que habían llevado tan lejos sus nuevas fronteras del dominio.

Todo cuanto en América sucede tiene su origen en Europa pensaba Hegel en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, y para exaltar el respaldo a la expansión de Espíritu señalaba que los emigrantes europeos que construían América “han llevado allá el tesoro del sentimiento europeo y de la cultura europea” (Hegel, 1982, p. 173). América, como el Nuevo Mundo, los territorios de la periferia se advierten como el período especial, el rango de la historia comprendido en el proceso de totalización ejercitado sin piedad por las burguesías europeas.

El *Aufklärung* fue en gran medida el pensamiento de la emancipación del Nuevo Mundo. Para nosotros es el respaldo ideológico de nuestra generación revolucionaria. Así se involucra a Moreno, Belgrano, Rivadavia, en cuyo iluminismo se impregnaba la invocación a nuestro progreso en búsqueda del orden que posibilitara la expansión de la Razón, esa fuerza cartesiana que todos los hombres sentían en sí y que nos conducía a épocas justas y felices.

Fermín Chávez dice en *Historicismo e Iluminismo en la cultura Argentina*, que también se encuentran en nuestras instituciones expresiones vivientes de esta corriente ideológica: así señala a la creación de la Universidad marcando que “la principal fundación iluminista del grupo rivadaviano fue la Universidad de Buenos Aires” donde Manuel Fernández Agüero dio su primer curso de Ideología, bajo la inspiración directa de la “luz intelectual” que Antonio Luis Claudio Destutt de Tracy proyectaba desde sus cuatro tomos de sus *Elementos de Ideología* (Chávez, 1977, p. 25).

Al clérigo español Fernández Agüero, reemplazará en la cátedra de Filosofía el Dr. Diego Alcorta, un médico graduado en 1823 y que se hará cargo de esa cátedra desde 1827, cuatro años después de ser médico y constituirse en el primer hijo de estas tierras que en el Río de la Plata enseñará filosofía. Esta será su empresa intelectual hasta su muerte, producida en 1842, cuando tenía cuarenta y un años y como dice Groussac, Alcorta que “estudió, enseñó, hizo el bien y fue amado, todo ello sin salir de su ciudad natal”.

Importa Diego Alcorta, el profesor de Filosofía de esa generación, a quien Alberdi en señal de “homenaje de reconocimiento” le dedicará sus ensayos sobre un método nuevo para aprender a tocar el piano; por la influencia profesoral, ideológica y humana que va a ejercer sobre Gutiérrez, Vicente F. López, Alberdi, Miguel Cané.

Este le había manifestado a López la admiración sobre Alcorta, un médico que como él tocaba también el piano y por quien sintieron ellos

todos gran respeto y cariño; cuanta sensatez mostraba el maestro para mantenerse en el terreno de lo inteligible y de lo útil y qué fuerzas de influjo para darle a esas mentes, la forma en que él concebía lo que enseñaba.

Alcorta comenzó a dejar de lado, al menos en parte la tendencia del Ideologismo puro que primaba en la cátedra de Buenos Aires y enseñó con enfoques prácticos y morales a su filosofía militante. Para ello, piensa Groussac en el estudio precedentemente mencionado, que “elaboró a solas la doctrina en cierto modo dialéctica que mostraba en sus apuntes de 1835, después de combinar el puro análisis de Condillac, con el ideologismo racional de Destutt y el fisiológico de Cabanis y someter las teorías extrañas a la comprobación de su propia experiencia médica” (Groussac, 1902, p. LVII). Son para Groussac estas Lecciones el “primer ensayo realmente doctrinal del intelecto argentino en el campo de la especulación filosófica” conforme lo expresa en la Introducción de los Apuntes que la Biblioteca Nacional editara en 1902.

Allí había predicado Alcorta que “todos los conocimientos que dirigen nuestra conducta en la práctica de la vida suponen un orden establecido y fijo en la sucesión de los conocimientos” y que “cuando más se entienden nuestro conocimientos, tanto mejor podemos acomodar nuestros planes al orden natural de las cosas” (Alcorta, 1902, p. 167). Empezaba a pesar “el orden natural de las cosas” frente a la ideología y ésta impresión histórica de los acontecimientos, teñirá con insistencia el pensamiento ulterior alberdiano en su tendencia historicista.

Diego Alcorta fue entonces el introductor sistemático para Alberdi y su generación, en el razonamiento filosófico y en consecuencia la fuente inicial de las inquietudes intelectuales de los mismos. Pero el mismo Alberdi nos orientará en la búsqueda de sus originarias fórmulas para construir el aparato razonador propio para él y sus contemporáneos.

Nos recordará que su educación no se hizo únicamente con aquellas lecturas oficiales que se obligaba en sus cursos de la universidad, como Locke y Condillac; “más que todo ello contribuyeron a formar mi espí-

ritu las lecturas libres de los autores”. En ese hábito inquebrantable de la lectura se forjará el silencio cotidiano de su formación intelectual, prácticamente hasta su muerte, diciéndonos que “mis lecturas favoritas por muchos años de mi primera edad fueron hechas en las obras más conocidas de los siguientes autores” (Alberdi, 1900a, p. 309). Aquí sigue la lista que ya enunciáramos, pero en este caso y tampoco después, estará mencionado Herder; pero conforme lo percibirán otros estudiosos, este autor ejercerá una marcada influencia en la formulación filosófica alberdiana, habiendo recibido sus influjos, si no fue por conocimiento directo de Herder, por vía de Lerminier, como había ejercido Cousin y Leroux sus razones para el más fino conocimiento alberdiano, de toda visión hegeliana de la civilización.

Volviendo a algunas fuentes

Sastre había mostrado en el discurso inaugural del salón Literario, que en junio de 1837 se pusiera en marcha, “El Plan y el objeto de este establecimiento” que en su punto segundo establecía “un curso de lecciones o más bien de lecturas científicas que tengan por objeto, y a exponer las altas concepciones filosóficas de los sabios, tales como Vico, Herder, Jouffroy; y a expresar en nuestro idioma los acentos poéticos y religiosos de almas como las de Lamartine y Chateaubriand” (Sastre, 1958, p. 120).

En esa reunión, en la que también hablaron J. M. Gutiérrez y Alberdi, estuvo presente don Pedro de Angelis, un napolitano erudito como lo llama Jorge Mayer, que llegó al país traído por Rivadavia en 1826 y que en la fecha del Salón Literario colaboraba como periodista y publicista en el Gobierno de Rosas.

Pedro de Angelis precisamente había de introducir a Giambattista Vico en Buenos Aires, así como en el comienzo de la década del veinte lo había hecho conocer, con sus escritos y su prédica profesoral en Francia.

Alberdi dice en una aclaración de pie de página en el *Fragmento* que

“el Sr. de Angelis trata de hacernos conocer a Vico quien ha enseñado a la Europa la filosofía de la Historia”.

En pleno predominio cartesiano que el Iluminismo ubica en la razón, en este siglo de las Luces, había desaparecido el conocimiento de la historia, como si el vital conocimiento del pasado viciara la vida, se presentara como irracional. Vico responderá a esta predominancia casi inquebrantable de la Razón con su *Principios de una Ciencia Nueva*, sobre la naturaleza común de las naciones.

Allí indica que únicamente Dios posee el conocimiento total de las cosas, y esto es así, porque Dios ha hecho a todos, a nosotros y a las cosas. De este modo solo podremos llegar a un conocimiento de las cosas en la medida que nos asemejemos a Dios y nos parecemos a Él, cuando realizamos algo, cuando hacemos algo. En esto radica el criterio de la verdad para Vico.

“La verdad es lo que hacemos: *Verum Ipsum Factum* [lo verdadero es lo hecho mismo; bien claro, no el hecho...]. Desde este momento se distinguen ya dos zonas grandes, dentro de nuestro conocimiento. Aquella que comprende las cosas de las que solo tenemos conciencia, tal como el mundo de la naturaleza, hecho por Dios, y que para nosotros permanece ignoto en sus últimos fundamentos, y aquella otra que comprende las cosas que el hombre hace”, dirá Vico, como explicación final en su *Ciencia Nueva* (Vico, 1964, p. 11).

“Lo verdadero es lo hecho mismo” y esta aseveración viquiana permite descontar que el hombre para conocer deberá “hacer”, realizar, para parecerse a Dios, que como señala Vico, conoce todo porque su hacer es infinito, mientras que los hombres que no contienen dentro de sí la totalidad de los elementos de que se componen las cosas, no pueden conocer, saber, sino imperfecta y parcialmente.

Aquí resuena la oposición viquiana a Descartes. La mente humana, aquella que es la responsable de la razón y de sus producciones racionales, no alcanza el grado máximo posible de bondad y excelencia. Carece

de la integridad armónica que otorga la perfección de Dios. Pero tal imperfección puede desarrollar la curiosidad para hallar la verdad y desde allí, Vico pensará que tal curiosidad que viene a emerger de la imperfección humana, como camino posible de corrección, obliga o permite “hacer las cosas”, acercándose a Dios, en este mundo civil.

De esta forma escribe Vico que “[...] este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres, por lo cual se puede y se debe hallar sus principios en las modificaciones de nuestra propia mente. Debe causar asombro a todo el que reflexione sobre esto el que todos los filósofos intentaron alcanzar la ciencia del mundo natural, ciencia que solo puede tener Dios que lo hizo; y que descuidaron pensar sobre el mundo de las naciones, o sea, el mundo civil, del cual por haber sido hecho por los hombres, los hombres podían tener ciencia” (Vico, 1964, p. 200). En el mundo de las naciones “se expresa el conocimiento del hombre, porque ese mundo es obra suya. Ese es el tema de su *Ciencia Nueva* que como dice Carlos Astrada es una obra concebida en conciente oposición a Descartes y los cartesianos. “Para el dogmático Descartes, el que busca la verdad adquiere la ciencia del ser, por la conciencia del pensar, pues la dicha conciencia nace en la indiscutible certeza del ser y nadie puede estar totalmente seguro de que existe sino forma su ser de algo que no puede dudar” (Astrada, 1948, p. 29). De allí que para Descartes el ser estará constituido por el pensar; en tanto que Vico afirma que el pensar no es causa de que yo sea espíritu, sino su señal, y el signo no es la causal para y del espíritu.

La creación del mundo histórico, éste de las naciones, ha sido obra del hombre que ha recibido el auxilio y la guía de la Providencia, expresada como ley trascendental, que con el esfuerzo hacedor de los hombres, de los pueblos construyendo su propia historia realiza sus fines universales. Pero esa creación humana se ha ido ejecutando y consolidando según los modos y formas de ser y de existir del hombre en cada ciclo

de su vigencia. Para Vico, en su desarrollo han intervenido los sentidos del hombre, su fantasía y también la razón. Todo esto ha sucedido desde la evolución de los primeros hombres.

La historia se forja con el despertar de las fantasías y de los esfuerzos por hacer y entender, que los hombres despliegan desde los albores de su vida en el planeta. Esos tiempos diferentes en la evolución histórica de la civilización son para Vico los tiempos de los Dioses, de los héroes y de los hombres.

Desde esta temporalidad histórica, que será utilizada frecuentemente por Alberdi para expresar el desarrollo de la historicidad argentina, la interpretación viquiana hará aparecer como “primera ciencia que ha de ser establecida, sea la Metodología o interpretación de las fábulas y que las fábulas fueron las primeras historias de esas naciones”.

Con ese método, piensa Vico, se deben hallar los principios de las naciones, como se menciona los principios de la ciencia, la mitología, por donde “debe comenzar la Historia Universal, que todos los doctos dicen carece de principios (Vico, 1964, p. 76).

Esta es también una directa mención a Descartes, que como Kant despreciaban a la Historia. Vico en la primera mitad del siglo XVIII expresa una reacción “individualizadora” contra la “generalización” de las fuerzas humanas de la historia que se proyectaba desde los tiempos clásicos y que se acentuó en forma notable con el iluminismo, el racionalismo y el Derecho Natural.

Para Poviña pueden caracterizarse cuatro grandes principios viquianos de significación sociológica: el *primero* muestra que las cosas humanas pueden ser objeto de conocimiento, por aquello que son hechos de los hombres. Aparece así un nuevo saber que es una disciplina de los hechos colectivos.

El *segundo*, está formado por lo que existe de común en todos los hombres, que es precisamente lo social.

El *tercero* descubre que los fenómenos humanos son regulares, suceden de acuerdo a un orden dado, superior a la voluntad de los individuos que los gestan.

Y el *cuarto* expresado por la ley del “*corsi e ricorsi*”, es el agente determinante de la evolución de la vida social, como directa expresión civil de la Providencia y primer principio de la vida espiritual del hombre (Poviña, 1948, p. 172).

Interesa remarcar la estima y dedicación de Vico a las primeras evocaciones históricas de la civilización, como las fábulas y las religiones, porque en ellas se percibían las verdades civiles que serían entonces las historias de los primeros pueblos. De allí que su preocupación se muestre diciéndonos que “Los primeros autores orientales, egipcios, griegos, latinos, así como los bárbaros modernos primeros escritores en las lenguas nuevas de Europa, fueron poetas” (Vico, 1964, p. 162) y ellos, como la historia enseñaron que el orden de las ideas debe proceder según el orden de las cosas, así como los gobiernos deben estar con la naturaleza de los hombres gobernados; además enseñando con sabiduría histórica, que “las costumbres originarias y, sobre todo, lo referente a la libertad natural, no se cambian de una vez sino por grados y a través del paso de mucho tiempo”.

Vico puede ser comprendido como el primer filósofo de la Historia que opone al racionalismo del progreso lineal su concepción de avances y retrocesos, como de la posibilidad palpable de repetición en tiempos y períodos.

Su concepción científica de la historia le hace describir una historia ideal eterna, sobre la cual transcurren en el tiempo las historias de todas las naciones, tanto en sus comienzos, como en sus progresos, equilibrios, decadencias y tiempos finales si los hay.

Pero dice más el pensamiento viquiano. Afirma que aquel que medita sobre esta ciencia se relata a sí mismo esta historia ideal y eterna, mostrando que habiendo sido este mundo de las naciones

construido por los hombres y debiéndose encontrar en la propia mente el modo de expresión de este primer principio, los hombres, ellos mismos, son los sujetos, dice Vico, “del debió, debe, deberá” porque sucede que cuando quien hace la cosas se las cuenta a sí mismo, la historia es la más cierta. Debió ser..., debe suceder o deberá ocurrir... son expresiones, hechos de los hombres y entonces tal historia existe y es la más eficazmente verificable.

Enseñará desde tal posición, que esta ciencia procede igual que la geometría, la que mientras construye o medita sobre sus elementos, elabora concretamente el mundo de las dimensiones, con tanta más realidad cuando es mayor la realidad que tienen las acciones humanas, en relación con los puntos líneas superficies y volúmenes que la forman.

Así se aproximan los hombres al conocimiento científico de la verdad de las cosas y quienes desconocen “esa verdad de las cosas procuran atenerse a lo cierto”, sola y desdichadamente, “pues no pudiendo satisfacer el entendimiento con la ciencia, descansan al menos la voluntad en la conciencia (p. 134).

Como Lermínier le había enseñado a Alberdi, posiblemente otra de las fuentes indirectas desde las que conoció a Vico, este había unido el mundo de las ideas con la cadena de los hechos que construyen los hombres, tal como había podido comprobar al investigar la historia de la humanidad y su destino histórico ideal y eterno.

Como lo veremos posteriormente en el *Fragmento preliminar al Estudio del Derecho*, Alberdi destaca la importancia y primacía de los estudios filosóficos en el Derecho y afirma la necesidad de integrarlos con los de la filosofía de la historia, disciplina que considerará fundamental “para poder resolver el problema del estudio jurídico de una sociedad”.

Así reconoce en el *Fragmento* a Vico y “lo recuerda junto a Leibnitz, Grocio, Montesquieu y otros y fortalece la importancia de la filosofía jurídica y su vinculación con la filosofía de la historia” como queda señalado (Treves, 1948, p. 346).

Vico, como expresión científica del primer historicismo, enseña a reconocer la preocupación que debe embargarlos para escrutar la sujeción a leyes del proceso histórico, del progreso de la civilización; de descubrir y reducir a conceptos la razón de los hechos históricos y especialmente la razón inmanente a la historia de los hombres, la razón entonces, implícita en el movimiento de la historia en su globalidad.

Se verá posteriormente que importa discernir en cada historicista la significación que se le ha otorgado a Dios frente al transcurrir, frente a la historicidad de los hechos humanos y sociales. Vico, entre tanto y en su posición de inédita formulación historicista, definirá a la Providencia como el espíritu supremo que de las pasiones de los seres humanos extraerá el orden civil, por cuya existencia los hombres pueden vivir en complejas unidades que conforman las sociedades de los hombres.

En su *Ciencia Nueva* estampa el principio incontrovertible del historicismo, cuando señala aquello que hemos indicado precedentemente, en el sentido que solo los hombres mismos han creado este mundo de los pueblos, las sociedades humanas, el mundo de las naciones.

Pero en Vico, en observación a su Providencia, debe advertirse que no caben dudas que el cumplimiento de tal principio ha surgido de un espíritu que puede coincidir y aún apartarse en no pocas veces, de los fines específicos de los hombres, que en circunstancias también se opone a ellos y que en definitiva siempre está por sobre ellos.

Sin embargo y en extrema esencia, en Vico se percibe la insistencia en la afirmación de la historia hecha por los hombres mismos, por ellos para hacer la propia de ellos y entonces, concebirla como historia racional y cognoscible, aunque en definitiva, aparezca la idea providencial. Pero en tal esencia, sus notas determinantes excluyen, o mejor decir, apartan la presencia de toda fuerza trascendente en el encadenamiento dialéctico de los sucesos históricos.

De este diálogo del desarrollo histórico en el discurso de Vico y como adversario definido de la posición cartesiana, surge con elocuencia que

el orden de las ideas tienen necesariamente que progresar hacia el orden de las cosas, poniendo alguna distancia con situaciones aparentemente similares de Spinoza.

Es que Vico de acuerdo con su historicismo se representa esta concepción objetal, materialista de las categorías, de un modo más dinámico que Spinoza. Es por ello que interesa destacar esta circunstancia, porque ella trasluce la tendencia dialéctica fundamental del viquismo, que no siempre ha sido indicada.

Dicha tendencia está dirigida particularmente a la comprensión del desarrollo de la historia de las sociedades humanas, en base a sus propios movimientos; de los hechos, hacia los cuales se dirige la intención indagatoria, en una inexcusable determinación para captar las razones causales, vale decir las articulaciones con las leyes del movimiento que allí se generan. El ímpetu indagatorio en esta profundidad, no siempre ha sido completado o instituido hasta la esencia genética de la causalidad determinante, por todos los historicistas. En Vico también resulta evidente esta demora epistemológica, que a veces tropieza con la Providencia, quizás como la gran razón que se armoniza también con su tiempo y con su historia.

Otra fuente, aunque al parecer indirecta, es Herder. Nos referimos al Johann Gottfried Herder, de *El más antiguo documento del género humano*, de la *Contribución a otras muchas aportaciones del siglo* y especialmente al Herder de las *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*.

Era abril de 1784 cuando Herder ponía certeza en la originalidad de su razonamiento diciendo que “por todas partes donde pueden vivir hombres, viven hombres, y en casi todas partes pueden vivir. Como la gran madre no podía o no deseaba crear en nuestra tierna una cosa eternamente uniforme no tenía otro recurso que fomentar la más enorme diversidad y crear al hombre de tal material que soportará tamaña diversidad” (Herder, 1959, p. 27).

Se están delimitando las piezas básicas del pensamiento herderiano, que parte de la individualidad única, de todos los seres naturales, de una individualidad expresada en la diversidad que exige dinamismo permanente; sigue con la relación de homogeneidad existente entre la constitución del ser humano y de la naturaleza, para ratificar finalmente el hecho de que la razón no constituye una facultad extraña u opuesta a la sensibilidad, sino que sea el resultado de una especial evolución de la misma.

No dejará lugar a dudas cuando ratifique como todos los pensadores románticos historicistas, entre los cuales puede mencionarse a Fichte, Schiller, al mismo Goethe, como basamento común la expresión individualista y el convencimiento de la fortaleza natural del hombre, como ser diferente y diferenciable, para construir libremente su existencia.

Sin embargo es razonable reconocer, como asegura Rafael Virasoro, que ese sentimiento de individualidad sobrevuela “en esta concepción de la vida, pero hay también un sentimiento de comunidad de efectiva vinculación entre los hombres [...]” (Virasoro, 1948, p. 301).

Se percibe en Herder con facilidad su inclinación monista, por su valoración como real únicamente para lo viviente, pero tal monismo en la estructura esencial deberá mezclarse con una necesaria pluralidad, porque la esencia de lo viviente resulta expresarse como ente autónomo e individual a expensas de recibir sus propiedades singulares de otro ser igualmente autónomo e individual y cuya sumatoria infinita conduce al pluralismo de la especie.

Escuchemos esta formulación dialéctica del individuo y la diversidad en una frase clave del sistema herderiano, como diría Alberdi: “más siendo así que la razón humana insiste siempre en hallar la unidad en medio de la multiplicidad, y que el intelecto divino, su modelo, supo conciliar en todas partes la infinita variedad con la uniformidad, nos es lícito volver del inmenso reino de las transformaciones a la más

simple de las afirmaciones: ‘Los hombres en toda la tierra constituyen una sola especie’” (Herder, 1959, p. 193).

Esa infinita variedad que obtiene la individuación dinámica fue la consecuencia de múltiples efectos, destacando Herder la relación del ambiente con el organismo viviente, con el clima propio de desarrollo, en el cual cada ser recibe los influjos exteriores según su fórmula de existencia, su manera de ser.

Pero a todo ese clima herderiano, a todo ese cúmulo de infinitas y distintas causas de valoración físico-químicas, Herder le incorporará además aquellas que obrarán a distancia como por ejemplo del influjo sobre la imaginación, las fantasías de las que habló Vico y del entendimiento práctico a que conduce la cotidianeidad de cada singularidad.

Desde esta evolución continua es desde donde Herder se afirma en su convicción para no admitir la existencia de una facultad autónoma, a poco que se entienda la necesidad de interpretar que todo se halla en estrecha y obligada relación. No hay posibilidad de tal autonomía desligada del mundo, como la razón erigida por el iluminismo en la fuerza independiente y original; ni tampoco el esquema de humanidad puede asentarse en el seguimiento de principios racionales que como mostraba el cartesianismo, son inmutables y absolutamente verdaderos. Herder piensa en el individuo y la especie, en la evolución dialéctica, en la persistencia de la diferenciación entre los pueblos, remarcando la exigencia de una penetración afectiva en la intimidad de los objetos y de los seres, porque sabe que solo el sentimiento es capaz de envolver a la individualidad real y concreta de los hombres, de los pueblos, de las regiones, de cada cultura y de cada época de nuestro pasado.

Son los tiempos del *Volksgeist*, “del espíritu del pueblo”, del sentimiento inclinado a incorporar la concepción de que todo lo valioso es producto creador del pueblo, de su diversidad.

Herder se encuentra en el seno del romanticismo historicista; en el medio del tiempo insurreccional, de la rebeldía franca, frente al esque-

ma doctrinario del racionalismo, al concepto iluminista de la historia que obliga al dominio de lo universal, de lo genérico, de una conceptualidad general y abstracta, y de principios de validez universal, de tal forma que los hechos de la evolución histórica solo adquieren significado en cuanto muestras de relaciones universales.

La ilustración plantea la filosofía de la totalidad, mientras Herder y los historicistas insisten en la diversidad y en la particularidad. El iluminismo creará en su propia generalidad, hasta en la inmensidad de su grandiosidad, de su infalibilidad, de su superioridad. Será la grata fundamentación para avalar la penetración imperial, aquella que está basada en la inmutabilidad y eficacia del aparato ideológico de la razón.

Escuchemos otra vez su persistente convicción, cuando dice: “El círculo completo de la vida humana es toda una transformación cuyos símbolos son las diversas edades de los hombres; todo el género humano se halla en completa metamorfosis”. Tal transformación requerirá de espacios, lugares y de épocas diferentes, pero también de razonabilidades específicas y diferenciales de allí que insista en enseñar que: “solo los tiempos los lugares y las idiosincrasias, en una palabra, todo el juego de fuerzas vivas en su conjunto y con sus individualidades bien definidas, determinan todos los acontecimientos de la vida humana, lo mismo que todos los procesos de la naturaleza” (Herder, 1959, p. 192 y 391).

Herder desata las fuerzas de la civilización, sabiendo para siempre en su historicismo progresivo, que las fuerzas humanas son el motor de la historia humana y depositando en ellas la veracidad de una teleología que se estanca en un convencimiento ontológico como designio final.

Desde esa metafísica del ser conviene con valentía que habiendo nacido el hombre de y desde una raza, su cultura, su educación y su mentalidad adquieren una dimensión genética.

La ontología herderiana se desvincula para siempre de la universalidad racionalista, pero amparada en una metafísica del humanismo, más allá de la cual se encuentra el infinito, tan insondable como la racionalidad o el iluminismo de la ideación.

No obstante la civilización se ha caracterizado en la diversidad y entonces podrán penetrar los caracteres nacionales, que Herder valora como peculiares y profundamente impresos en los pueblos, desde los más antiguos, que pudieran ser reconocidos inequívocamente en sus prácticas histórica y sociales sobre la tierra. El historicismo ha permitido el nacimiento de la diversidad étnica e histórica, más allá de la primacía iluminista de los blancos, los europeos o los sajones. Y para nuestra historia, hasta podrán existir los pueblos del interior, frente a la primacía de los blancos del puerto de Buenos Aires. Es más, con el estricto pensamiento herderiano hasta los indios “salvajes” de nuestras pampas y Patagonia, aunque Alberdi en esto no sea tal historicista o ya haya dejado de serlo.

Coriolano Alberini había señalado que el principio cardinal de la obra de Herder tiende a fundir la idea de la humanidad con la de la nacionalidad. Agregaba que al abstracto panteísmo de Spinoza le otorgaba Herder nueva cualidad al impulsar lo evolutivo y vitalista, pero sin que pueda indicarse con firmeza que la divinidad herderiana fuera inmanente.

Para el espectro herderiano tanto la humanidad, como la vida y la naturaleza están en continuo devenir creador y lo divino toma características esenciales dinámicas, que va a expresarse en múltiples formas concretas que se acompañan con tiempos y lugares.

Herder cree en la idea de progreso como ley universal del desenvolvimiento del espíritu humano, en la perfectibilidad del hombre y dirá que tal evolución progresiva adopta modalidades especiales según las épocas y lugares.

Desde aquí Alberini puede manifestar que el pensamiento herderiano desarrolló su teoría del medio telúrico-histórico, como una de las

bases para explicar las formas del espíritu humano colectivo, remarcando que a él se debe más que a Montesquieu haber indicado la fuerza configurativa del ambiente natural e histórico (Alberini, 1966, p. 48).

Dijimos que Herder es observado como una fuente indirecta para la formación creadora alberdiana. Es muy posible que haya sido Víctor Cousin la fuente directa por quien Alberdi y su generación, no solamente conocieron a Herder sino también a Hegel y otros representantes del pensamiento espiritualista alemán.

Aun cuando Vicente Fidel López en 1890 expresará que Cousin y Jouffroy nunca fueron lecturas de Alberdi, sino a través de la lectura de la *Revista Enciclopedia* contra el eclecticismo de esos dos grandes maestros y contra la enseñanza oficial de la Sorbona en esa época (Mayer, 1963, p. 133), hay demasiadas muestras del propio Alberdi sobre el interés significativo en este filósofo, así como indicios claros de sus detenidas lecturas sobre el mismo.

Recordemos por ejemplo, que en su Autobiografía había dicho: “A Echeverría debí la evolución que se operó en mi espíritu con las lecturas de Víctor Cousin, Villemain, Chateaubriand, Jouffroy y todos los eclécticos procedentes de Alemania en favor de lo que se llamó el espiritualismo” (Alberdi, 1924a, p. 462). Y por otra parte, como ya hemos consignado también, Cousin está presente en el listado de cincuenta autores que enumerara entre sus lecturas favoritas por muchos años de su primera edad.

De paso, conviene pensar que la influencia de Echeverría sobre las lecturas y estudios de Alberdi deben haber sido importantes, si se tienen en cuenta que poco tiempo antes de su regreso al país, Echeverría había sido alumno en París de Cousin, así como también de Guizot y de Lermínier, autor este último que tanta influencia tendrá para el *Fragmento preliminar* y a quien en sus tiempos de Figarillo, en La Moda, lo llamará filósofo del siglo, gran pensador, gran orador y gran campeón de la libertad (Orgaz, 1937, p. 4) .

Además y como para mostrar el valor filosófico que le asignaba a Cousin, podríamos reparar las menciones que en su polémica con el Profesor Salvador Ruano ofrece con respecto a Cousin junto con Jouffroy, Lerminier y Leroux, quienes podrán ser parte de la filosofía requerible para construir las repúblicas nacientes.

Tiene razón Fermín Chávez, en su *Historicismo e Iluminismo* cuando expresa que Cousin, ecléctico, fue síntesis raquítica de varias posiciones y más historiador de la filosofía que filósofo, pero a la luz de la evolución ulterior al *Fragmento*, en el pensamiento de Alberdi se acrecienta la significación de Cousin un tanto con su *Curso de Filosofía*, pero mucho más con su obra *Necesidad de la Filosofía*.

En el curso de Filosofía, en sus Lecciones en torno a “lo verdadero” había dicho para ir construyendo su eclecticismo y procurar en consecuencia, conciliar las doctrinas que entendía como verosímiles aunque pudieran proceder de muy diversos sistemas enunciativos, que “el tiempo ha elegido entre las teorías particulares la parte de verdad, dejando la del error y ha reunido las unas a las otras en todos los descubrimientos parciales para formar de ellas poco a poco una reunión vasta y armónica” (Cousin, 1847, p. 22).

Aquí el eclecticismo se esfuerza para obtener la armonía que permita la enunciación teórica, dejando de lado los errores eludibles, en una dosis de combinación eficaz y sabiendo, como dirá juntamente con Montesquieu, que las leyes, esas teorías combinables, en su más extensa significación, son relaciones que se derivan de la naturaleza de las cosas.

Alberdi reparará frecuentemente en esa naturaleza de las cosas que enuncia Cousin y también asimilará con su enseñanza, que tales leyes no derivan del yo humano, porque en efecto el hombre según Cousin, no constituye las leyes necesarias. La virtud humana consiste en percibir tales leyes que derivan de la naturaleza de las cosas, reconocerlas, pero estará, el hombre, impedido de crearlas. Esas leyes no están en su raciocinio, en la idea humana, ellas tienen una existencia real y clara-

mente independiente del hombre. Cousin señala con claridad que tales leyes son absolutas.

En el mismo Curso de filosofía el autor construirá desde el eclecticismo el esquema metodológico que resulta exigible para la ciencia, señalando que se ha esforzado por “establecer la paz entre la razón y la observación, sin dejar a la una apoderarse de la otra”. Él sabe en su esquema, que si la razón se asienta como anterior a la observación “la ciencia, falta de su condición primera, no se aplica a las realidades”.

Pero, también sabe, que si se asienta la observación como único principio científico, o primero en exclusión, “no obtenéis sino consecuencias variables y contingentes como su principio” (p. 156).

Este tema estará presente en sus otros trabajos; reaparece con intensidad plena en “*Necesidad de la Filosofía*”, libro que con el subtítulo de Introducción a la Historia de la Filosofía, mostrará la reciente herencia herderiana, pero envuelta en una asociación bien dosificada de metodología racional y de impacto sobre ella del mismo sentido de la naturaleza de las cosas con las que se entremezcla en el *Curso de Filosofía*.

Dirá, a lo mejor con más nitidez, pero de todas formas con igual preocupación de equilibrio, sin romper o desnivelar a las igualdades, que apareciendo la historia como una colección de hechos y no siendo la historia de la filosofía más que otra colección de hechos de un género particular que Cousin llamará sistemas, cree que no hay más que aplicar a estos hechos de la filosofía el mismo método que el utilizado para la Historia. Ese método es, como ya fue dicho, en el razonamiento cousiniano, el análisis experimental.

Ha introducido una palabra importante para designar a los hechos de la historia de la filosofía. Se trata de asignarle a tal colección de hechos el nombre de sistema, que tendrá una resonancia casi permanente para el discurso alberdiano. Alberdi absorbió esta palabra de tales lecturas y casi no la abandonará más, para explicar con síntesis su concepción del universo filosófico.

Pero a ese método experimental será necesario cotejarlo dice Cousin, con las observaciones que surgen a partir “de las relaciones generales y fundamentales de las cosas”. Vuelta a la naturaleza de las cosas que trae las cercanas resonancias de Herder, ahora eclécticamente acopladas con la racionalidad de la experiencia. Así nos dirá Cousin: “Además de la experiencia debemos dirigimos a la naturaleza de las cosas; y en ella, determinados los elementos esenciales, ha aprehendido sus relaciones; ha erigido en leyes esas relaciones y, establecidas las leyes, las ha aplicado a la experiencia y las ha transportado a la historia” (Cousin, 1947, p. 83).

Así es; si la naturaleza de las cosas no declina de su propio papel, al continuar su propio desarrollo, Cousin percibe que esos elementos vuelven a encontrarse en la historia con sus relaciones fundamentales. Así generarán sus leyes; tal como lo dice Cousin, “el espíritu de las leyes”.

Entonces ya se sentirá con plenos derechos y renovada autoridad, para indicar que la identidad de los dos métodos, el experimental y el especulativo, que hizo posible la génesis del espíritu de las leyes se constituya en la “antorcha”, como Cousin la llama, desde o por cuya luz podremos avanzar por el laberinto de la historia.

Lo quiere decir una vez más, sin quiebres, ni obscuridades y entonces enseñará que “es preciso comenzar por investigar los elementos esenciales de la humanidad, después, de la naturaleza de estos elementos sacar sus relaciones fundamentales; de tales relaciones, sacar las leyes de su desarrollo; y finalmente pasando a la historia, preguntarse si confirma o repudia esos resultados” (p. 84).

¿Pero cuál es la armazón de ese sistema cousiniano que representa la estructura filosófica?

Para Cousin la filosofía no es el producto de una simple y esperada ensoñación. La entiende como “el necesario despliegue de una necesidad real del pensamiento” y entonces tratará de medir, para percibir, cuáles son las categorías que pueden integrarla, que pueden comprenderla, para que ofrezca respuesta a las necesidades de nuestra naturaleza.

Así recuerda que la física, las matemáticas, la industria y la economía aportaron el criterio de “lo útil”, pero rápidamente responde que éste no es el único aspecto que reflexivamente el hombre puede considerar para la naturaleza de las cosas.

Entre esa naturaleza de las cosas están las relaciones de los hombres y en ellas existen algunas que “aparte de su carácter de ser útiles o perjudiciales, nos presentan otro: el de ser justas o injustas”.

Y vuelve a escucharse un sonido conceptual que resonará con alta frecuencia y con permanente insistencia en el “sistema alberdiano” y mucho más cuando comprobemos que Víctor Cousin buscará el gran depositario del manejo de esa condición de justo. Apenas comienza el desarrollo de su trama conceptual en su *Necesidad de la Filosofía* estampará para que no se dude, que “la justicia constituida es el Estado. La misión del Estado es hacer respetar la justicia por la fuerza, conforme a esta idea inherente a la idea misma de justicia: que la injusticia no solamente debe ser reprimida sino penada”.

La defensa de la justicia adquiere la necesidad práctica de la instalación en la sociedad de otra significativa categoría filosófica cousiniana. Se transforma de esta manera en un objetivo de la política, que veremos, también con esta misma objetividad lineal, consagrar en el esquema alberdiano del constitucionalismo. Aquí están sus raíces y su aprendizaje, que Cousin deposita en “una sociedad nueva, la sociedad civil y política, la cual no es otra cosa que la justicia en acción por medio del orden legal que representa el Estado” (Cousin, 1947, p. 19). La historia argentina, desde el enfoque alberdiano calibrará cuanta capacidad genética ha tenido esta conceptualización de Víctor Cousin, aún más allá del tiempo organizador de las *Bases*.

Pero hay más, nos dirá Cousin. No solamente está lo útil y lo justo o lo injusto. Los actos humanos pueden ser bellos o feos y será evidente que lo bello es tan inherente al espíritu humano como la idea de lo útil y de lo justo.

De allí, después será posible concebir a Dios. Más allá del mundo de la industria, del mundo político y del mundo del arte, el hombre podrá pensar a Dios, como recorrido inevitable para buscar la verdad. .

Y llegará la reflexión y entonces, ese día “en que el hombre ha reflexionado, ese día ha comenzado la filosofía. La filosofía no es otra cosa que la reflexión en grande, la reflexión elevada al rango y a la autoridad del método” (p. 84).

Además en el desenvolvimiento de la civilización y en la tendencia progresiva de la misma, con una precisión lineal, sin tropiezos de ese desarrollo cousiniano, la industria significaba ya una liberación de la naturaleza; el Estado una liberación mayor; el arte una nueva superación; la religión un progreso mucho más sublime. Pero “la filosofía es la última liberación, el último progreso del pensamiento”. Cousin no ha encontrado obstáculos en este ascenso lineal hacia la cumbre del pensamiento...

Lo dirá mucho más terminantemente en su segunda lección que denomina: Verificación histórica de la necesidad de la filosofía. Allí señalará que el desarrollo de la especie humana en el espacio y en el tiempo constituye la historia y expresará simplemente, desarrollo, porque no puede pensarse en historia sino de lo que se desarrolla y la idea de desarrollo implica la idea de progreso, “una marcha progresiva” propondrá Cousin.

La historia será pues, la representación en grande de la naturaleza humana, en tanto que la historia de la filosofía presupone todas las otras ramas de la historia: la historia de la industria, la de la legislación, la del arte, la de la religión.

Su desplazamiento refleja todos los movimientos de las anteriores y secundarias esferas; sus leyes envuelven todas las demás leyes, porque es la historia de la historia.

Pero Cousin se siente obligado a volver a la razón y entonces meditará, expresando que los diferentes elementos de la razón humana con sus relaciones y sus leyes, es la filosofía. Ahora, en retorno a los orígenes la filosofía será la razón.... y su círculo podrá cerrarse en sí mismo,

pensando que si todo esto se entrega a la historia, y se desarrolla de una manera razonable, se puede aceptar que habiendo comenzado por la filosofía, terminaremos también por la filosofía y llegaremos así a la identidad de la filosofía y la historia de la filosofía. Sin avanzar, solo en el razonamiento circular de su progreso, Cousin explicará que su pensamiento debe desembocar en la afirmación lógica de sentir que “la historia de la razón humana, o la historia de la filosofía, será algo razonable y filosófico” (p. 84).

Cousin era el profesor, el brillante orador de cátedra a quienes sus críticos contemporáneos y sus observadores desde la historia veían como el gran repetidor, como el elocuente expositor de otras ideas y de contagiosa sistematización; volverá sobre Herder y entonará sus propias y sutiles melodías. Nos dirá que la unidad es anterior a la variedad pero, aunque así sea, aunque la una sea anterior a la otra, una vez que son, no pueden darse aisladas.

De allí que asegure, primero, que si suprimimos la relación que liga íntimamente la variedad a la unidad, destruiremos también el vínculo necesario de ambos términos en toda proposición; y segundo, a simple vista en la historia, no se percibe más que particularidades. Resuenan las voces herderianas... solo particularidades dirá Cousin, desde su recuerdo, primero tal pueblo, luego tal otro, tal época, tal sistema; siempre particularidades, porque afirmará sentencioso que nada existe sino bajo la condición de particularidad.

Pero volvamos a la filosofía cousiniana desde tal afirmación ineludible de la particularidad para encontrar ecos que serán caros a la esencia alberdiana que requería fuerzas para construir una nación desde esas particularidades Pero debían ser fuerzas, energías que persistieran. Cousin las podrá blindar, señalando respecto a la filosofía que la razón avanza sin cesar. Pero era una vuelta a la Razón que sin embargo contribuía al requerimiento esperanzado de la construcción patria. Entonces puede escucharse y aún creerse que es cierta la afirmación

cousiniana y cumplirá con su propia invocación a la categoría de utilidad y de justicia. La historia, dirá finalmente, es un juego donde todos pierden sucesivamente. Unitarios y federales perderán en este desenvolvimiento. Pero Cousin indica que todos pierden, excepto la humanidad; quien gana siempre, tanto en la ruina del uno, como con la victoria del otro; y la patria, sabrá Alberdi, es la particularidad de esa humanidad victoriosa.

Este es un secreto vital de Cousin, que era necesario incorporar y se los enseñará con religiosa convicción individual. Lo dirá así: “considero la idea del optimismo histórico, la idea de un plan general de la historia, como la más alta idea que la filosofía haya alcanzado. Solo esta idea hace posible una filosofía de la historia” (p. 150).

Esta síntesis, estrecha y sentenciosa, apenas sostenida por el eco de las filosofías anteriores, tenía en cambio la virtud agazapada de mostrar la perspectiva de una intuición teleológica que las naciones nuevas estaban deseando. Alberdi entre ellos, comprende que es posible aspirar a “un plan general de la historia”. Cousin no es el creador, el forjador de nuevas consignas para la filosofía necesaria. Pero les resultará útil para ir en búsqueda de tal proyección. La historia exige un plan general y esa era la tarea que Alberdi percibe como imprescindible.

En esa tarea estaba la patria; arrancando desde su particularidad y en eclecticismo cousiniano, mezclando a la razón y a la naturaleza de las cosas, se podrá alcanzar la significación del sentido profundo del plan general de la historia. El rumbo señalaba la construcción de un orden nuevo, de una metafísica amparada en esa también ecléctica fórmula mitológica que Cousin había indicado. Parecía el sendero requerible para dibujar esa metodología del orden final, cierto, del orden absoluto que el esquema alberdiano estaba buscando. Era la construcción de “su sistema”, inscripto sólidamente en esta nueva ley del progreso incorporada a tal sistema, pero impregnada del “sentido histórico”. Buscar el orden absoluto, esa metafísica constructora, sabiendo

para siempre que la nueva ley del Progreso se funda en el valor de la Historia impulsada por aquello de la naturaleza de las cosas.

Es necesario observar que Alberdi se había defendido empecinadamente de la atracción que tanto el discurso de Cousin como la armazón teórica del eclecticismo, podían ejercer sobre su razonamiento. El balance general de su tarea mostrará que no solamente no logra desprenderse de ambas situaciones, sino que en buena medida, frecuentemente pueden rastrearse en su producción ambas influencias.

Así es preciso recordar que en alguna de las notas del *Fragmento*, se asiste a tal defensa, por evitar la contaminación cousiniana y del eclecticismo. Alberdi indica entonces que se le había recomendado a la juventud que aspiraba a la capacitación jurídica, el estudio de la filosofía “[...] la filosofía de Cousin y Royer-Collard; la historia de Guizot y la literatura de Villemain [...] Estas grandes cabezas [dirá] han tenido desarrollo en una época insignificante para Francia. Esta época ha puesto en ellas el sello de su carácter vacilante, pusilánime, ambiguo. Por lo que no parecen dignas de la dirección de las generaciones de un siglo de renovación y de progreso” (Alberdi, 1837, p. 240).

Pero aún se puede mostrar más duro en su calificación para con Cousin en 1837, aunque después atempere esa apreciación, o aún la ignore o la supere. En un razonamiento que involucra el comportamiento personal de Cousin dirá que éste, entre 1819 y 1820 sirve con calor al espíritu renovador: prepara la juventud a las luchas de la oposición política. De allí, agrega, el poder contrarrevolucionario cierra su cátedra y Cousin descenderá a la oscuridad de su gabinete.

¿Qué hará el profesor para restaurar la luz?, será su apremiante pregunta; “ceder al espíritu de la época, hacerse ecléctico, esto es, combinar elementos contrarios, aceptar todo, absolutamente todo, no rechazar nada” (Alberdi estaba bajo el influjo de las *Cartas berlinesas* de Lerminier). Para agregar: “En 1828, ya bien ecléctico, Cousin sube a la

cátedra y profesa también, como doctrina propia la legitimidad de un optimismo universal; pronunciando a nombre de la filosofía, la abso-lución de la historia” (p. 242).

Alberdi indicará que el eclecticismo no solo es un sistema pasado, efímero y de circunstancias, sino que aparecerá para nosotros como doblemente exótico, porque será tomado de Francia en este su repre-sentante excelso, que a su vez lo había incorporado de Alemania. Pero a pesar de todo la obra alberdiana proseguirá su construcción, casi cincuenta años más allá del 1837 del *Fragmento*.

Esa realidad creadora del gran ausente, en tal trabajosa y compli-cada elaboración política, filosófica, mostrará que los ecos lejanos de Cousin y del eclecticismo, no habrán podido apagarse definitivamente en su trayectoria conceptual.

Ese eclecticismo especial, complejo y propio, ofrecerá en el sistema alberdiano la combinación del idealismo universal alemán, con bases hegelianas; los axiomas naturales y concretos de las cosas existiendo, en la contradicción ínsita del historicismo viquiano y herderiano y además, en el espíritu revolucionario y cambiante de la progresista ci-vilización humana que Jouffroy, Leroux y sobretodo el sainsimonismo puedan agregarle, para entremezclarse con el economicismo smithia-no que tanta influencia ejercerá en la construcción constitucionalista con la que culmina su formulación teórica.

El rechazo al eclecticismo lo envuelve a Alberdi paradójicamente, casi como fue su propia vida y concluirá como el agresor, confundido en una identidad fraternal con el agredido. Martín Fierro y Cruz se juntarán fraternalmente porque alguien, “no consentirá que se mate así a un valiente” y ambos teniendo como marco la desaforada llanura, que borgeanamente explica nuestra historia, juntarán sus destinos en una síntesis de cuño hegeliano, con toda la esperanza, aún en la deses-peranza de encontrar la huella definitiva.

Ahora abarquemos al historicismo

Ya podremos saber, sin esfuerzos mayores, que el objeto de la ciencia de la sociedad, entre las que incluimos la sociología, la política, el objeto de toda ciencia histórica es un *objeto producto de un devenir*, casi sería mejor decir, un definido resultado.

A esta decisiva formulación le podemos agregar que la actividad de conocimiento que se aplica a este objeto producto de un devenir, está igualmente impregnada, impresa mejor aún, en el presente de este dato, en el momento actual del mismo.

Así se puede certificar que aquello que se llama desarrollo histórico, debe evidenciarse, se muestra, como que su última forma, comprende a las formas pasadas que son etapas que llevan a su propio nivel de desarrollo.

Toda ciencia de un objeto histórico, entonces y por lo mismo de la economía política de una comunidad por ejemplo, o de un avance tecnológico, como la resonancia nuclear, para referirnos a uno en particular, se refiere a un objeto histórico dado, presente, vivo en nuestra realidad, que es producto de un devenir y resultado de una historia que fue transcurriendo.

De esa manera y utilizando otro atajo para el mismo destino, puede decirse que toda labor de conocimiento que parte del hoy, de este presente, de este dato de la realidad concreta y que se dedica a un objeto producto de un devenir, de un acontecimiento que transcurrió en el seno de los tiempos, solo es la proyección del hoy sobre el pasado de ese objeto

Pero aquí aparece un detalle significativo del interrogatorio epistemológico; esa mirada indagatoria hacia el objeto del pasado será científica solo si el presente tiene realizado la crítica de sí, la autocrítica reflexiva del objeto presente, aquello que se ha llamado un "*corte histórico de la esencia*" que haga visible y comprensible el corazón del entramado objetual que se retroproyecta.

Se hace necesario tener bien determinadas las condiciones de la crítica del presente, para efectuar esa retrospección del objeto. Es preciso

que éste presente con el que catalogaremos el objeto del pasado, haya sido capaz de producir su propia crítica, para alcanzar el valor de la cosa científicamente elaborada. Llegar al valor de la “ciencia en sí” del objeto cuestionado.

De cualquier forma es pertinente reconocer que cuando se observa el pasado sin este reparo del objeto alcanzando el valor de la “ciencia de sí”, después de su crítica y comprobación monitoreal, lo único que puede lograrse en tal retrospectión, es expresar la esencia misma de tal presente. No se puede saltar por sobre nuestro tiempo sin crítica del objeto. También para entender al sistema alberdiano, hace falta la comprensión crítica del objeto político-social presente, porque no se puede, ni se debe evitar el análisis de esa realidad nuestra para incorporar aquel objeto pasado.

Solo se llega así a una situación de conocimiento en la medida en que el tiempo lo ofrece en forma visible. Sin tal crítica de sí, solo se pueden obtener descripciones de los acontecimientos-sucesos que se ven. Apenas una lectura semiológica del objeto.

Queda ahora por establecer cuál es el recorrido de esa autocrítica del objeto, como puede lograrse la misma. Con mirada hegeliana podemos decir que se alcanzará la ciencia en la conciencia del presente, porque esa conciencia es, como conciencia en sí, su propia autocrítica y por lo tanto ciencia en sí.

Es que justamente en Hegel el presente producía su propia crítica de sí, generando entonces el extraño privilegio de construir la ciencia de sí, en la forma misma de la conciencia de sí. Si se percibe bien la vibración profunda de esta producción de la ciencia en sí, se comprenderá que puede alcanzarse el presente del saber absoluto, donde hegelianamente ciencia y conciencia se hacen uno solo.

En este caso, la ciencia palpita existencialmente en la forma inmediata del conocimiento y así la verdad del objeto puede ser hallada, puede leérsela directamente, con poco esfuerzo, en los fenómenos, en la exis-

tencia empírica de los sucesos, como abstracciones sobre la que descansa la ciencia histórica, como la había considerado Hegel.

Si el presente de la realidad social, de esta sociedad capitalista, por ejemplo, produce en sus acontecimientos visibles mejor aún, en su conciencia de sí, como lo diría Hegel, la verdad científica que le es propia, en consecuencia su conciencia y con ella su autocrítica, puede certificarse entonces, que la retrospectión del acontecimiento u objeto del presente autocriticado sobre el pasado a indagar, ya no será ideológico, o de una simple valoración espiritual, sino científico, es decir un verdadero conocimiento de la calidad final que da la ciencia.

Así será posible asentar como inexcusable la preponderancia epistemológica del presente que se autocriticó, sobre el pasado que se interroga.

Digamos también y con amplio sentido científico, que el historicismo aun cuando presente las limitaciones de la existencia de una metodología crítica, en algún sentido no carece de valor teórico, porque ha permitido la descripción de un aspecto esencial de toda ideología, que logra su sentido de los intereses *actuales* de la naturaleza de las cosas, al servicio de las cuales está sometido.

Y este es precisamente el lugar de su limitación, se detiene acríticamente en el *sentido literal*, cuasi verbal, inmediato de los hechos, sin buscar ni aprehender el significado científico conceptual de los mismos. Esa es el fondo de la transformación teórica exigible del objeto de la ciencia histórica.

Se trata en consecuencia de descubrir la esencia y ritmo de los hechos, no de producirlos o solo de detectarlos como hace el historicismo. Este ha dado un paso formidable para el conocimiento de la historia (juzga los hechos, pueblos, épocas del pasado de acuerdo con sus condiciones particulares, con exclusión de generalización racional...) pero no descubre la ruptura epistemológica imprescindible, que significa hallar la explicación y descubrirla, del sentido íntimo de tales hechos. Llegó a producirlos como dato cuando los identificó, pero el historicismo no

los descubrió en el corte de urdimbre de la esencia de su sentido final.

Al fundar esta ciencia descubridora de la urdimbre esencial de los hechos y no su simple producción semiológica de síntomas y signos históricos, se da origen a la creación de la filosofía de la sociedad.

Para colocar a esta ciencia filosófica, o a esta filosofía de la ciencia en sus bases, asentada en sus fundamentos, se requiere comprender la necesidad de elaborar los conceptos que se necesitan en la historia del conocimiento, que exige el pensar en toda historia, en la política, en la economía, en la historia social, en la salud, etc.

Es básico entender esto: se trata de plantear como problema, esa atractiva producción del historicismo, “las condiciones históricas particulares”, “la naturaleza de los hechos”, que en tal historicismo aparecen como soluciones incontaminables.

En ese rumbo, cambiamos entonces de fundamento teórico; se modifica la problemática teórica del historicismo. Se plantea de nuevo “la solución historicista”, pero ahora como problemática, como un hecho nuevo que también exige una *teoría nueva*.

Esta teoría nueva permite construir el sistema para interrogar y captar los problemas históricos en forma precisa. Ese es el efecto de la nueva problemática; ella constituye la teoría, la norma matriz sistemática para el planeamiento de toda cuestión que concierne al objeto de la teoría.

Con este esquema matriz de profunda dimensión científica, debe lograrse la producción de un conocimiento que pasará por la transformación incesante del objeto, del hecho histórico, que el historicismo toma como solución final.

El objeto real, como llevamos dicho, necesita de una profundización conceptual, ejercitada por una transformación teórica, que afecta al objeto de conocimiento. De esa manera, desde el objeto real observado y transformado por el trabajo de modificación teórica, se pondrán en evidencia nuevos aspectos que el historicismo ignoró o dejó vírgenes de exploración.

Son nuevos detalles, hondos, desconocidos a simple vista e interpretación; esenciales del objeto real, a veces postulados desde este enfoque con transformaciones sustanciales, estructurales, para la directa visión del historicismo.

Puede simplificarse conclusivamente la interpretación, expresando que el historicismo expresa en la hondura de la trama científica de la historia una mirada en la superficie, en el contorno geográfico, que dejó de percibir la función de la estructura en la constitución del sentido de los elementos del objeto real.

Lo que sucede en realidad, es que el historicismo aparece como una manera indagatoria de otra ideología; y en este caso de lo que esencialmente se trata, es de la construcción de una verdadera revolución teórica, palpable en la ruptura que la separa como ciencia histórica, del historicismo como ideología. De esta forma, el objeto del historicismo, las condiciones históricas particulares de los hechos, se vuelcan en una formulación nueva.

Pero miremos con precisión. Se trata de un único y mismo rumbo por donde se construye la nueva problemática y se define el nuevo objeto de conocimiento. Así también el análisis del cambio de la problemática y del objeto sea uno solo y mismo análisis. Ese estudio depende de la ciencia que reflexiona sobre la historia del saber en todas sus aristas y sobre todo, sobre el mecanismo de producción de tal saber. Tal disciplina es la filosofía; una filosofía crítica que pueda darnos el contorno y la esencia de la problemática y de los objetos de toda la historia.

Esta filosofía abarca en la totalidad la lucha política, que muestra toda sociedad competitiva. Ella misma es la expresión de esa lucha y existe como matriz de observación y entendimiento, porque existe el dominio teórico, porque existe la ciencia. Aquí está la diferencia, otra diferencia, la esencial con el historicismo. Sin ciencia no hay filosofía de la historia, esta filosofía crítica que señalamos. Sin ciencia hay his-

toricismo, apenas una expresión de simples concepciones del mundo. Que por otra parte, esta filosofía crítica es capaz, está en condiciones de establecer relaciones con esas concepciones del mundo. Implantar su matriz crítica y comprobar su esencia histórica, descubriendo el conflicto, el antagonismo y entendiendo su dimensión, más allá del espíritu lineal del historicismo.

Más aún, tal filosofía crítica establecerá relaciones con la ciencia misma, con la forma del pensamiento dominante y obtendrá la definición de su problemática y de sus objetos del conocimiento. También lo hará desde la indagatoria crítica del objeto y problemática para definir al hecho y sentido de la historia.

La realidad de esa historia, que la filosofía crítica contribuye esencialmente a construir, solo es entendible, como lo hemos señalado, si es sometida a ese trabajo teórico que conduce a la crítica y desaparición de todos los objetos que involucren razonamientos relativistas o subjetivos, como muestra el historicismo. Desde allí, se llega a la producción de un universo de conceptos teóricos, a los que corresponda una realidad totalmente diferente a la que define la simple y directa lectura del historicismo.

Se trata de darle existencia concreta a la historia como proceso; nacimiento, desarrollo y aún desaparición de formaciones sociales donde se muestran y se expresan las formas de la producción reinante; la unidad, síntesis y conflicto de las relaciones sociales; una historia en definitiva que descubre la intención y tendencia del conflicto social de sus grupos componentes.

Un profesor en Glasgow: Adam Smith

Antes que se cumpliera el primer cuarto del siglo XVIII había nacido en Inglaterra un personaje que tendrá significativa importancia en el pensamiento económico universal y que también ejercerá su influencia en el suelo americano.

Adam Smith será la expresión de un momento de la historia del desarrollo civilizatorio, que puede signársele como el despliegue de las fuerzas industriales, que llevadas con el impulso de las máquinas articuladas y de su nueva fuerza expansiva y dinámica del vapor, crearon el movimiento productor que llenó de “brazos artificiales” al trabajo del siglo.

Será mejor señalar que se trata de la revolución industrial que el siglo XVIII depositó especialmente en el suelo y el trabajo inglés. Es el gran siglo de Inglaterra, donde el capitalismo ahora en su forma de mayor desarrollo, es decir, el capitalismo industrial, alcanza un desenvolvimiento superior a la economía posible de toda otra parte del orbe.

El carbón y el hierro se aprovecharon del descubrimiento de Watt y le dan expansión al imperio que crece, anexando precisamente en esa etapa de su historia a territorios fundamentales para afirmar a su pujante burguesía industrial. La India y Canadá ofrecían riquezas y mercados que además, enseñaban en su ubicación el camino de las doctrinas para el crecimiento de su fiebre colonial.

Era necesario encontrar las fundamentaciones teóricas que permitieran obtener tal expansión y comprender las razones y leyes científicas que explicaran y le dieran racionalidad a la hegemónica “naturaleza de las cosas”.

En el medio del siglo y antes del gran salto, o de la cúspide de la curva del crecimiento del capitalismo industrial, pero desde su rampa de ascenso, en plena batalla vencedora contra el feudalismo, la universidad de Glasgow en 1751 designará a Adam Smith primero como profesor de Lógica y al año siguiente como profesor de Filosofía Natural.

Faltaban aún ocho años para que Smith publique su *Teoría de los Sentimientos Morales* y veinticinco, para que en plena época del crecimiento vertiginoso de la máquina a vapor y con ella del capitalismo industrial, diera a conocer su *Investigación de la naturaleza y causas de la Riqueza las Naciones*.

Ya desde varios lustros antes, la burguesía inglesa venía criticando lo que aún quedaba de la sociedad feudal y sobretodo del intervencionismo excesivo del Estado monárquico.

Comenzaba a abrirse camino la idea de que el verdadero creador de valores era el trabajo, tal como lo habían dicho pensadores ingleses al promediar el siglo XVII (William Petty enseñó en 1667 que el valor de las mercaderías dependía de la cantidad relativa de trabajo contenida en ellas). A ello le incorporaron algunas apreciaciones en busca de la equidad, porque comenzaban a comprender que el obrero solo estaba recibiendo una parte de los valores que se creaban.

Concomitantemente, la pujanza de la burguesía entendía de la necesidad de obtener la mayor cantidad posible de libertad para el comercio inglés. Reclamaban el *librecambismo* como política inseparable del crecimiento de Inglaterra, ya que nadie podía en estos tiempos, disputarle en el mundo, los mercados dentro de una franca competencia comercial.

Indicaban como inteligente preludio para la expansión de sus intereses, su oposición al proteccionismo para los granos de Inglaterra. Empezaban a formular, desde los requerimientos de esa burguesía en pleno desenvolvimiento, la teoría de la división internacional del trabajo, sosteniendo que era más conveniente importar esos granos de otras tierras de más fácil producción, al tiempo que ello permitiera la exportación de más manufacturas inglesas.

La libre entrada de productos agropecuarios permitió a Inglaterra abaratar sus gastos alimentarios, con lo cual mejoraban el costo de reposición de su propia fuerza del trabajo, podían aumentar los salarios de los trabajadores ingleses y beneficiarse con las diferencias para el crecimiento de sus productos manufacturados que eran la base de sus exportaciones y el sostenimiento esencial del incremento explosivo de esa burguesía industrial.

Las fuerzas económicas y los poderes industriales y políticos del Imperio, consolidaban su unidad y encontraban los fundamentos cientí-

ficos para lograr ese incremento que los llevará al Siglo XIX con una nítida superioridad histórica.

Hombre de tal tiempo, envuelto en el cúmulo de acontecimientos que dibujan a esa época inglesa, desde la serena meditación de su gabinete, Adam Smith será fiel intérprete de esa expansión imperial.

Como decíamos, en 1759 va a publicar su *Teoría de los sentimientos morales*, que nos interesa también porque en ella vamos a encontrar las raíces de algunas de las consideraciones filosóficas que Alberdi tomó de las enseñanzas de su querido y recordado profesor de Ideología en la Universidad de Buenos Aires, el Doctor Diego Alcorta.

En la Teoría se percibe en Adam Smith una pertenencia a cierto eclecticismo, porque indicará que la verdad no debe ser tomada como un producto exclusivo de la razón, como enseñara el Iluminismo tradicional; que tal razón no es una fuerza pura y absoluta, sino que se encuentra contaminada por ciertas “impurezas” que tienen que ver con nuestros deseos y voluntades: esas impurezas ponen en crisis a la clásica idea iluminista de la verdad.

Aquí se deja sentir la influencia que la vida necesariamente ejerce sobre la verdad. La verdad como formulación del pensamiento, debe rendirse, o recortarse sobre el mismo, en un proceso de adecuación íntimo de enorme valor.

La vida a su vez debe conciliar el valor y sentido de la conducta, con la dimensión y esencia de la verdad.

Ambas circunstancias de adecuación definen una tendencia que aparece como ineludible. Se oscila entre la adecuación intelectual por un lado y la moral por el otro: una asimilación teórica, ceñida a principios y otra práctica indicada por la realidad existente.

Todo el siglo XVII, o en buena medida casi todos sus representantes, como Descartes, Spinoza, Leibniz, entre otros, se definen por los grandes sistemas del racionalismo, envuelto en los principios del pensamiento. Buscarán y así lo lograrán, que la razón se proyecte

como esencia definitiva frente a la verdad. El siglo XVIII aún resonará como iluminista, pero son tiempos de percibir la iniciación de los modelos críticos que vulneren esa hegemonía. Se levantaban contra el dogmatismo racionalista y su discusión aún hoy resuena en nuestras realidades.

Comienzan a sentirse las voces de los moralistas; sus inclinaciones en torno a la exaltación de la influencia de sentimientos y hábitos de conducta, sobre el contenido y color de la meditación filosófica.

El sentido moral de cada existencia aparece como innato y constante en los seres y en ese sentido es en el que se basan los juicios y valoraciones que sobre la vida y sus esencias podemos sostener. No es una simple operación racional, no obedecen los juicios a exclusivas elucubraciones mentales que nuestra inteligencia puede construir.

El sentido moral permite superar la crisis constante que Hobbes había indicado entre los hombres. El hombre como lobo del hombre, como ser movido por el egoísmo debe dar paso a una concepción de mayor generosidad y perspectiva creadora.

Aquí se implantan los moralistas ingleses, que al compás del ruido y la fuerza de su revolución industrial, enseñan que la moral de los hombres, sus pasiones, sus virtudes e impulsos originarios, aun esos egoístas y destructivos que Hobbes percibió como nadie, deben transformarse y se transformarán en esa revolución, en los motores de su expansión, en aquello que formará parte de su "siglo de oro". El crecimiento del imperio, su desarrollo industrial, generó una filosofía de utilidad y eficacia para su existencia, para poder completar todo aquello que los ingleses del siglo XVIII consideraron como el más alto signo de su proyección hacia el mundo.

Adam Smith aparecerá como figura representativa de esta filosofía inglesa congeniando entre la inspiración instintiva natural de los hombres y el requerimiento moral que la sociedad nueva, la sociedad industrial exigía.

En la *Teoría de los sentimientos morales*, condensará Smith, el marco exquisito en el que desea desenvolverse la burguesía inglesa que está creciendo. Con exigencias evidentes de interpretación, el profesor de Glasgow percibirá y consolidará los ideales y el marco de vida de esa burguesía. Contribuirá desde esa mitad del siglo XVIII a forjar el perfil del “gentleman” con sus virtudes y hábitos, destacando hasta la excelencia las condiciones exigidas para ese ejercicio del caballero inglés. Se trata de construir con la prudencia, y el dominio de sí, el sistema estético-social de la vida esperada y apetecida.

Como expresara Eduardo Nicol, en la Introducción a la *Teoría de los Sentimiento Morales*, en 1941, para Descartes penetrar en el sentido del alma humana implicaba apelar a la razón, esa “potencia de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso” mientras que para Adam Smith el fundamento de esa certeza radica en la *simpatía* (Nicol, 1941, p. 21).

El razonamiento sobre esta fuerza del sentido moral de la existencia, lo lleva a Smith a considerarla como la cuestión más importante en la Filosofía Moral, después de la indagación acerca de la naturaleza de la virtud.

Se trata dice, del principio aprobatorio, del poder o facultades mentales “que hacen que ciertos caracteres nos resulten agradables o desagradables, nos obliguen a preferir determinada manera del comportamiento a otra manera distinta, nos condenan a calificar de buena a la una y de mala a la otra y nos lleva a considerar: a la primera, como un objeto digno de aprobación, de honra y recompensa; de culpa, censura y castigo, a la segunda” (Smith, 1941, p. 137).

Adam Smith agregará que la simpatía no puede considerarse un principio egoísta, porque surge de un cambio imaginario de situaciones con la persona involucrada.

Buscará encontrarle legalidad filosófica a su hallazgo sobre la simpatía, que como veremos ulteriormente influyó sobre nuestros jóvenes de la generación alberdiana, a partir del valor que Alcorta le concedió a la simpatía en su curso de Filosofía.

En esa búsqueda de legalidad, Smith dirá que la simpatía parece necesaria consecuencia de una procedencia atribuible a la razón, que es la que establece la diferencia entre el bien y el mal, entre la verdad y el error, de los propios y de los extraños.

Pero su inclinación ecléctica dispondrá de todas sus interpretaciones y entonces compondrá que la razón no puede hacer que un objeto resulte por sí mismo agradable o desagradable, nada puede ser agradable o desagradable por sí mismo afirmará, “que no sea porque así nos lo presenta un inmediato sentido y sensación” (Smith, 1941, p. 149).

Ahora al aporte racional del conocimiento, se impone o se ofrece la tolerancia imprescindible de la sensación. Los sistemas que hacen de tal sentimiento el principio de la aprobación o rechazo, Smith los divide en dos clases: el primero es el que la mente ejerce frente a actos o afectos y que denomina sentido *moral*. El segundo corresponde a la *simpatía*.

En Adam Smith se sintetiza una acepción originaria en el sentido de lástima y compasión por todo sufrimiento del prójimo, con esta otra que busca utilizar nuestro común deseo e interés por toda pasión que se evidencie, sea como ella sea.

En ese aspecto el profesor de Glasgow decía que sin embargo la simpatía no aparecerá tanto de contemplar pacientemente, casi diríamos experimentalmente a esa pasión en el prójimo, sino como esa situación que promueve o genera tal pasión. La simpatía busca así observar la consideración del suceso genético que permite valorar y percibir su intensidad y tendencia.

Pero diríamos que Adam Smith fue parte de la construcción del modelo humano que la burguesía inglesa esperaba para sí y en esa labor pensaba que las cualidades más útiles para los hombres eran, en primer lugar, *la razón* en grado superior y *el entendimiento*, que capacitan a los seres para determinar y comprender con finura las consecuencias a las que conducen nuestros actos. Esa capacitación permite prever los resultados de nuestras acciones.

En segundo lugar, la otra cualidad exaltada por Smith, estaba “*el dominio de sí mismo* que permite abastecernos del placer del momento o soportar el dolor de hoy a fin de obtener un mayor placer o evitar un dolor más grande en el futuro”.

Sumará ambas cualidades, el sistema smithiano y logrará la virtud *de la prudencia*, a la que recomienda de todas las virtudes, como la más útil a los individuos.

Como queda dicho, la simpatía no es una sola y simple intuición afectiva, no surge de la percepción inmediata de los sentimientos ajenos, sino de lograr percibir una situación, que al identificarla en nuestra percepción, nos permite colocarnos en el lugar del prójimo y compartir su situación de placer o de dolor.

Se presenta entonces una combinación de generosidad y de egoísmo. Por un sentido, simpatizar es compadecer, es identificarse con placer y con dolor del otro; y por el otro esa simpatía está referida a nuestra aprobación de los motivos que la generaron, poniendo así, ponderando los sentimientos del prójimo, con la dimensión de los nuestros.

Adam Smith pedirá, recomendará, que todo ello suceda, se presente, sin exageraciones, en una muestra neutra de apreciado y buscado justo término medio.

Razón, entendimiento resultante, como dominio de sí mismo, prudencia y valoración permanente del equilibrio que otorga ese justo término medio, son las cualidades que el individuo debe cultivar para que con su ejercicio obtenga el reconocimiento social.

El resultado final que busca Smith, lo expresa diciendo en su Teoría Moral, que la denodada firmeza de la persona que se conduce con esas virtudes y que para obtener alguna ventaja no solamente renuncia a todo placer presente, sino soporta los mayores trabajos tanto mentales como corporales “necesariamente impone nuestra aprobación”.

Desde allí indica que “humanidad, justicia, generosidad y espíritu público son las cualidades de mayor utilidad para los demás” (p. 129).

Estábamos en Inglaterra de plena tendencia hacia la revolución industrial. Eran los tiempos de la expansión capitalista que Escocia vivía, dándose cabal cuenta que desde el período 1736-40 hasta el 1768-72 había cuadruplicado su estratégica producción de lino; que Glasgow al amparo de un fértil y vertiginoso comercio del tabaco comprobaba que su población pasaba de apenas trece mil habitantes a casi cincuenta mil en 1780 y conseguir por su expansión algodonera sobrepasar los cien mil antes que finalizara el siglo.

Pero además y esto importaba en la vida de Adam Smith en forma preferencial, la expansión económica se transmitía sobre la vida cultural universitaria que como muestras claras, ofrece el advenimiento de los grupos de intelectuales, que unidos en Clubes especiales, fueron parte de esta transformación ideológica de Inglaterra.

En su ciudad, Adam Smith formó parte del Club creado por Andrew Cochrane, un poderoso comerciante que reunía a su alrededor a esa burguesía escocesa en alza y de cuyas observaciones y recomendaciones el profesor Smith aprovecharía como lectura de la realidad para la construcción del pensamiento que va a forjarse en *La Riqueza de las Naciones*.

El mismo fundó después junto con otros caballeros ingleses de tal tierra una ilustre Select Society dedicada a los debates y la promoción de las artes, las ciencias y también las manufacturas de Escocia.

Smith es fiel a su grupo de gentlemen; y desde la exclusividad de ese Club Inglés de la burguesía en ascenso, ratifica su nivel intelectual y percibe con delicada captación, buena parte de la influencia conceptual que dichos caballeros de la cultura, del comercio y la industria ejercen sobre esa realidad ciudadana.

Se dice que a esa burguesía del exclusivo Select Society pertenecieron Carlyle, Ferguson y Hume, amigo entrañable éste último del profesor Adam Smith. En ese medio intelectual y social se concibió *La Riqueza de las Naciones* (Therborn, 1976, p. 87).

La *Teoría de los sentimientos morales*, que antecede en casi diecisiete años a esa obra clave del pensamiento económico político de Smith ratificó la concepción individualista del movimiento de la burguesía en ascenso, como una concepción del mundo de aquel comercio sostenido por los caballeros del poder económico fabril, que tiende a estimular los objetivos y fines sociales de la clase fundadora de tal capitalismo burgués.

Está planteado una vez más, en torno a la tenue armónica luz de la filosofía, la liberación por medio de la moral, de esta moral inglesa fundacional, de todos los instintos negativos, antihumanos del hombre. Superar al lobo hobbesiano, pero apaciguar también a la soledad casi intemperante del ser rousseauiano, darle una sanción moral al individuo en creación y presentar su resultado como el “destino” para el individuo, para el burgués, para ese gentleman en crecimiento que incluirá sin dobleces al intelectual burgués del periodo imperial en marcha.

En este individualismo de Smith, todavía no está la historia, o está negada al hacer refluir todo cuanto acontezca sobre el individuo aislado del curso natural de los acontecimientos. Este ser individual aparece sólo en su construcción realizadora como ser moral esencial. Faltan más de quince años para que la historia, aunque sea en el designio histórico de “la mano invisible”, comience a presionar sobre la individualidad.

Se plantea en la Teoría Moral, “el hombre” como miembro de una sociedad que espera su justicia y su armonía, el hombre sin más, planteado en su inmediata existencia sensible, individual, como diseño de todas las esencias posibles. Ese hombre está en búsqueda de la bondad, que en Smith se viste de simpatía para construir su papel en el desarrollo burgués. Desde esa ética individual se intentará después la posibilidad de penetrar en los problemas de las prácticas sociales para cada componente.

La simpatía es una fuerza individual que mira al otro, pero a pesar del manifiesto deseo inicial de Adam Smith, tiene su orden ensamblado

con el desarrollo interesado, egoísta del caballero burgués inglés, como energía insustituible para sus aspiraciones individuales y el fortalecimiento de los suyos.

En la evolución del pensamiento, ese egoísmo, esa individualidad hacia sí, va a transformarse en el fenómeno básico de la vida social burguesa. Será finalmente la ética fundamental para la tesis económica que vendrá en ese pensamiento. La conducta ética y económicamente egoísta del individuo se transformará en el vehículo principal para el desarrollo de las fuerzas productivas desplegadas para buscar el desenvolvimiento equilibrado de los intereses de esa sociedad.

Aunque no se piense en supremacías, el hombre de Smith pertrechado de razones, prudencia, dominio de sí mismo, simpatía, justicia y sentido moral, obliga a apelar decididamente a los hombres en cuanto individuos en busca de las grandes posibilidades de vida. No hay otras fuerzas por ahora. Esas posibilidades de existir, las han trastocado los liberales de hoy en mayores “*life chances*”.

De todas formas ya en su teoría, el profesor de Glasgow deja tendidas con certeza las líneas de individualismo, concertado levemente ante la imagen del otro, con generosidad y egoísmo, para ser fiel al eclecticismo del origen. Pero necesario en la construcción del proyecto de la sociedad burguesa.

No es el hombre lobo, ni el individualismo despreciado rousseauiano. Tampoco presume solamente por un hombre bueno por esencia; ni siquiera una mezcla de todo ello. Se perfila la necesidad armónica de sus virtudes y la construcción del individualismo dotado del peso equilibrado del justo punto medio. Esa es la elaboración del Adam Smith de su teoría moral.

Desde allí se puede escuchar el “susurro” que traerá *La Riqueza de las Naciones*, como convalidación de una antropología positiva, que propone fines y objetivos positivos para su sociedad. Mucho más allá de los conflictos que resuenan a sus costados o en el centro de su esencia histórica.

Una teoría de la Riqueza

Inglaterra construyó su imperio a partir de su gente y de su clara avidez mercantil y hasta de la reconocida habilidad pirateril de algún con sus quijotescos súbditos. Los Tudor fueron cabeza para su revolución industrial y todo el espíritu cromwelliano servirá posteriormente para consolidar una cerrada y redituable práctica comercial de más allá de los mares y de proteccionismo encendido, de más acá de sus fronteras.

Sumó los capitales para producir ese despliegue formidable requerido para su revolución industrial, capitalizándole gracias a ese comercio ultramarino no siempre revestido con los tintes del concepto moral con que deseaba formar a sus caballeros... La piratería y la trata de esclavos rellenan páginas imborrables de su historia imperial... Algún poeta español, como León Felipe, la apostrofaron para siempre detrás de aquello de “vieja raposa avarienta”.

El trabajo de la historia, consistía para Inglaterra, en la consolidación de su integración territorial primeramente. En lograr perfilar una nación, luego en mirar mocho más allá de sus costas y construir el imperio británico. Para ello cualquier técnica fue aceptable, pero sobre todo su determinante política proteccionista.

Alcanzado el objetivo, ahora se inicia otra etapa imperial. Ya era el momento del librecomercio y de la abolición de la esclavitud. Inglaterra se convierte entonces en la reina de la libertad. El tiempo es propicio para ofrecer al mundo sus teorías sobre la libertad de comercio y de ideas. Se inician más de dos siglos de su preminencia imperial como protagonista interesada de otros ámbitos, porque allí residían sus nuevos negocios comerciales y por ende sus nuevas apetencias políticas.

Este es el momento de la aparición de Adam Smith o como dice con socarrona perspicacia nacional Juan Pablo Oliver, era el tiempo de inventar a Adam Smith para la exportación, para lo cual Inglaterra impondrá en todo el mundo “si quería creer en Adam Smith mejor, y si no a cañonazos”, la abolición de las aduanas y de cualquier protección

a los productos vernáculos, como también a la apertura de sus puertos y ríos, “para adquirirles sus manufacturas y remplazar el trabajo servil por el libre, dicho sea en base a salario, pues estos tomaban, a la postre, el camino del Banco de Inglaterra mediante nuevas adquisiciones de manufacturas made in England” (Oliver, 1977, p. 274) o bien el camino exigido para pagar los préstamos, como los de la casa bancaria Baring Brothers, penosos antepasados de nuestras agobiantes deudas externas.

El ascenso de la burguesía industrial inglesa, como hemos dicho, será sin dudas, el aliento que hace posible la formalización de la teoría político-filosófica que requiere el imperio para lograr su hegemonía. En ella se nutren sus hombres, los gentleman y los otros...

En búsqueda de un evangelio válido y perdurable para el liberalismo económico, esa burguesía confió en un profesor de Filosofía Natural, después simplemente preceptor de un joven duque de Buccleuch, para la construcción de los fundamentos teóricos de esa práctica histórica en desarrollo.

En 1776 Adam Smith publicara su *Investigación de la Naturaleza y causas de la riqueza de las Naciones* que con el título simplificado de *La Riqueza de las Naciones* el mundo reconocerá como la primera obra de economía política en la que se aplicaban los principios de la investigación científica o que se hacía de la misma una ciencia independiente. Este evangelio del liberalismo servirá en buena medida para acompañar y completar la penetración imperial que promovía en su desenvolvimiento la burguesía industrial de la gran Albión.

“El trabajo anual de cada nación es la fuente primitiva de donde se surte originalmente de todas aquellas cosas necesarias y cómodas para la vida, que se consumen anualmente en ella que consisten siempre en el producto inmediato de aquel trabajo o en lo que con aquel producto se adquiere de las demás naciones” dice Smith en su primera página de la Introducción y Plan de la obra, del ejemplar existente en nuestra Biblioteca Nacional, correspondiente a la edición de 1806 realizada en

Valladolid con la traducción del español Don José Alonso Ortiz (Smith, 1806, p. 1).

Smith le dará al trabajo el nombre de industria y a diferencia de mercantilistas y fisiócratas dirá siempre que todo trabajo útil es productivo y será la base de la riqueza que trata de definir.

Todo valor de uso, es decir toda riqueza se reduce al trabajo humano y en esta piedra basal Smith se junta con Hegel ya que mientras el profesor de Glasgow reducirá toda la economía a la subjetividad del trabajo, Hegel le imprimirá a su caracterización idealista del trabajo el calificativo de “esencia del hombre”.

De paso recordemos que varios años después Marx en su *Crítica al Programa de Gotha*, había contradicho tal afirmación del idealismo liberal, de considerar al trabajo como la fuente de toda riqueza y cultura, pensando por ejemplo que la naturaleza es tan fuente de valores de riqueza como el trabajo. En *El Capital*, después, completará la visión socialista sobre el particular y en crítica destructora con relación a Adam Smith desarrollará su concepto de proceso de trabajo, integrado por el objeto, los medios y las fuerzas de trabajo propiamente dicha, que le otorgará al término la complejidad teórica necesaria para su eficaz utilización.

Como ya ha quedado dicho, existe una predominancia de los medios necesarios para ese proceso laboral y esos medios son los que determinarán las formas típicas de ese proceso. Desde allí se forjaba la conceptualización de *los modos de producción*, que resultan la categoría insustituible para el análisis en profundidad de la riqueza, la economía y la política de los pueblos, y a las naciones.

De inmediato Adam Smith agregará en su libro primero de *La Riqueza de las Naciones* dentro de una sostenida comprensión idealista en su capítulo primero que “los mayores adelantamientos en las facultades o principios productivos del trabajo, y la destreza, pericia y acierto con que éste se aplica y dirige en la sociedad, no parecen efectos de otra causa que de la división del trabajo mismo”.

En esa división reside la multiplicación grande de producciones y “es lo que en una sociedad bien ordenada produce aquella opulencia universal que se extiende hasta por las clases inferiores del pueblo” (p. 19).

Esta división del trabajo no es para Smith efecto de una premeditación humana, sino una consecuencia necesaria, de cierta propensión genial de la libertad humana para negociar, cambiar o permutar una cosa por otra, como productos de su trabajo.

Alberdi dirá que toda la gloria de Adam Smith, a quien llama el Homero de la verdadera economía, descansa en haber demostrado que el trabajo libre es principio vital de la riqueza, de donde esa propensión a elegir determinadas condiciones de trabajo, que señalan la tendencia en la división de trabajo también serán atributos de elección para dedicarse a la agricultura, el comercio, las manufacturas, que no son más que variedades del trabajo (Alberdi, 1979, p. 7).

Como también será posible entender, desde esta división del trabajo podremos arribar a la eficacia de la división internacional del trabajo que sobrevuela con insistencia sobre la obra constructora alberdiana, que rinde tributo a esta especulación imperial de la burguesía inglesa proyectada intelectualmente por éste Adam Smith, uno de sus ejemplares de excepción.

Como la mayor parte de las ventajas que de otras personas o pueblos recibimos, así como la solución de nuestras necesidades individuales o colectivas las obtenemos por contrato, cambio o compra. *La Riqueza de las Naciones* comprende que esta disposición permutativa es también causa original de la división del trabajo. Esa división se muestra en constante fluir en el mercado público.

En ese mercado se expresará la ley básica del liberalismo comercial. Allí es donde Adam Smith verá la mano invisible de la libertad. “El precio actual, en cada caso en particular, se regula por la proporción entre la cantidad que de ésta hay actualmente en el mercado y la concurrencia de los que desean pagar el precio natural de ella, o todo el valor de la

renta, trabajo y ganancia que se haya verificado hasta haberla conducido allí para su venta”. Estos compradores generan la demanda efectiva y el juego libre con la oferta disponible, establecerán el precio final de adquisición (Smith, 1979, p. 103).

Esta misma libertad, extraña a los designios e intenciones de particulares y naciones jugará en el mercado internacional que tanto preocupa a Smith, porque entiende en el mismo, parte de los recursos con los que se apuntaba el desenvolvimiento progresivo del imperio inglés.

Dice entonces: “Ninguno por lo general se propone primariamente promover el interés público, y acaso ni aún conoce cómo lo fomenta cuando no lo piensa fomentar. Cuando prefiere la industria doméstica a la extranjera, sólo medita su propia seguridad; y cuando dirige la primera, de modo que su producto sea del mayor valor que puede, sólo piensan en su ganancia propia; pero en este y en otros muchos casos es conducido por *una mano invisible* a promover un fin que nunca tuvo parte en su intención” (Smith, 1806, p. 440).

Esta libertad señala el rumbo del comercio exigido para el instante del despliegue de su patria. Es librecambista porque ya es posible pensarlo en Inglaterra que de esa manera impone su ejemplo, pero luego de cimentar sólidamente su capital nacional, con el proteccionismo.

Entonces podrá pensar que “cuando un país extranjero” nos puede surtir de una mercadería a precio más cómodo que el que nosotros podemos obtener será mejor comprar que hacerla, recomendado que nuestra industria “busque por sí misma el empleo en que pueda sacar más provecho y más ventajas” y ciertamente no está, no aparecerá bien empleado, “con la mayor ventaja aquel capital que se destina a un objeto que pueda comprarse más barato que hacerse”.

La doctrina está desarrollada como docencia penetrante e imprimirá sus tintas sobre mentalidades específicas de los pueblos en desarrollo, coloniales y de los otros que así quedarán sometidos o influenciados a las fuerzas mercantiles y lógicamente políticas y filo-

sóficas de los ingleses que Smith encabeza o simplemente sirve con su inteligencia.

El será librecambista, creará y difundirá las bondades de las manos invisibles de la libertad mercantil, sin barreras, percibiendo sin dudas que tal conducta serviría a su propia patria, pero sin tener reparos en introducir suculentas excepciones para su nación, cuando se refiere a la industria naval, a la pesquería, a la construcción para materiales que pueden perturbar el desarrollo de esta industria inglesa.

Este es el camino de su prédica antimonopólica para la situación interna y colonial. “Es necesario que distingamos siempre entre los efectos del comercio colonial y los del monopolio de este comercio. Los primeros son por su naturaleza beneficiosos; los segundos precisamente perjudiciales” agregando en dicha prédica interesada e históricamente significativa, que “examinándolo a primera vista por una sola ventaja que da el monopolio a cierta clase de gentes, daña por muchos caminos el interés general del cuerpo de una nación” (Smith, 1983, p. 390).

Pero escúchese algún otro tañir de campana colonialista. El mismo libro IV del tomo II señalará con total serenidad que “al mismo tiempo que el gobierno fomenta en América las manufacturas de barra de hierro, exceptuándolas de los impuestos que éstas pagan cuando proceden de otros países, impone una absoluta prohibición de erigir fraguas y laboratorios de acero en todos los establecimientos (colonias) americanos; porque ni quiere permitir que sus colonos trabajen tan finas manufacturas ni les permite que se surtan de ellas en otra parte que en la nación matriz, así como prohibirá la exportación de sombreros, lanas y tejidos de ellos que sean producto de América”.

Aun cuando estas discriminaciones monopólicas o al menos contrarias a la idea clave de la libertad de comercio puedan reconocerse por el propio Smith, y casi a continuación, como opresivas e insoportables a la luz de la razón política la Gran Bretaña concederá algu-

nas ventajas económicas, precisamente sobre productos que necesita como el azúcar, el tabaco, el hierro, la seda, el lino, las maderas. El libre comercio sólo en su dirección eficaz para el imperio, aunque Smith exclame después hasta con culpa que “con respecto a la conducción de mercaderías europeas para las colonias americanas se ha comportado Inglaterra con más franqueza que algunas otras naciones” (Smith, 1983, p. 357) y con ello se asegura, el promotor de la libertad mercantil, el descargo que necesitaba la transgresión a su propia teoría de la libertad. La culpa aparece entonces mitigada frente al ejemplo de mayor opresión y colonialismo monopólico de otros imperios.

Pero comenzaba la hora de percibir la posibilidad del final del colonialismo. El régimen económico, que lo sostuvo había producido jugosas ganancias y la consolidación de un capitalismo central definitivamente impuesto.

Adam Smith percibió estas circunstancias y preparó a su patria para la caída de este telón de la historia.

Decía que proponerle a la Gran Bretaña el abandono voluntario de su autoridad en las colonias y permitir que las mismas elijan sus gobiernos, dicten sus leyes y hagan su paz o declaren sus guerras “no puede reclamársele a aquella nación ni a cualquiera otra del mundo en iguales circunstancias”. Se venía el cese de las formas más ásperas y hasta brutales del colonialismo, pero a nadie se le puede exigir que ceda espontáneamente tales derechos celosamente protegidos por las naciones imperiales... Pero se escuchaban sonidos inquietantes... Posibles... y por lo mismo aun cuando se reconociera que nadie podría proponerle al menos a Inglaterra adoptar “semejante actitud” de dejar sus colonias, pensaba y preparaba así a su gobierno, su pueblo y sus comerciantes, sobre todo a éstos, “que si Gran Bretaña llegase a adoptarla [la decisión de dejarlas] con respecto a las colonias de la América septentrional, no sólo quedaría en un momento libre de los dispendios que les están costando mantener aquellos establecimientos sino que

podría entablar con ellos unos Trabajos de Comercio, tan ventajosos, que excedería con mucho a cuanto puede producir en todos los tiempos el monopolio” (Smith, 1983, p. 394).

Quizás el ruido llegará de allí. Por eso se habla de las colonias de América septentrional, pero no de la extinción del régimen colonial. Eso es otro problema y aún la “vieja raposa y avarienta” no parecía haberlo percibido como el problema central de los pueblos sometidos a tal régimen.

Podrá entonces cederse al mantenimiento monopólico de las colonias. Al menos de algunas. Pero quedará vigente el sistema mercantil que seguirá garantizando la división internacional del trabajo, alentada sin límites desde la especulación conceptual de la libertad de comercio, y de las otras libertades aduaneras y de navegabilidad, que asegurarán la primacía secular de las metrópolis. Adam Smith y *La Riqueza de las Naciones* seguirán sirviendo a tales designios.

El objeto del sistema, del mantenimiento del sistema mercantil, lo dirá sin sombras, ni escondites, “es enriquecer a una nación por medio de tráfico y de las manufacturas, con preferencias al medio del cultivo progresivo de las tierras, o sea, más bien por ministerio de la industria urbana que por el de la rústica”. Por ello las metrópolis que antes eran comerciantes y manufactureras para una pequeña parte del mundo “ahora son manufactureras y comerciantes para los territorios de América y para casi todas las regiones de Asia y África”. Dos mundos abiertos a sus industrias, mientras que ellos seguirán fieles a las únicas posibilidades de sus productos primarios. El imperio verá así “extender sus mercados de día en día” (Smith, 1983, p. 404). Con la garantía de esta división internacional del trabajo y una prédica, con ese evangelio librecambista que no cede, fiel al ritmo de tal “*mano invisible*”.

La competencia perfecta en este juego de la oferta y la demanda, que también aparece garantizado en la teoría de la división internacional del trabajo, representa el estado óptimo de equilibrio concebido por este siglo XVIII y proyectado hacia el porvenir. Es el equilibrio que co-

manda el que posee el poder hegemónico y que en consecuencia su ejercicio sólo asegura el beneficio claro del imperio sobre las colonias. La historia ese monitor irrefutable es capaz, cientos de veces, de confirmar tal afirmación. Adam Smith sirvió a su imperio a la perfección, indicando su filosofía de la libertad y de la competencia perfecta.

No nos olvidemos que “a esa escuela de libertad pertenece la doctrina económica de la constitución argentina”, dirá Alberdi en la Introducción del *Sistema Económico*, para agregar que “fuera de ella no se deben buscar comentarios ni medios auxiliares para la sanción del derecho orgánico de esa constitución” (Alberdi, 1979, p. 5). En 1854 ratifica con firmeza su adhesión a Adam Smith como inspirador de sus *Bases* y de la Constitución sancionada para el país y fuera de tal autor no deben buscarse “comentarios ni medios auxiliares”.

Esta será también la fidelidad alberdiana a la división internacional del trabajo y a la existencia elocuente de la mano invisible que ordena el equilibrio de la competencia establecida por esas leyes de oferta y demanda más allá de su producción intelectual de entonces y por veinte años más adelante a ese 1854.

Aun cuando volveremos sobre el particular, escuchémoslo a Alberdi en 1877 pensar en sus *Estudios Económicos* con el rumor y la sombra de Adam Smith como respaldo: “El trabajo favorito y actual de Sud América [dirá en ese tomo primero de sus *Escritos Póstumos*], el llamado a poblarla y enriquecerla, civilizarla, engrandecerla y darle poder y la gloria es el trabajo comercial y agrícola-rural, es decir, es la producción de las riquezas naturales que el suelo encierra y el cambio de esos productos brutos por los productos manufacturados de Europa” (Alberdi, 1895, p. 494).

Mercachifles y agricultores... Comerciantes y trabajadores de la tierra para asegurar la libre comercialización preconizada desde Europa y como garantía de esa división del trabajo internacional. Alberdi ratifica el pensamiento smithiano pero en este caso lo hace sin tropiezos, ni

dudas, precisamente en el momento que el país está discutiendo su industrialización... El eco de una corriente nacional que ya tenía muchos años y que más adelante discutiremos, no parecen disminuir el encamionamiento que a esta altura de su vida, tiene Alberdi con el autor de *La Riqueza de las Naciones*.

Alberdi tenía entonces más de sesenta y siete años y en esa oportunidad vendrá a desdecir aquellas páginas que desde el *Fragmento Preliminar al Estudio del Derecho* escribiera en relación con Adam Smith. Decía entonces que Smith no ha hecho por la ciencia económica más que una cosa grande. Ha aplicado a su estudio del método experimental de Galileo y de Bacon; ha hecho lo que Locke en la metafísica, lo de Bentham en la legislación.

Pero como ellos, “Adam Smith hizo un mal uso de un excelente método; observo mal, observó poco, u observó todo lo que había que observar; mutiló el hecho humano y sobre el fragmento muerto, edificó una ciencia sin vida” (Alberdi, 1837, p. 153).

Es cierto que en el mismo *Fragmento*, Alberdi ya advertía que un libro no es un destino y que estaba haciendo “un ensayo, no un testamento” y que también cuarenta años de distancia desde el *Fragmento* a los *Estudios Económicos* pueden justificar holgadamente el cambio en el pensamiento. Pero todo ello no pareció suficiente para mitigar el juicio despiadado de Oliver, que busca causales en el viraje ideológico y dice que en estos tiempos de la década del setenta, ya Alberdi “se debía a intereses concretos de empresarios e importadores extranjeros y echó mano, así, como buen abogado, a Adam Smith en cuanto pudiera favorecerlos” (Oliver, 1977, p. 272).

Resulta al menos injusta una descalificación basada en un cambio conceptual producido con casi medio siglo de distancia entre una posición y la otra. También aparece como desarmónica una imputación de tal envergadura, practicada sobre un hombre que ha dado pruebas intelectuales de lealtad a sus propias convicciones aun a costa de su tran-

quilidad y seguridad y como hombre de su tiempo. Aunque fuera en algunas solemnes oportunidades.

Sin embargo resulta cierto que a la luz de la historia gran parte del pensamiento alberdiano aparece influido por este Adam Smith que cuando Alberdi más lo menciona y lo acepta, tiene casi un siglo de diferencia con los escritos del ilustre exiliado... un siglo además que le permitieron a Alberdi superar con eficacia al menos, la consecuencia de otro régimen colonial, del régimen español, al que tantas veces acusará de nuestro atraso y pobreza. Él fue capaz de percibir las consecuencias del colonialismo español, pero en Adam Smith no entendió el similar mensaje que su doctrina imponía. Tal vez por lo que dice Oliver.

Es también cierto que pueden hallarse atenuantes en esta sumisión al evangelio smithiano, al pensar que había pasado, asimismo, casi medio siglo de ausencia de la patria. De cualquier manera Alberdi no fue él solo responsable de nuestra adhesión al sistema de la división internacional del trabajo, ni de nuestra ligazón con el régimen liberal que Adam Smith sirvió con ejemplaridad.

La prédica alberdiana se correspondió con las consecuencias de la expansión internacional del capitalismo, y sus resultados, conflictos y dramas, no pueden de ninguna forma ser adjudicados a la influencia directa o indirecta de ningún pensador en particular. La historia de los pueblos circula por otras motivaciones y es impulsada por otras causas estructurales, que se alejan decididamente de valores que conjugan las lineales capacidades intelectuales de los hombres. Cuando más, Alberdi también fue una víctima involuntaria de un sistema político-económico que desarrolló sus propias leyes. Hasta estas, de las influencias y adhesiones a determinadas posiciones de los opresores del colonialismo. Esta es en definitiva la historia que tratamos de descubrir, porque es sin duda, la única senda que podrá permitimos alcanzar nuestro propio y libre desarrollo. Adam Smith está en ese

rumbo al que sirvió desde solamente dos obras de su intelecto. Pero sus ecos son audibles aún en nuestro tiempo.

Alberdi por su parte, con sus limitaciones y hasta con sus errores, pensó, escribió, y militó, durante más de cincuenta años con honda pasión y con un enorme talento, casi seguramente por todo aquello que sintió como adecuado y valioso para la patria. En ese padecimiento entrañable creyó en Adam Smith como un remedio posible para nuestros males. Falta descubrir las motivaciones esenciales.

El patetismo de esta realidad consiste en que buena parte de su generación y de los cercanos, con los que convivió en amistad o en ciega y enconada batalla, también fueron presa de estas influencias político-filosóficas y del liberalismo smithiano y de sus secuelas. Y de que las excepciones que no se rindieron a tales evidencias fueron ignoradas o silenciadas por ellos, conforme las determinaciones que las fuerzas dominantes imponían para nuestra realidad.

El propio Alberdi establecerá las limitaciones y el alcance de los sujetos en el desarrollo de los pueblos. Más de una vez será claro y penetrante sobre este particular, como por ejemplo en 1872, cuando en otro de sus *Escritos Póstumos* nos dejará dicho que “es tontería ver en los ideólogos y en las ideas los autores y objeto de las revoluciones. Ellas son la obra de los intereses y de las necesidades que gobiernan la conducta de los hombres, casi siempre inconscientes de lo que hacen, bueno o malo, en su propio favor” (Alberdi, 1900b, p. 119).

O cuando en el Tomo XI de los *Escritos Póstumos* diga más específicamente que “las cosas son más fuertes que los hombres. Las cosas son las causas que explican, forman y gobiernan a los hombres. Ellas solas tienen carácter, fisonomía, poder. Ellas hablan y obran por intermedio de los hombres que tienen buen cuidado en atribuirse, como propia, la dirección y tendencia que ellas reciben del mundo en que les toca obrar” (Alberdi, 1900c, p. 119). Alberdi está por cumplir setenta años cuando estampa estas ideas.

Rastreado las claves de los signos

En agosto de 1893, en aquella crónica dramática sobre la Revolución de Mayo, ya en la nota final, Alberdi dice que “la palabra no es para nosotros más que un medio de acción. Si pudiéramos hacer todo lo que escribimos, no escribiríamos nunca”.

Entonces, el rastreo de sus construcciones, no tiene otra posibilidad de búsqueda en la palabra y los textos propios y los de influencias ostensibles y aun mediatas.

Alberdi, sin temor podríamos decirlo en plural, los múltiples Alberdis, son sus textos y sus referencias. Aquellas que acepta e incorpora desde las fuentes o desde sus propagadores o repetidores y aquellas otras que rechaza o abandona en un complejo difícil derrotero intelectual.

No es tarea simple rastrear tales claves, en el sentido de hallar explicación a ese rumbo a veces enigmático y contradictorio, o de encontrarles razones para sus signos convenidos por su inteligencia, las sombras de su astucia, o los requerimientos exigentes de sus prácticas organizacionales. Tampoco es sencillo descubrir las señales que por naturaleza o por sus propias convenciones puede convocar en nuestra inteligencia, la imagen original o creadora.

Utilizando operativamente la base de la explicación lingüística y exagerando su remisión hacia su causalidad, con intencionales reminiscencias saussurianas puede creerse de sobra, que en el discurso de Alberdi están representados los signos de esos enigmas y de esas contradicciones. Pero no debe dejar de pensarse que también en ese signo del lenguaje escueto alberdiano, debe detectarse, si fuera posible, todas las particularidades que dentro de las claves de los símbolos nuestro autor invoca.

Otra vez es cierto, que el signo investigado resulta el símbolo de una estructura específica, que involucra sus determinantes esenciales, para que así sea cierta la explicación contemporánea y casi definitiva, de esta condición de simples portadores de esos símbolos de la causalidad

básica. Así y todo, con tal parcialidad, nos resulta conveniente pensar que el enunciado lingüístico de Alberdi, incluido en más de veinticinco mil páginas de elaborados y no tanto mensajes simbólicos, son el signo de anclaje, para entender el mensaje propio y especialmente el de su tiempo e historia que lo tiene incorporado.

La clave de los signos se adhiere a las palabras esas que fueron su medio de acción y que alcanzaron tonos e intenciones, como ritmos y preocupaciones tan distintas y variadas, conforme los actos y realidades. Ese es el rastreo elemental pero también desaforado, como aquella llanura borgiana que contenía a nuestros personajes esenciales.

Alberdi igualmente exige una búsqueda desaforada para detectar el rastro conductor de su mensaje y es posible que en el final, como en tal pampa increíble, las huellas sean múltiples, entrecruzadas, cambiantes y hasta olvidables; pero persiste la exigencia de detectarlas y comprenderlas.

El rastreo de la primera clave del signo alberdiano que nos interesa, conduce al *Fragmento Preliminar al Estudio del derecho*, pero su entramado exige volver al Dr. Martín Diego Alcorta, aquel joven médico, profesor de Alberdi y su generación que como hemos dicho más arriba, fue el introductor sistemático para ellos, del razonamiento filosófico posible.

Como Pinel y Esquirol, los maestros para la psiquiatría de Alcorta, tal como lo recuerda Groussac, el profesor argentino transmitió a sus discípulos sus convicciones sobre Condillac, Destutt y Cabanis, igualmente que de Locke y los enciclopedistas, dejando en cambio de lado, en el silencio de su desconocimiento a Aristóteles, Bacon y hasta el mismo Descartes, a quienes sólo infrecuentemente mencionará y en el mejor de los casos sólo a expensas de repetidores o de simples recuerdos de intermediarios.

Se elevará sobre su eclecticismo, aquella sustancial convicción de que nada está o existe para la inteligencia que primero no haya existido o estado en los sentidos, para darle legalidad a su entendimiento condillaquiano. Alcorta mencionará que “el estudio del entendimiento huma-

no, es una ideología que hace arrancar de la sensación toda noción del mundo exterior; y asienta en la educación de los sentidos el desarrollo de las facultades intelectuales” (Groussac, 1902, p. CXI). Así dirá “[...] de la simple sensación considerada como representativa se siguen todas las operaciones del entendimiento, cuya generación sucesiva, desde la atención hasta el raciocinio se nos ha presentado de una manera evidente” (Alcorta, 1902, p. 26).

Pero debemos darnos cuenta que cuatro acápites después Alcorta enseñará que podemos enfrentarnos con objetos “que nos agradan considerados bajo un respecto y que nos desagradan bajo otro” dejando en el camino la significación absoluta de las sensaciones, para decirnos que “la facultad que pesa, delibera y decide entre las cualidades opuestas a un objeto aún entre las de varias clases de objetos toma el nombre de libre albedrío o de libertad moral” (p. 27). De esta manera al diferenciar la voluntad del deseo y otorgar a la libertad la elección, o la libertad moral como la llamará, va desprendiéndose Alcorta del estricto marco de Condillac, en camino epocal hacia eclecticismo. Se percibe así el deslizamiento del profesor de Ideología, este amigo y maestro de la generación del 37, hacia la libertad moral en convergencia hacia una ideología (filosofía) útil, eficaz y práctica para el mejoramiento de individuos y comunidad.

Aparecerá entonces su prédica más insistente para tal libertad moral: “Hay mérito y desmérito en nuestras acciones” manifestando que “este principio que nadie puede negar, cualesquiera sean sus opiniones filosóficas, supone la conciencia de la libertad moral en el hombre”.

A esta convicción es a la que Vicente F. López, uno de sus alumnos entrañables, le llama en su *Autobiografía* “su gran apotegma, que le servía de base para la síntesis de las ciencias morales”. Si existe mérito y desmérito en nuestras acciones, “tenemos libre albedrío y somos responsables de nuestros proceder” (López, 1896, p. 332).

Alcorta percibirá otras consecuencias sobre esta libertad moral. Se-

guramente impresionado por otros valores, también dirá que desde ese libre albedrío el hombre se ve inclinado a seguir en virtud y aparecen así recuerdos precisos de las formulaciones de Adam Smith para su *Teoría de los Sentimientos Humanos*.

El hombre debe perseverar en la virtud, a la que definirá como “la habitud de haber cosas que sean conformes a ese interés general”, para que tal “habitud” nos genere, “*primero* estimación pública, entre los placeres más deliciosos del hombre [...] *segundo* la simpatía o compasión [...] que hace que nos alegremos por los bienes y nos entristezcamos por los males de los demás [...] *tercero* el aumento de los intereses particulares [...] por los cuales el hombre virtuoso es buscado para todos los empleos y todos le confían sus intereses, porque saben que no los ha de engañar [...]” (Alcorta. 1902, p. 50). Así aparece la idea utilitaria y finalista de que la virtud en sí misma es un capital que adorna al caballero que la ostenta.

La simpatía ha llevado a Adam Smith y nos proyectará al Alberdi que ahora encontraremos. Todos están bajo el influjo de un idealismo individualista que se desarrolla para consolidar un ser ético y claro que rechaza el espíritu de disipación y pereza y destaca la tenacidad en el estudio y la meditación responsable que pueden “transformar en genio la aptitud que hemos recibido al nacer y señalan con el sello de inmortalidad a espíritus de un orden inferior que no deben su reputación sino a la constancia sostenida de su empeño”.

Alcorta también sentirá la influencia de sus tiempos y le enseñará a sus discípulos, un optimismo progresivo que los acompañará en sus postulaciones teóricas. Dirá que el espíritu humano, se perfecciona cada día y que en las ciencias de hecho y de experiencia y en las que de puro razonamiento es de rigurosa necesidad que los siglos posteriores sepan más que los primitivos, sin olvidar que nos es suficiente saber que los hombres valdrán más a medida que sean más instruidos, porque la experiencia les enseña “que generalmente los siglos más ilustrados han sido los más corrompidos”.

Entonces manifestará, que “es preciso buscar y practicar los medios de que las costumbres públicas hagan progresos análogos a los de la razón, y ligerar el estudio de las diversas ciencias las reglas morales que deben dirigir su uso” para concluir sentenciosamente su curso de filosofía diciendo que esta filosofía “que jamás debió ser otra cosas que la sabiduría misma, completará la dicha del género humano” (p. 177).

En este entramado alcortiano se descubren fibras que persistirán como símbolos que nos permiten consentir claves perdurables para la signología de Alberdi. Otras desaparecerán o dejarán paso a convicciones diferentes que el tiempo hizo posibles y las circunstancias de los acontecimientos impusieron.

El sensualismo del siglo XVII, desde Locke a Condillac, de Cabanis y discípulos posteriores, como de Tracy, Broussais y Magendie que sobrevolaron en permanencia doctrinaria sobre los cursos de Alcorta, se irá alejado del centro de interés alberdiano, como lo veremos enseñada al considerar sus discusiones sobre filosofía desde Montevideo.

Pero antes es necesario reparar en otras fibras del entramado que hemos indicado como parte integrante de la primera clave del signo alberdiano que corresponde a su *Fragmento Preliminar*; uno de esos componente para tal entramado fue el discurso del Salón Literario, en una noche de 1837.

Alberdi persistía en el recuerdo de Alcorta; en tanto que más se entienden nuestros conocimientos, tanto mejor se acomodarán nuestros planes al orden natural que como ya lo hemos dicho, consistirá en el tiempo y en el espacio para ese orden de las cosas, que adquieren entidad histórica, esa entidad que va a impregnar buena parte de sus signos conceptuales.

El salón escuchará su discurso cuando el tiempo ha comenzado a permitirle liberarse del influjo de algunas de las ideas de la Universidad y exponer otras que van perfilando esos nuevos signos.

Llamará a la disertación, “doble armonía entre el objeto de esta ins-

titución, con una exigencia de nuestro desarrollo social; y de esta exigencia, con otra general del espíritu humano”, queriendo mostrar en ese largo título la esencia del esfuerzo intelectual del Salón Literario. Se trata de articular el objeto, la finalidad del Salón, con el desarrollo social necesario para la patria y éste con la exigencia del desenvolvimiento del espíritu de la civilización.

El discurso precede en pocos meses la aparición del Fragmento y contiene ideas que volverán a estar en sus páginas. No extrañará entonces las netas alusiones iluministas que permiten señalar a Alberdi “que nuestra revolución es hija del desarrollo del espíritu humano y tiene por fin este mismo desarrollo; es un hecho nacido de otros hechos y que debe producir otros nuevos; hijo de las ideas y nacido para engendrar otras ideas”.

Este idealismo iluminista también estará impregnado por el optimismo progresivo que Alcorta repitiera ante sus alumnos y desde allí Alberdi le dirá a los concurrentes al Salón que “el desarrollo, es el fin, la ley de toda la humanidad”. Para agregar entonces con el tinte del historicismo que comenzaba a contaminarlo, que 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 tiempo y del espacio.

Por eso es que podrá agregar: “Todo pueblo que no tiene civilización propia, no camina, no se desenvuelve, no progresa, porque no hay desenvolvimiento sino dentro de las condiciones del tiempo y del espacio” (Alberdi, 1886a, p. 263).

Pero hay más, en este acento de la singularidad. Alberdi señala que cada pueblo debe ser de su edad y de su suelo; debe ser él mismo, lo natural, lo normal, enseñará con distinción oratoria, nunca es reprochable. En cambio Indicará como consecuencia de tal afirmación sobre la normalidad que “hasta lo perfecto es ridículo fuera de lugar; o más bien no hay más perfección que la oportunidad”.

Cada pueblo debe conformar su propio sentido y de esa manera el compromiso del Salón y de sus componentes se apareja con los esfuerzos tendientes a lograr para el futuro de la patria, que ésta viva y se desenvuelva en su autenticidad, con la perfección que otorga vivir naturalmente según tiempo y lugar. Según oportunidad, que se acompasa con la historia.

Esta historia otorga el tiempo para interrogar a la filosofía, a efectos de hallar la senda que la patria tiene asignada para acompañar al fin común de la humanidad.

Estamos en 1837 y entonces Alberdi indicará que por fortuna para nuestra Nación, los concurrentes al Salón no son los primeros en experimentar esa exigencia de construir una filosofía propia para lograr una nacionalidad que resuena en el *Discurso* y se transformará en el signo en el *Fragmento*.

Apuntará que los componentes de esta experiencia intelectual “no venimos más que a imitar el ejemplo dado ya en la política, por el hombre grande que preside nuestros destinos públicos”. Es tiempo de Rosas y entonces podrá decir, que “ya ésta grande capacidad de intuición, por una habitud y virtual de genio, había adivinado lo que nuestra razón trabaja hoy por comprender y formular: había ensayado de imprimir a la política una dirección completamente nacional”.

Para que no queden dudas concluirá diciendo, “toda nuestra misión viene a reducirse a dar a los otros elementos de nuestra sociabilidad, una dirección perfectamente armónica a las que ha obtenido el elemento político en las manos de este hombre extraordinario” (p. 265).

Los trabajos inteligentes que deben realizarse para consolidar el desenvolvimiento de la patria, tienen entonces que seguir dos direcciones: la indagación de los elementos filosóficos de la civilización humana y la otra, el estudio de las formas que estos elementos deben recibir bajo las influencias de cada particularidad de nuestra edad y nuestro suelo.

Sobre lo primero propone Alberdi escuchar a la inteligencia europea

más instruida y versada en las cosas humanas y para lo segundo, no hay que consultar a nadie, sino a nuestra razón y observación propia.

Señala sin embargo, que este estudio de lo nacional, “es un trabajo nuevo, en que no se entró con decisión en nuestro país: sin duda porque no se conoció bastante que lo nacional era un elemento necesario de nuestro desenvolvimiento argentino” (p. 267).

Alberdi plantea aquí, con la perspicacia que empieza a mostrar, desde su acerada y penetrante inteligencia, las dos direcciones que recorrerán casi sin salvación aquellos que sean capaces de pensar y construir al país, o a la doctrina que lo fundamente.

Pensó en las fuentes donde beber sobre las cosas humanas y entonces se detiene en la ineludibilidad del reparo en la inteligencia europea. He aquí una de las disyuntivas que en 1837 parece como inexorable y que la historia que vendrá en buenos balances, opondrá como infiltrante y hasta vejatoria para nuestra construcción. Alberdi no tiene otra alternativa teórica en su poder. Lo propone desde sus lecturas y solidaridades intelectuales. Desde los franceses en especial. Desde Lermnier, Jouffroy, Cousin, Leroux, y por ellos, con Vico y con Herder. Ese había sido su respaldo para instigar a los componentes del Salón a pensar el país.

La Universidad, también entonces buena fórmula de penetración exótica y sus propias lecturas, abonaban la línea propuesta para el respaldo exigido por su razonamiento, a efectos de garantizar “los trabajos inteligentes que deben realizarse para consolidar el desenvolvimiento de la patria”.

Aquí no puede esperarse que lo acompañe Rosas, el grande hombre, o “este hombre extraordinario”, como él mismo lo califica, por más que haya mentado su respaldo político, para otorgarle autenticidad y peso a su discurso en el Salón. No había posibilidades de entendimiento para esta vía de auxilio extraño y la tendencia válidamente nacional del Restaurador de las leyes. Pero fue necesario decirlo, primero para no dejar

solitario y desprotegido al grupo social e intelectual que nacía y segundo para ser fieles con esa formación académica que no exageraba a Vico y a Herder, sino más bien al idealismo romántico, que teñido claramente del iluminismo comenzaba una sabia tarea de infiltración ideológica.

Rosas había sido convocado intelectualmente por Alberdi, cómo lo será en el *Fragmento*, pero apenas se juntaría con ellos en la segunda dirección. Allí sí era posible, porque despuntaba ese trabajo nuevo, en que aún no se había entrado con decisión en el país, porque “no se conoció bastante que lo nacional era un elemento necesario de nuestro desenvolvimiento argentino”. El historicismo empujaba sorprendentemente una nueva corriente hacia lo nacional, la influencia herderiana le otorgaba un claro tinte intelectual a la propuesta. A pesar del peso insólito del adverbio “bastantemente” la frase resuena como una sorpresa. Se plantea una corriente nacional para que fuera posible “el desenvolvimiento argentino”. Pero, no fortuitamente en segunda dirección, es decir, casi con seguridad empujada y hasta vigilada por esa primera dirección convocada por Alberdi “de la inteligencia europea”.

En ambas direcciones las ideas construirán las corrientes necesarias para consolidar a la patria. El iluminismo nutrirá a las corrientes y entonces la invocación a Rosas suena vacía, apenas un simple reparo circunstancial que el corto, casi cortísimo tiempo de la propia historia se encargará de demostrar.

Tal vez sea esta la razón para explicar la crítica destructiva que un hombre inteligente y profundo como Pedro de Angelis, además unido sin dudas a Rosas, va a hacer del discurso de Alberdi, más allá de las afirmaciones rosistas de éste.

Decía De Angelis con referencia al Salón y sus formulaciones intelectuales que “no conseguirán más de lo que consigue un caballo desbocado tirando de un carro, que llama la atención de todos y no deja más vestigios en su carrera que los de su imprudente celeridad” (Weinberg, 1958, p. 66).

De cualquier manera Alberdi convocaba a una observación nacional y aunque resulte claro que lo hace desde la inteligencia que provocan sus lecturas y simpatías académicas, habría una corriente que aunque él mismo no recorrerá con insistencia militante, estará presente siempre en nuestra formación patria. Pero aún más, esa corriente frecuentemente reaparecerá indómita y sugerente en el propio mensaje creador de Alberdi, con lo cual esta temprana convocatoria hacia lo nacional que hace en el Salón Literario, tiene verdadera resonancia fundadora; y además sucede cuando Alberdi tiene veintisiete años.

La crítica profunda, en consecuencia, puede y debe hacérsela después de haber indicado esta significación fundacional y creadora de Alberdi. Pero además teniendo en cuenta que en ese planteo del Salón estamos en presencia del conflicto esencial de nuestra historia, conviene observar con cuidado esta postulación alberdiana. Ella estará presente casi constantemente en el conflicto de la realidad y la inteligencia de los argentinos. Eso mismo agranda la sensibilidad de Alberdi para captar aún las fuerzas subterráneas que impulsan nuestro destino. Ese es uno de sus méritos históricos y aunque otros desméritos, como podremos decir usando la nomenclatura alcortiana, pueden empalidecer sus luces y prestigios, él también es parte de tal conflicto y por eso esencial como figura y como verdad.

Ambas corrientes indicadas deberán ser recorridas por los trabajos y convicciones que deben procurarse para consolidar la patria. Alberdi será un ejemplo viviente y doliente de esos itinerarios.

En ambos se instalan filosofías que en su interior tienen palpitando el conflicto en el cual están asentadas exteriormente. Es que toda filosofía comprende y absorbe el espectro de su contrario. El idealismo, el del materialismo, la filosofía exótica, el espectro de lo nacional y viceversa. Como quería Kant, la filosofía es un verdadero "campo de batalla" y en él, en realidad existente, toda filosofía expresa una tendencia decidida, en la solución del conflicto que le es inmanente. Es la realización de

una de las tendencias que la conflictúan. La realización, dicho de otra forma, de las contradicciones que pueden asolarla.

Alberdi plantea las dos corrientes, pero no percibe el conflicto que las une, en la contradicción esencial. No acuerda en que cada corriente tiene en su seno, las razones y convicciones de su adversario. Esto además esa así porque si no, sería inconcebible como filosofía.

Se trata de un dispositivo teórico de conflicto inexorable entre estrategias filosóficas que se disputan, cómo y por la realidad, la supremacía hegemónica para tal o cual región, comunidad o país.

De aquí surge el entendimiento de la filosofía de hoy, como la última instancia del conflicto social depositado en la teoría. Para el caso que nutre de la filosofía de tendencia nacional es preciso reconocer la existencia de la realidad objetiva (de nuestra realidad colonizada) exterior, así como la independencia de la misma del sujeto que la siente, la padece o simplemente la conoce.

Esto es básico y está ausente del planteo bidireccional alberdiano, en donde cada tendencia o dirección abarca una *“unidad en sí misma”*.

Por otra parte con más hondura aun, también es preciso comprender que el ser nacional, lo real de nuestra condición de patria, existe y es anterior a su descubrimiento iluminista, es anterior a su propia esencia de ser pensado o conocido por la idea. Aquí hay otra sustancial separación para con el idealismo romántico historicista de Alberdi.

La realidad nacional, aquello que conocemos de lo nacional o de lo exótico, no son las ideas de sus cosas, sino las cosas mismas. Lo nacional o lo extranjero propiamente dicho y percibido. No sus ideas, o las ideas como representación primera.

Para el entendimiento de la filosofía nacional, como para toda filosofía; de lo dicho se desprende que debe reconocerse una predominancia inseparable de la realidad práctica, sobre la excelencia de la teoría elegida.

La práctica está en contradicción decidida con la idea primaria y de supremacía teórica. La práctica debe ser comprendida como el proceso

de transformación teñido por sus propias condiciones de existencia. Allí en esas condiciones, la práctica construye las verdades de los resultados o conocimientos que le son propios. Estos resultados y/o conocimientos son sus agentes, por lo cual no tiene ni requiere un sujeto trascendental, una formulación ontológica para su objetivo, para su proyecto. Es la realidad de la práctica un proceso dinámico sin sujeto. Estos son sólo portadores de tales resultados o conocimientos.

La presencia abarcadora y transformadora de la práctica, está mostrando su tendencia, contra la aspiración de la filosofía clásica del idealismo, que asumirá con frecuencia Alberdi, de absorber el conjunto de las prácticas sociales y de las ideas también, bajo el dominio tradicional de la verdad, depositada en el individuo.

Si se ubica tal término de verdad en su comprensión filosófica del idealismo, tanto de Platón, como de Hegel o Lermnier, o como Jouffroy y lo enfrentamos con la concepción de la realidad, o de la práctica, que como hemos dicho es verdaderamente un complejo proceso sin sujeto, ni finalidad determinada, puede decirse que tampoco hay que buscar la verdad de la práctica. Esta es la condición esencial del entendimiento de cualquier sistema filosófico que se construya enfrente o en contradicción con el idealismo y por ende contra todo iluminismo.

La práctica, ese proceso de la realidad no es un reemplazante de la verdad para una filosofía sin cambios. La práctica, como proceso complejo es quien perturba a dicha filosofía, la convulsiona o la hostiga con las verdades que en su caso son resultados o conocimientos.

Se nota claramente desde este enfoque el valor singular de la práctica, que muestra la dificultad permanente de la filosofía en toda su historia para asumirla como categoría esencial. Esto es más claro cuando se comprende a la filosofía tal como hemos dicho, en última instancia, como el conflicto social básico instalado en la teoría.

También es esencial para el descubrimiento de la filosofía nacional, la comprensión de las prácticas del pueblo que nos impacta. La práctica es

aquella circunstancia de la realidad social, desde la cual, no solamente se conmueve la filosofía, sino que sobre todo nos permite percibir con intensidad y con justeza el interior mismo de la filosofía.

Se invierte así el procedimiento constructivo de los filósofos del idealismo y queda en claro su debilidad y su deformación. Ellos han realizado el gran esfuerzo de dominar al universo mediante las ideas que preformaron, desde siempre y particularmente desde el “*cogito*” cartesiano. Ejercitaron el gran dominio del concepto, de la apropiación por el verbo o el pensamiento. En verdad enseñaron la violencia eterna y constante del cogito, de los conceptos. Esa violencia les permitió apoderarse por su ley de la verdad de todas las prácticas sociales. Su verdad se fue apoderando de todas las realidades particulares de los demás, de las otras clases sociales, de los otros pueblos. Fue la violencia del concepto la que garantizó la expansión imperial, ante todas las prácticas sociales de los hombres que permanecían existiendo en sus tinieblas coloniales.

Con ese saber, de esa verdad previa a la práctica histórica de los pueblos, crearon el modelo del poder necesario para su expansión. Su saber imperial que el iluminismo propagaba, sirvió para obtener su poder.

En la filosofía nacional que buscaba Alberdi y que ahora veremos más nítidamente en el *Fragmento*, las ideas sirvieron a nuestra postración. No quedaba entonces otra postulación que la de introducir a la cuña elocuente y transformadora de nuestra práctica nacional, dentro de la naturaleza misma de esa filosofía. Pero no era posible hacerlo, sin entender el requerimiento profundo e ineludible de la contradicción. De comprobar y asumir el conflicto.

Si el saber implicó la extensión del poder, la filosofía nacional debía salir a buscar otra concepción del poder. Ello está ausente en este Alberdi y además es conveniente saber que el poder que se buscaba y diluía construirse en la filosofía nacional necesaria, no era un poder por el poder mismo, era un poder para “hacer cosas”, las cosas que

la patria requería para su signo, esto es decir un poder para producir resultados nacionales.

De allí que a diferencia de las dos direcciones en sí, que propone Alberdi, la filosofía nacional que esa historia necesitaba era aquella que comprendía el todo, lo comprendía para reformularlo, para transformarlo, vale decir, para imponerle a los diversos y múltiples componentes del todo, un orden determinado por nuestras exigencias. Allí residía y reside el sentido y valor liberador de nuestras “prácticas” nacionales.

En ellas, en tales prácticas, como lo habían enseñado Vico y Herder, nuestras prácticas históricas también modificaban, tenían que cambiarlo, el concepto de “unidad”. No era posible seguir asimilando el único modelo de unidad conceptual y espiritual que vertía el iluminismo desde “la dirección de la inteligencia europea” que Alberdi indica como uno de los caminos que por extensión casi toda nuestra inteligencia histórica liberal tomará como verdad.

No se trata de una unidad simple que comprende la totalidad del idealismo de la conciencia. La unidad que se refiere en nuestra filosofía nacional, en aquella que puede comprender la práctica de la transformación colonial, es la unidad de la complejidad de nuestras realidades. Es la unidad múltiple y compleja que nuestro modo de organización y de articulación de la complejidad histórica y social convierte en unidad.

Podemos decirlo con tinte programático, para defender y consolidar esta concepción filosófica nacional sostenida en nuestra práctica histórica. En nuestras prácticas sociales, mismas y diferentes. El todo complejo de nuestra historia y realidad posee la unidad de una estructura articulada y dominante. Una unidad armada en el seno del conflicto, sin síntesis definitiva como decían Alberdi y los liberales que con él coincidían o que con él se pelearon.

El filósofo nacional que América necesitaba, estaba lejos de ese otro filósofo que Alberdi y su Salón pensaban unidos al conocimiento del origen, de los primeros principios de las verdades trascendentes. Este fi-

lósofo nacional o el hombre a construir se incorpora al proceso en marcha sin tales bagajes, ni tales ataduras, para asistir a todo lo que suceda en el medio de su realidad histórico-social, en el ámbito de su geografía.

Recibe la realidad, la incorpora a su sentido tal como es, para estudiarla y transformarla. Se diferencia entonces del hombre idealista que pintaba y definía el idealismo de la conciencia, tan pegado a esa inteligencia de la patria en comienzos. Se diferenciaba de aquellos que antes de comenzar a percibir tal realidad, tienen ya deducidas y comprendidas por una génesis fundante de todo sentido, o de sus primeros principios o causas iniciales y absolutas, todas las esencias que pueden imaginarse.

Nuestra filosofía nacional está obligada a producir su propia construcción. Lo tiene que hacer desde su práctica histórica frente al conflicto dramático que presupone el poder imperial. Ese poder que Alberdi no veía y no intuyó. Ese poder que construyeron las ideas que el iluminismo transparentaba.

En ese conflicto y sus contradicciones, de lo que se trata es de elaborar la ideología nacional que sea capaz de superar tales contradicciones del seno del conflicto mismo. Esa superación debe permitir unificar en un todo complejo articulado, a tal ideología nacional alrededor de nuestros intereses esenciales, que vienen de nuestra propia historia para que constituyan los intereses legítimos de nuestras nuevas clases o grupos sociales dominantes capaces de ejercitar el poderío de su nueva posición hegemónica. Ese poder no deviene de las ideas sino del ejercicio de la práctica social de liberación, que en nuestra historia solo puede resolver el pueblo.

Esa historia nuestra exige también nuestra filosofía. En eso tenía razón Alberdi y aparece como el primero en decirlo con tanta claridad. Ya estaba delineado con exactitud en el Salón, en su discurso, ese que criticó de Angelis y no comprendieron los liberales unitarios como Varela o Balcarce; no podían entenderlo porque miraban desde la atalaya insuperable de la verdad, del iluminismo sin barreras.

Alberdi es el iniciador de una convicción teórica para la práctica nacional. Lo va a decir más claro aún en el *Fragmento*, pujando por una filosofía para una nacionalidad, pero su afirmación va a adormecerse en la cadencia de su propio, aunque crítico idealismo.

No pudo concebir a la historia como un proceso contradictorio y complejo, la historia como desenvolvimiento constante de prácticas sociales pero sin sujeto como quería el idealismo y sin fines predeterminados. La filosofía nacional debe entender a tal proceso histórico, como el continuo devenir de circunstancias dadas, donde los hombres actúan como sujetos determinados, conducidos o ejercitados por las relaciones sociales de la cuales el imperio tiene su clara responsabilidad y en donde debe comprenderse que tales circunstancias históricas, son ineludiblemente el producto del conflicto social que debe modificarse.

Para la filosofía nacional que Alberdi pensó como una de las direcciones a seguir, la historia no tiene un sujeto determinante sino una energía constante que la moviliza. En nuestro continente ese conflicto esencial hace a nuestra condición colonial, es el conflicto que genera el poder imperial. Casi tan denso, complejo y determinante como el pecado original, o la escena primaria del sistema freudiano.

Ese poder imperial aparece como es, eurocéntrico y por ello cuando Alberdi propone esa otra dirección tendiente a “escuchar a la inteligencia europea” va a introducirse en la propia sumisión del poder. Luchó en más de una oportunidad por separarse de ella, pero sucumbirá en su propia esperanza para construir una filosofía que logre precisión para delimitar nuestra nacionalidad.

Para Alberdi la situación se definía en el conocimiento y apropiación de ambas corrientes, pero como no establece las reglas posibles ni de las contradicciones, ni de las nuevas síntesis, su concepción aparece como una lateralización hacia una construcción normativa, ni siquiera cercana a un auténtico proceso de reflexión profunda. Sólo parece buscar el cotejo sumatorio para las corrientes convocadas o cuando más la

simple separación de las incompatibilidades que puedan ocurrir entre tales corrientes.

Es cierto que Alberdi había hablado de “anarquía de antítesis” para el momento histórico rosista en la época del *Dogma Socialista* que aun años después del *Fragmento* señalará al sensualismo de Tracy, Helvecio, Condillac y otros como una misión filosófica de análisis y que en cambio el siglo siguiente, éste de su prédica, debe ser entendido como momento de síntesis, que es tiempo de organización y paz.

Decía en aquella oportunidad que “el análisis que todo lo disuelve, que todo lo descompone era sin duda el método que conviniera a una época llamada a descomponer, a disolver las épocas que la habrán precedido” mientras que ahora, en este siglo XIX “que está encargado de organizar, de componer un orden nuevo de asociación, de conducta, de vida la filosofía tiene que identificarse con el método de composición, de organización, con el método sintético” (Alberdi, 1900d, p. 128).

También llamará “unidad sintética” a toda la estructura constitucional que propondrá como formulación político-jurídica para la organización nacional. De allí que puede pensarse que Alberdi ofrece en evidente tono hegeliano a sus concepciones y particularmente un diestro manejo de la dialéctica.

Pero en verdad se trata sólo de una aproximación literaria del método hegeliano y por otra parte es casi seguro que a la filosofía de Hegel llegó a conocerla por terceros o por relatos de voces extrañas y a veces de lejanas referencias.

Lo cierto es que en ese cotejo de las contradicciones esenciales en los datos hondos de ambas corrientes, la antinomia dialéctica con claras referencias de enfrentamiento crítico, no va a ser captada con la intensidad filosófica que la circunstancia mostraba. Su lateralización eurocéntrica será la demostración de una interpretación ingenua para ambas corrientes, pero sobre todo para aquello que llegaba del viejo continente.

Su hegelismo es al menos superficial y su máxima concesión podrá llegar en Alberdi hacia una síntesis ecléctica que no es exactamente un resultado acorde con la crisis que exponen tales contradicciones.

En razón del requerimiento epistemológico de esta flaqueza para la filosofía alberdiana puede apreciarse que su construcción normativa tiene su génesis metodológica en una limitación evidente para su pensamiento crítico. Se trata si no de su negación, al menos de desconocimiento acabado de la metodología dialéctica y de allí la imposibilidad de obtener los recursos operativos para encontrar las tendencias superadoras de las contradicciones.

Para el hegelismo ingenuo de Alberdi, como para el manejo de una dialéctica apenas superficial, la superación de las contradicciones sólo puede así llegar por la anulación o desaparición volitiva de una de ellas. En este caso, en la concepción idealista con los alcances racionalistas que se perciben, es fácil prever quien desaparecerá, brusca o paulatinamente. Así sucedió en Alberdi a medida que las contradicciones planteadas se fueron profundizando.

El terreno esencial de las claves

Las construcciones de su propio sistema filosófico, que debía darle a Alberdi el sostenimiento teórico para su naciente prédica organizadora, se fue consumando en los plazos que corren desde la preparación del discurso y la práctica del Salón Literario hasta las ideas que expondrá con motivo de la confección de un curso de filosofía contemporánea, que iría a dictar después de 1842 en el colegio de Humanidades de Montevideo.

A ese quinquenio pertenecen además de esos dos trabajos indicados, el *Fragmento preliminar al Estudio del Derecho*, su contribución con la *Palabra Simbólica XV del Dogma Socialista* y la disputa filosófica que sostuvo con el profesor Salvador Ruano, desde las páginas de *El Nacional* de Montevideo.

Sin embargo en esencia, la construcción fundamental para tal periodo está condensada en el *Fragmento Preliminar*, cuya primera edición publicara desde la Imprenta de la Libertad, en 1837, en Buenos Aires, “acompañado de una serie numerosa de consideraciones formando una especie de programa de los trabajos futuros de la Inteligencia Argentina” como consta en el subtítulo que señala dicha edición.

Paradojal destino este del *Fragmento*; un libro no frecuentemente recordado por Alberdi mismo, un libro olvidado decididamente por la elite liberal que aplaudía y aplaude al Alberdi liberal del *Sistema Económico y Rentístico*, como el de la *Omnipotencia del Estado* o *La República Argentina* consolidada en 1880.

Paradojal para Alberdi, que pensado en la filosofía de lo nacional, anclara definitivamente en el europeísmo más selectivo, aceptado desde su módulo transformador, como compromiso para alcanzar el nivel de desarrollo que muestran los países centrales. Paradojal, porque Alberdi creyó certeramente en ese desarrollo, por lo cual quiso hacer compatibles su europeísmo y el drama de las necesidades americanas, mejor sudamericanas y sus faltas desesperantes de medios y condiciones. Ese era y seguirá siendo el ámbito propicio para mostrar desde el libro el sentido paradojal de nuestra dramática alternativa de existencia y desarrollo pero sin olvidar, ni anular la creación del sentido nacional, en esta parte del continente.

Desde el *Fragmento* comienza a observarse a Alberdi como el gran teorizador de las contradicciones esenciales que han de revelarse entre la tarea de forjar una gran nación, su europeísmo y aquella doctrina y práctica que aceptará e incorporará la oligarquía argentina. Desde el *Fragmento* comienza el divorcio definitivo con esa oligarquía, que aunque reconoce algunas etapas de acuerdos y hasta de aceptación, nunca terminará de incorporarlo a su altar de los héroes, pero él tampoco cederá del todo y casi hasta el final, seguirá escribiendo certeramente contra ella, aún en la misma desesperanza de ver construida a la gran nación.

Paradojal, en fin, porque naciendo desde la exigencia de la construcción de una filosofía nacional, que tensamente anuncia doctrinariamente el *Fragmento*, no parece quedarle otro rumbo que la inscripción mansa y resignada que deben tomar sus conclusiones, abarcadas por la unión asfixiante a que la somete la lógica imperial de los hechos. Por esa línea conductora la paradoja se cercará y sólo hará pasible arribar a una dramática variante más de la historia y filosofía de la dependencia. Paradojal destino entonces que comienza con el *Fragmento* y concluye en la filosofía que inspirará al “estatuto del coloniaje” que sostuvo nuestro desarrollo dependiente.

Tiene razón Feinmann, no hay posibilidades de originalidad, porque “ninguna filosofía auténtica puede elaborarse en América a partir de una recreación de la lógica imperial. Por ese camino es posible llegar a establecer una variante más de la dependencia, por rica y original que se la pretenda” (Feinmann, 1982, p. 75).

Pero hay una razón histórica ineludible para el conocimiento del *Fragmento*, con él se abre la paradoja alberdiana, que incluye un plazo de casi medio siglo de nuestra historia y por lo tanto de alguna de las situaciones también contradictorias que son necesarias descubrir. El *Fragmento* ofrece campo para ese estudio y hoy se puede decir que todavía muestra en sus páginas, algunas de las ideas señeras que hay que interpretar, tanto para el entendimiento de Alberdi, como para la comprensión acabada del derrotero de la Nación Argentina. Sobre todo de la Política para el país.

Canal Feijoo dirá que el *Fragmento* encierra “la filosofía y la metafísica de Alberdi” con los elementos que van a poder ser reconocidos “todo a lo largo de la obra del gran pensador”. En cambio con ácido juicio una vez más, Oliver despreciará al *Fragmento*, diciéndonos que “no pasa de ser un mamotreto desordenado y tedioso carente de cualquier valor filosófico o jurídico, sin más disculpas que deberse a un estudiante que lo compuso con sus apuntes de clase” (Oliver, 1977, p. 79).

Es cierto que Alberdi tiene en ese momento veintisiete años y es estudiante de la Academia de Jurisprudencia de Buenos Aires. También es cierto que campea en sus capítulos un cierto desorden creador que le da al *Fragmento* toda una característica de ensayo teórico con el que se espera construir un pensamiento aún no totalmente logrado.

De igual manera es posible aceptarle a Oliver las dificultades que por momentos ofrece la lectura del *Fragmento* y hasta el calificativo de tedioso. Pero para 1837 es casi un desatino denominarlo un “mamotreto desordenado” como negarle todo valor filosófico o jurídico, teniendo en cuenta al menos, el aporte significativo de ideas y criterios que en buena medida discutía el mundo de tal época y que le permiten decir al mismo Alberdi en su Prefacio, aquello de que no se crea que el libro lo reúne completamente, ni siquiera al Alberdi de ese momento, porque verídicamente estaba haciendo “un ensayo, no un testamento”.

El libro además tiene la densidad de la complejidad primigenia, que hace casi ineludible aceptar la injerencia de todo lo que se sabe y conoce. Alberdi llena de reflexiones y también de dudas sus páginas y si se recorren pacientemente sus referencias críticas en sus notas de más de veinte páginas para su primera edición, podrá sentirse la vorágine acelerada de autores e ideas y hasta consentir con cierto malestar intelectual por sus copiosas referencias y nuestro inicial desconocimiento de los autores mencionados.

Pero de todas formas se aglutinan fervores iniciales, con meditadas inclusiones en torno a pensamientos que van consolidando la perspectiva de “una nueva cosa” para la filosofía de la “nueva generación en el Río de la Plata”.

No es muy difícil mostrar que Argentina no había conocido hasta el *Fragmento* ningún trabajo de esta calidad filosófica de tan apasionada búsqueda de identidad.

En verdad, es difícil por momentos su lectura y hasta ríspido su deslizamiento teórico. Pero está naciendo un estilo y una densidad intelectual.

tual, no solamente para Alberdi pensador y luchador, sino para una generación que tiene la misma juventud que la patria. Son los primeros jóvenes de la patria, porque nacieron juntos y están obligados desde las dificultades y las contradicciones a encontrar sus propias definiciones, sus perfiles y tendencias.

El *Fragmento* contiene todo eso. Desde un mirador intelectual que recién nace pone a disposición del hallazgo esperable, todo lo que en tan corto tiempo han podido acumular y ahora comienza el tiempo de la selección y la autenticidad.

Por eso interesan esas veinte páginas de notas, casi bibliográficas o más que eso, de autores, obras, ideas y de sus críticas desde el enfoque particular de “la generación que nace”. Con el Prefacio esas notas son el testimonio claro de la batalla en búsqueda del perfil nacional. Son el punto de iniciación ineludible para comprender desde los tejidos iniciales que provocan estas fibras entramadas, la relación dialéctica que obligadamente debe producirse entre el iluminismo reinante, amparado en un idealismo romántico y expansivo, con esas corrientes profundas e íntimas que comienzan a mostrar nuestras propias conmociones diferenciales, que conducen al comienzo del historicismo americano.

Pero esa relación dialéctica que supone el acoplamiento contradictorio de iluminismo y de historicismo, es también en el *Fragmento*, mucho más tumultuoso, porque tiene adherido a su complejidad inicial, otras complejidades que exigen su intervención y en consecuencia agregan densidad a este trabajo de “ruptura epistemológica” que deben realizar los jóvenes de aquel tiempo.

Estaban juntos y casi apoyados entre sí, el romanticismo historicista de Herder, que llevaba a este entramado la sugestiva insinuación de Vico, el idealismo en búsqueda de lo Absoluto de Hegel, el racionalismo crítico de Kant, toda la pasión sansimoniana de los autores posibles para el Río de la Plata, como Leroux, Jouffroy Lerminier y las

intenciones eclecticistas de Víctor Cousin, como las formulaciones historicistas de potente inspiración nacionalista de Lavigny, que enfrentaba a los objetivos puramente individualistas de casi todo el Iluminismo.

Alberdi ponía al servicio de la creación de síntesis que presume la construcción de una filosofía nacional todo el ímpetu de las lecturas torrenciosas que pudo efectuar, como así mismo una definida vocación teórica, que aquí se muestra con elocuencia germinal y que bueno es detectarlo, no se separará nunca de su razonamiento ni cuando vire su interpretación y convicción filosófica-política.

Pero el *Fragmento*, como el discurso del Salón Literario, tiene una virtud casi inédita en nuestra intelectualidad, introduce la realidad histórica, que en esos tiempos tiene inevitable signo rosista, al ámbito de la elaboración de síntesis que se ha formulado. Entonces ante la hegemonía de la razón iluminista sobre la historia patria, aparecen en Alberdi también y no como reemplazo, la lectura racional de esa realidad otorgándole el sentido histórico que le fuera retaceado u olvidado.

Aquí comienza la separación dramática con toda la intelectualidad iluminista que inaugurará el inflexible folleto *Impugnación a la Obra del Sr. J. B. Alberdi*, que publicará en julio de ese mismo año de aparición del *Fragmento*, 1837, Andrés Lamas y que certificará Florencio Varela con la calificación política invalidante de haberse pasado a los federales e impugnar sus elogios a Rosas... Alberdi aún sin haberse separado de la intelectualidad idealista y romántica ya sentía la crítica vigilante del iluminismo, de la naciente élite de la oligarquía, dispuesta a mantener el esquema hegemónico que comenzaba a imponerla.

De dónde parte Alberdi para iniciar este recorrido que quiere ser nuevo, lo intentará ciento de veces más y en otros tiempos y en otras realidades; ¿qué necesita ser fundante para crear la patria? Participará sin sonrojarse, desde la más fiel de las afirmaciones racionalistas que puedan formularse al mejor estilo cartesiano o de Condorcet. La razón como única fuente de los valores morales y jurídicos.

Se preguntará por “cuál es el espíritu de todas las leyes escritas de la tierra” y dirá prontamente que es “la razón: ley de las leyes, ley suprema, divina” De allí que asuma a “la filosofía” como “la ciencia de la razón” (Alberdi, 1837, p. 5). Inscribiéndose de partida junto al más puro *Aufklärung*, que como se sabe no es otra cosa que la filosofía de las luces, de la razón y que estaba gallardamente imperante en nuestras tierras y nuestros hombres de Mayo y de después, como Belgrano, Moreno, Rivadavia, y los profesores de ellos, Lafinur y Alcorta, Agüero y los sacerdotes que comulgaban con Funes, tocados por la influencia resistente del siglo XVIII.

Pero enseguida soplará sobre estos rumbos casi inexpugnables, otros vientos que tiene también antecedentes en el viejo mundo y que están llegando a estas latitudes aún balbuceantes pero receptora de nuevas inclemencias.

Alberdi expresará en menos de cinco páginas más adelante que “el arte, la filosofía, la industria no son como el derecho, sino fases vivas de la sociedad, cuyo desarrollo se opera en una íntima subordinación a las condiciones del tiempo y del espacio”.

Se han caído las predominancias únicas y rígidas del racionalismo que quiebra el reinado pétreo del iluminismo en este caso llegado desde Francia y el tiempo y el espacio impregnando a las “fases vivas de la sociedad” perturba y modifica el derecho de “la ley suprema, divina”.

Entonces puede calibrarse la revolución que se aproxima, cuando en la página doce, apenas siete páginas para desarmar la impenetrabilidad del *Aufklärung*, el *Fragmento* le permita vaticinar a Alberdi que “no hay verdadera emancipación, mientras se está bajo el dominio del ejemplo extraño, bajo la autoridad de las formas exóticas. Y como la filosofía es la negación de toda autoridad que la de la razón, la filosofía es madre de toda emancipación, de toda libertad, de todo progreso social”. Entonces vendrá el atrevimiento alberdiano, iconoclasta aunque se haga desde la “autoridad de la razón”. Llegará el momento de sentir que la Divinidad

no es, llegará a ser con el tinte y el influjo de la historia. Esta influye y crea el nuevo derecho a la razón.

Así lo dice Alberdini, cuando indica que el fin del devenir creador está en el advenimiento de la humanidad, unida al sentido de Dios, pero ahora abarcando y también impulsándose, concretamente mediante la inclusión de las naciones.

Resuena entonces comprensiva, la afirmación inédita de Alberdi para nuestros tiempos y nuestras tierras: “Es preciso pues, conquistar una filosofía, para llegar a una nacionalidad [porque] tener una filosofía es tener una razón fuerte y libre; ensanchar la razón nacional es crear la filosofía nacional y por tanto la emancipación nacional” (Alberdi, 1886a, p. 111).

A partir de aquí debe llegar el anclaje hacia nuestra realidad histórica y estará transparentemente transmitido cuando certifique que “la edad de oro de la República Argentina no ha pasado: está adelante... Alborea en el fondo de la Confederación Argentina, esto es, en la idea de una soberanía nacional, que reúna las soberanías provinciales, sin absorberlas”.

La Confederación Argentina y la soberanía nacional son tiempos de Rosas, el mismo que Alberdi señala enseguida cuando manifiesta que “nosotros hemos debido suponer en la persona grande y poderosa que preside nuestros destinos públicos, una fuerte intuición de esas verdades a la vista de un profundo instinto antipático, contra las teorías exóticas”. Para encontrar una filosofía para una nacionalidad los tiempos y los espacios conducen a Rosas. El historicismo naciente en estas costas del Río de la Plata, lleva sin vergüenzas al encuentro del Restaurador.

No habrá mezquindades en ese tiempo de 1837, Alberdi dirá que “el señor Rosas, considerado filosóficamente no es un déspota que duerme sobre bayonetas mercenarias. Es un representante que descansa sobre la buena fe; sobre el corazón del pueblo. Y por pueblo no entendemos aquí la clase pensadora, la clase propietaria únicamente sino también la universalidad, la mayoría, la multitud, la plebe”.

Rosas es la consecuencia de tales fuerzas históricas y está sostenido por su identificación popular con el sentido nacional de esas esperanzas comunes. Por eso puede decirse como lo indica Alberdi que “los gobiernos no son jamás, sino la obra y el fruto de las sociedades, reflejan el carácter del pueblo que los crea” y si llegan a degenerar, la menor revolución los hará caer, pero, y esto vuelve a tener que referirse a la situación histórica que el tiempo y el lugar le deja entender e interpretar al historicismo, “si una revolución es imposible, el poder no es bastardo, es hijo legítimo del pueblo, no caerá”. Alberdi vuelve a hablar de Rosas y su legitimidad nacional. La legitimidad que brinda el pueblo, porque “solo el pueblo es legítima revolución: lo que el pueblo no pide, no es necesario”. Garantiza así la revolución y el poder constituido cuando es el pueblo el que exige o el que aplaude, condena o rectifica.

Entonces elevará la canción esencial de la legitimidad del pueblo. Escúcheselas con los oídos de hoy, como fueron de sorprendentes para los escuchas de aquellos tiempos. “Una emancipación completa”, le dirá didácticamente también a los injustos juicios de Oliver, “consiste en la erección independiente de una soberanía nacional”. Por eso menta al Restaurador de las Leyes. Porque además Alberdi sabe que “la soberanía del pueblo no es simple, no mira a lo político únicamente. Cuenta con tantas fases como elementos tiene la vida social. El pueblo es legislador, no solo de lo justo, sino también de lo bello, de lo verdadero, de lo conveniente” (Alberdi, 1837, p. 38) y aunque aquí hay recuerdos del ecléctico Cousin, Alberdi usó sus lecturas críticas y su experiencia joven con magistral precisión para ponerlas al servicio de la patria incipiente.

Sigue escuchando las voces iniciales de nuestra historia y está instigando con pasión nacional para que pongamos fin a la incoherencia general que llega a dominar nuestros espíritus. Pero está pensando en la inteligencia teñida con el espíritu nacional, por eso cree que cuando hayamos adquirido la unidad moral, artística, industrial, escribiremos nuestra legislación que es la expresión de la unidad social.

Está convencido en cambio que “pretender dar principio por la *unidad política* es invertir una filiación indestructible, es principiar por el fin, por lo que debe ser su resultado, un producto de aquello que no queremos ocuparnos: la unidad del sistema general de creencias, ideas, sentimientos y costumbres”.

Eso es lo que no han comprendido aquellos que han querido someter nuestra Constitución Nacional a una forma unitaria. La razón unifica en la idea suprema. El iluminismo la transforma en la pieza insustituible del equilibrio absoluto.

Alberdi en cambio señalará que “en ese sentido nosotros acordamos preferentemente a los que han seguido la idea federativa, un sentimiento más fuerte y más acertado de las condiciones de nuestra actualidad nacional” (Alberdi, 1837, p. 48). Seguimos estando en 1837 y Alberdi mira y palpita la unidad desde lo particular, la humanidad desde la Nación y esta desde la federación de provincias. Dirá que la Nación es sagrada y que cuando Dios crea a una Nación ejecuta un acto inédito e irrepetible: y desde allí se entiende este realismo singular que Alberdi le desconoce a los unitarios cargados de cultura racional e iluminista y de idílico progresismo que gira continuamente en un incontaminable pero irreal, vacío histórico.

Vacío para el tiempo físico y el tiempo histórico que los pueblos requieren para su transformación. Frente a la política fórmula de la revolución por la pureza ahistórica y entonces atemporal, de la razón absoluta, se hace insalvable “conquistar una filosofía para llegar a una nacionalidad”. Por esa filosofía podrá regresar Alberdi hacia su iluminismo crítico, porque ello le permite creer que se llega a poseerla porque así se puede “tener una razón y fuerte” para el contradictorio espacio que está construyendo, también desde esta contradicción, a los efectos de agrandar la razón nacional, formular nuestra filosofía autóctona y por ello fortalecer la esperanza de la independencia nacional.

Está claro que no podrá despojarse de su idealismo esencial, pero también se perciben sus esfuerzos para abandonar la inspiración iluminista pura que la universalidad le ofreciera. La historia dolorosa y difícil de la patria están fortaleciendo las vibraciones que Herder y Vico pusieran sobre sus convicciones en crisis.

Entonces no resulta tan paradójico comprender la insistencia presencial de Rosas y los justificativos y entendimientos que aportan para impugnar el iluminismo cerrado. Fermín Chávez ha dicho con buena caracterización que Rosas es el principal personaje herderiano de nuestro siglo XIX y precisamente por esos rumbos transcurren en buena medida las transgresiones transformadoras de Alberdi.

A la atemporalidad de ese iluminismo incontaminado, que no reconoce historia ni casi dificultades, Alberdi, pensando por sí y escuchando los tenues susurros de Herder sabrá o mejor dicho aprenderá que “los pueblos, como los hombres, no tienen alas, hacen sus jornadas a pie y paso a paso. Como todo en la creación, los pueblos tienen su ley de progreso y desarrollo y este desarrollo se opera por una serie indestructible de transiciones y transformaciones sucesiva” Estamos aún en el Prefacio del *Fragmento* y el oído inspirado de Alberdi comienza a entender el ritmo práctico de la historia, más allá de la seducción casi indestructible de su propia racionalidad idealista, que por otra parte no conseguirá separarla definitivamente de sus formulaciones.

Pero la historia le exige además el tenso pasaje por el entendimiento de espacio, además del tiempo. Y se hará fuerte en la visión particular diferenciada de su devenir. Volverá a pensar en las diferencias sumables de las provincias para llegar a poder utilizar la síntesis de la filosofía nacional que había que elaborar.

Su historicismo federal ampara esta construcción desde la particularidad, este realismo singular para construir la filosofía de la patria.

Completará cuando abarque la visión espacial de la historia, su deslizamiento por uno de los terrenos esenciales de las claves alberdianas. Será

la explicación posible para uno de los signos fundamentales de su sistema filosófico, que desde 1837 se enfrentará reiteradamente con sus otros signos del idealismo y hasta del materialismo o economicismo smithiano.

Alberdi debía conocer la carta que desde la Hacienda de Figueroa, en San Antonio de Areco, Rosas le escribiera a su “querido compañero Don Juan Facundo Quiroga”. Era el 20 de diciembre de 1834 cuando el Restaurador de las Leyes reflexionaba sobre las perspectivas de sancionar una Constitución para la Nación.

Entonces Rosas se preguntaba “¿quién para formar un todo ordenado y compacto no arregla y solicita primeramente bajo una forma regular y permanentemente las partes que deban componerla?; ¿quién forma un ser viviente y robusto con miembros muertos o dilacerados y enfermos de la más corrupta gangrena, siendo así que la vida y robustez de este nuevo ser en complejo no puede ser sino la que reciba de los propios miembros de que se haya de componer?”.

Sabía Rosas que era “preciso crearlo todo de nuevo” pero “trabajando primero en pequeño y por fracciones para entablar después un sistema general que lo abrace todo”.

Debía lograrse que desaparezcan en los pueblos los motivos de la discordia, promoviendo, diría, y fomentando cada gobierno por sí, el espíritu de paz y tranquilidad. Entonces será posible observar que “los cimientos empezarán por valernos de misiones pacíficas y amistosas, por medio de las cuales sin bulla ni alboroto se negociará amigablemente entre los gobiernos”, paso a paso, “hasta colocar las cosas en tal estado que cuando se forme el Congreso, lo encuentre hecho casi todo”. Pero Rosas también sabía que “esto es lento a la verdad, pero es preciso que así sea y es lo único que creo cosible entre nosotros después de haberlo destruido todo y tener que formarnos del seno mismo de la nada” (Rosas, 1900, p. 712 y 719).

Rosas plantea con firmeza el requerimiento de resumir la idea de la Nación, con la de sus partes, es decir las provincias. No acepta la

existencia de una potestad absoluta, autónoma, sino que es exigente el requerimiento de interpretar que todo existe en estrecha y necesaria relación. No hay posibilidad de una autonomía absoluta del todo, como la razón levantada por el Iluminismo. Las partes confluyen en último diálogo, en tiempo y espacio para erigir a la Nación. Aquí está palpitante el espíritu historicista herderiano.

Como lo está en el Alberdi histórico y temporal del *Fragmento*, aunque poco después ya en el Alberdi de Montevideo, en el final de 1839, unido a los unitarios y junto a los idealistas del racionalismo, criticará la carta, más por vinculación política que filosófica, pero dejando algunos girones teóricos en tales circunstancias. Había dejado en el camino el sentido nacional que exige la filosofía que debía construirse para levantar la nacionalidad.

A la luz de la conducta y el razonamiento de Montevideo, en esos años inmediatos puede sentirse el peso sofocante que va desplazando su eclecticismo, desde el *Fragmento* mismo y la lateralización predominante que lo impulsa despiadadamente otra vez hacia la subordinación al idealismo iluminista e individualista.

Claro que tales lateralizaciones vienen desde el *Fragmento* mismo, como dejamos dicho. Vienen desde páginas casi de convivencia íntima con presencias historicistas que buscan el tiempo y el espacio de los pueblos.

Escuchemos algunas de ellas. Esta por ejemplo, que vuelve a recabar casi con omnipotencia individual el sentido -racionalista de la libertad personal. Decía Alberdi: “¿pero qué es la soberanía del pueblo...? Es el poder colectivo de la sociedad de practicar el bien público bajo la regla inviolable de una estricta justicia”. Bueno, puede ser, pero comienza el tono del saber o el poder absoluto, para las inteligencias ideales del bien público, o de la sacrosanta inviolabilidad de la todavía más “estricta justicia”.

Alberdi no se detiene y recupera su integridad idealista cedida en algunas páginas al historicismo y compartida en otras en la balanza mediana del eclecticismo.

Ahora expresará que “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 legítimo de la tierra”. Se acabaron las contemplaciones y volvemos al más desnudo y preciso de los cartesianismos. La razón como origen único de todo poder legítimo de la tierra, mi razón, esa que confluye íntegra en mi individualidad. Principio divino para asegurar mí privilegio de ser y de existir.

Por eso dirá enseguida “que el pueblo no es soberano de mi libertad, de mi inteligencia, de mis bienes, de mi persona, que tengo de la mano de Dios; sino que, al contrario, no tiene soberanía sino para impedir que se me prive de mi libertad, de mi inteligencia, de mis bienes, de mi persona” (Alberdi, 1886a, p. 190).

La razón depositada en el ser individual, aunque acoplada frente a los demás será la esencia del poder legítimo para esta región iluminista de la clave alberdiana.

Entonces es obligatorio seguir algunos de los razonamientos que puedan explicar las intimidades de nuestras conciencias. El juego íntimo de nuestras determinaciones morales estriba en tres resortes:

- a) *La pasión* como fuerza intuitiva que Alberdi reconoce como parte esencial para la actividad de nuestras facultades sobre la conquista;
- b) *el interés bien entendido*, es el instinto o pasión bien calculada y realizada por la razón, por eso la cubre con la idea de la motivación egoísta que constituye la pasión racional; y
- c) *la obligación* que es también una fuerza racional que nos determina por la práctica del bien con una autoridad legislativa, propia, independiente de todo utilitarismo.

Estas tres fuerzas le dan consistencia a la conducta humana, al ejercicio del motivo personal, que aún no está convertido en un sujeto moral, jurídico, capaz de obligación y de ley.

Cuando su razón, ese poder divino y único de la tierra se eleva a la idea del motivo impersonal, absoluto, por la concepción del bien absoluto, impersonal, universal, entonces el hombre se convierte en un ser moral, capaz de obligación y de ley.

Las tres fuerzas que sostienen el juego de nuestras determinaciones para el desarrollo de mi vida humana, están referidas a las tendencias intuitivas, a la libertad y a la razón. Estas dos últimas para el *Fragmento*, constituyen el estado racional, verdaderamente humano.

Nuestros móviles nos deben indicar los fines y entonces en el esquema alberdiano la razón y la experiencia nos muestran los dos fines esenciales que nuestra naturaleza humana requiere: el bien personal y el bien absoluto, que es la realización de *orden absoluto*.

Están aquí las esencias más nítidas del idealismo hegeliano, que le permiten a Alberdi concebir el marco referencial de excelencia para su sistema.

Este orden absoluto, o el bien en sí como también lo llama, constituye su gran principio, la “regla superior de toda apreciación moral: la causa suprema y final de todo deber, de toda obligación, de todo derecho, de toda ley”.

Aquí reside la metafísica alberdiana que está impulsada por el eco transmitido del hegelismo y especialmente por el contacto directo con Jouffroy, Cousin y por ellos con Kant.

El individualismo estrecho y exquisito del derecho personal debe ceder algunos límites en el análisis del derecho social y entonces remarcará la condición personal, pero ahora expresando que para el desarrollo de su individualidad personal, el hombre no podrá elevarse en presencia de su semejante, si no comprende que éste semejante es tan individuo como él.

Aquí estará el *derecho social*, el que tiene que ver con el respeto al semejante, de su conciencia de la propia individualidad, que es inviolable y sagrada.

Esta concepción procede “en virtud de una triple consideración *sim-pática, utilitaria y moral*: por gusto, por conveniencia, por deber. Y no puede intentar la invasión de este límite individual, sin experimentar una triple reacción hostil contra su corazón, su interés y su conciencia: reacción que le dice, que entre mi individualidad propia y la extraña, hay un límite sagrado que es menester respetar, por su corazón y conveniencia propia, prudentemente por la conveniencia del orden social, obligatoriamente (Alberdi, 1886a, p. 163). Ese es el límite del derecho social alberdiano.

Han reaparecido las enseñanzas de Alcorta y a través de su concepción individualista de la simpatía y la moral, como de la utilidad personal, se asoman los recuerdos inspiradores de la *Teoría de los sentimientos humanos* de Adam Smith, a pesar de las críticas que al mal uso del excelente método, le hace Alberdi en una de sus notas bibliográficas para el *Fragmento*. Recordemos que señalará de Adam Smith, que a pesar de tal método, edificó una ciencia sin vida... Pero era 1837 para Alberdi; ya tendrá tiempo y oportunidad de corregir tal apreciación.

Adentro del límite del derecho social Alberdi ubicará la ciencia que busca la ley general del desarrollo armónico de los hombres. Va a llamarla la ciencia social. De ellas, de las ciencias que buscan la más adecuada forma de organización social, sobre un pie perfecto del derecho, dirá, *es la política*, a la que define en ese momento como el arte de realizar el derecho, abandonando en esa oportunidad muy rápida y livianamente, la categoría inicial de ciencia que le había otorgado y que retomará en otras muchas oportunidades posteriormente.

Alberdi inicia desde el *Fragmento*, una evidente vocación teórica para la política y ésta será sin duda una de las grandes contribuciones científicas que desde alguna lateralización y por momentos definido sesgo, le prestará a nuestra patria.

Desde el individuo, en su razón legítima y su poder incalculable y único, el hombre alberdiano presentará dos fases: una moral, un frag-

mento de la cual es el hecho jurídico y otra material, sobre la cual se eleva la economía política.

A partir de aquí, desde estas llegadas Alberdi va a estampar otras de sus claves para la comprensión de su filosofía profunda. Así dirá que “es menester convenir en que la economía como la moral tiene por ley el progreso, la movilidad, el desarrollo; como derecho es enteramente armónico con las condiciones del espacio y del tiempo” (Alberdi, 1886a, p. 180).

Lo dirá con mayor claridad aún, unas pocas páginas más adelante, al indicar que “el progreso continuo es la ley de la vida en el universo. Explicar una cosa es pues dar la ley de su desarrollo y conocer esta ley, es conocer su vida”. Ahora sus límites se han extendido y la filosofía amplió sus líneas divisorias para pasar de la conciencia nacional, a la “ciencia de la vida, del ser de todas las cosas”.

Entonces también se agrandan los fines y nos referirá que “constituir y organizar la razón colectiva de la humanidad viva; tal es el problema que la filosofía acaba de resolver por la doctrina de la perfectibilidad indefinida. Progreso continuo es la divisa de la filosofía moderna”.

Una búsqueda infatigable del desarrollo indefinido para los seres humanos, como la finalidad, el dogma de la filosofía, lo designará.

De esa manera, “política, arte, economía, sociedad, religión, ciencia, todo lo que constituye el ser humano, pide un desenvolvimiento sin término, armónico con el desenvolvimiento eterno del universo; porque todo es imperfecto” reconocerá para todo lo existente bajo el sol, pero volverá a señalar que todo “quiere perfeccionarse eternamente hasta que la voluntad divina sea por fin satisfecha y mande al mundo que detenga su voraz actividad porque está consumado su fin” (p. 229).

Ahora estamos obligados a captar la esencia alberdiana a la altura del *Fragmento*. En este momento de su propia joven historia para ver si esta obra condice con el Alberdi que vendrá y sentir las vibraciones posibles de los cambios y los dolores que se instalarán sobre estas sus esperanzas de optimismo progresivo y continuo.

Ya lo hemos dicho, el Alberdi del *Fragmento* es el Alberdi del idealismo, porque en tales páginas se reflejan sus ancestros iluministas decididos y casi impolutos. Pero además, allí en el *Fragmento* está palpitando el fenómeno insoslayable del rosismo, de su época y de su intensidad. Por eso, por existente y excluyente el rosismo presenta una inquebrantable necesidad de ser comprendido como armazón histórica ineludible.

Entonces se entiende que en el *Fragmento*, más allá de su calificación de indigesto mamotreto, claramente injusto e incompresible, se juntan los pensamientos idealista de Hegel y Jouffroy, con los de Lerminier y los militantes de Leroux, pero supliendo su palpable desaprensión con la realidad deberá obligatoriamente ponerse a mano la comprensión de la misma y entonces se palpará la furia de la historia desde el vínculo directo o prestado de Vico y Herder.

Es el espíritu humano concebido como suprema aspiración cartesiana, lejos, muy lejos, también muy altas e incontaminadas condiciones del progreso individual, y el surgir de un clamor que la historia deposita en la patria naciente.

Alberini encuentra que la altísima expresión del pensamiento idealista del ser y la humanidad, en el *Fragmento*, se contacta con la austera y cotidiana contribución patriótica, como si “la ley del progreso universal” pudiera conformar una especulación “esencialmente argentina” Esta es la esencia esquemática del *Fragmento* y por eso su valor fundacional. Una *combinación relacionante* que nunca se dio con anterioridad y que no podrá observársela con semejante palpitación, en ningún después alberdiano y casi puede decirse ni de nadie de los creadores de la nacionalidad oficialista.

Alberdi representa la finura elocuente de un pensamiento sintético que traía de unir el insustituible sentido nacional, que Rosas incluye íntegramente con la sobrecarga idealista del iluminismo de los intelectuales del país, entre los cuales se encuentra.

Él es el que se da cuenta que la síntesis tiene que tener la capacidad posible de unir la historia propia, con el tiempo universal, pero sin dejar en el camino ni olvidado, ni mezquinado, el sentido nacional, involucrado en su sede temprano y constante de construir una, “la” filosofía para la Nación en germinación.

“Que los pueblos se ocupasen de sus constituciones particulares porque después de promulgadas entraremos a trabajar los cientos de la gran carta nacional” decía Rosas, en la carta a Quiroga y ponía en carne viva el reparo en la realidad histórica; porque solo desde allí aseguraba que “ejercitamos nuestro patriotismo e influencia, no porque nos asistiese un positivo convencimiento de haber llegado la verdadera ocasión sino porque estando en paz la República y habiéndose generalizado la necesidad de la Constitución, creímos que debíamos proceder como lo hicimos para evitar males mayores”.

La historia diaria entendía el rumbo. En Rosas se expresaba esta primera formulación organizativa de la patria, tan singular, como clara, su vinculación con el resonar profundo de la realidad fundadora. Era eso, la historia que indicaba el sentido de los hechos, más allá de su vinculación con las ideas y el racionalismo de conceptos y sucesos.

Por esa vinculación íntima con la realidad era Rosas quien interpretaba las decisiones de las particularidades hondas de la patria y de sus partes y comprometía a cada parcialidad para crear el todo.

En el *Fragmento* se nota que Alberdi había empezado a sentir como ineludible el sentido aglutinador e imprescindible del pensamiento y la razón que amparaban el optimismo iluminista con que lo corona.

Pero cotidianamente se escucha el rumor de la historia que Rosas trasmite y define. Entonces empuja su certidumbre, tan honestamente como aquella que irrumpe desde el iluminismo europeizante o al menos intelectual y leído del rivadavianismo.

Sin embargo aquí se impone un reparo también intelectual, aunque lo indique la historia. Es bueno repensar el orden mismo del origen mu-

tuo de ambas corrientes. Saber que aunque sea el iletrado filosófico de Rosas, o el torrentoso impulso intelectual de los jóvenes patriotas, coronado por cientos de libros y autores en vigencia, ambos, ahora está muy claro, son expresiones dicentes y pensantes del criterio que el expansionismo de las Europas desliza con energía imperial, hacia cualquiera de los mundos que espera hacer suyo.

El camino que elegirá ese expansionismo europeo, tendrá que ver o bien con la búsqueda del ejecutor de las ideas que impulsan la historia; o bien por aquel que muestra la sed de conquista de los territorios nuevos y conocidos, que le otorgan a la burguesía del capitalismo en crecimiento, la apatencia colonial que requiere su determinación económica.

Ambas razones, no pueden abandonarse a la voluntad aún delicada de la historia particular de los pueblos que además podrán pensar en ellos, más allá de otras influencias y reparos; o en la importancia separada y desencadenante de la simple razón iluminista. Por eso se exige comparecer con tonos medianos, grises, combinados, apenas simuladas como esencia.

No sirven para la historia de la expansión como argumentos aislados, potentes y en carne viva. Desde allí no puede comprendérselo a Rosas, como expresión histórica sirviendo a la expansión europea. Por el contrario, aparece como su negación.

Tal vez, tampoco pueda diferenciárselos puramente al iluminismo rivadaviano y morenista, como una clara evidencia criolla de los valores universales del cartesianismo, o de su expresión más simple y real del condillaquismo.

Rosas crecía y el iluminismo definido tenía que detenerlo. De igual forma como el idealismo simple de los jóvenes impulsados por el rumor desde más allá del océano, no alcanzaban a ofrecer su propia solución realizable.

Solas y separadas ambas corrientes, aunque por razones distintas, se esterilizaban en la urdimbre arisca de una realidad americana que exi-

gía otra vinculación con estas dos esencias de la filosofía del mundo.

Es entonces cuando la expansión imperial de la burguesía concibe para los pueblos a seducir la incorporación de una combinación de sus instrumentos ideatorios, crece el eclecticismo, a veces con predominancia histórica, otras, las más, con la inclinación hacia ideas y razonamientos. Alberdi va a encontrar en Cousin, ese casi insignificante autor y repetidor, el vínculo para lograr su combinación, es cierto, casi inédita hasta aquí y con la enorme responsabilidad de servir para afirmar una nueva realidad histórico racional.

De todas formas, también en esta génesis combinatoria está palpitante el destino dramático de América, que se expresa en su vinculación filial determinada por la implicancia europea. Es un rumbo dictado y señalado por tal expansión colonial, o para el historicismo que irradian pueblos y esperanzas diferenciadas, o para el racionalismo progresivo de los individuos; o lo que es más ambiguo y complejo aún, desde la mezcla combinatoria de ambos, que también y en última instancia, irrumpe desde la inteligencia programada por la expansión colonial en desarrollo inquietante.

Ese es el destino inicial de Alberdi, acepta su eclecticismo, aunque finalmente más iluminista que historicista, pero más historicista que buena parte de su generación creadora. Ese es su otro patetismo, porque sabe que debe crearse una filosofía, para crear la nacionalidad y esos serán sus esfuerzos. Pero la fuerza de las cosas, esas que él tanto pesara, pondrá su sello, ese sello inexorable que el colonialismo impondrá por largo tiempo.

Es bueno retener ésta desesperada necesidad de crear una filosofía nacional, como es bueno percibir el historicismo que Alberdi ejercita desde la realidad del rosismo aunque luego ceda espacios fundamentales, desde el mismo *Fragmento*. Lo cierto es que aún en el racionalismo más insuperable del pensamiento liberal alberdiano, podremos detectar en la frondosa concepción ecléctica, en esa combinación que siem-

pre ejercitará, la aparición palimpséslica de esta visión de la realidad que hasta llegarán a impregnar sus fórmulas más iluministas.

Por eso puede aceptarse la calificación de *liberal integracionista*, que Feinmann le otorga a Alberdi. Integracionista en su vertiente ecléctica, con tonos predominantes del idealismo liberal, frecuentemente individualista, como el que sobrevuela en el *Fragmento*.

Después veremos que su inicial unidad con el pensamiento europeo se profundizará; se distraerán sus evocaciones hacia la realidad americana en muchos pasajes de su creación intelectual, olvidará y hasta repudiará su vinculación con el sentido rosista de los hechos, aunque antes del final de su vida los recupere y revalore. Se alejará de una incontaminada perspectiva nacional para reparar sobre un liberalismo smithiano. Pero es cierto y en esto es singular como nadie en la historia intelectual del país creador, escuchará con frecuencia los sonidos más profundos de nuestra realidad.

Desde esa búsqueda de tal realidad histórica nacional nos llegarán las vibraciones de su gran dolor de exiliado. Pensando en la patria, ni siquiera pudo vivirla en su tierra. Pero el patetismo mayor quizás sea, que requiriendo con exigencia, desde su iniciación, la existencia de una filosofía nacional para crear la patria solo pudo ofrecerle con integridad su amparo de hombre intelectual de Europa. La realidad histórica fue al final quien sesgó su propia esperanza singular.

Este es, sin dudas el gran dolor de Alberdi, del Alberdi íntegro y auténtico, hasta el sacrificio, como pocos, dislacerado por su propia sed de construcción.

Con el *Fragmento* empieza su patetismo, ese que lo llevará a ser en su excelencia un filtro apenas eficaz para las ideas imperiales que lo circundan. Alberdi es como nadie, un doloroso esquema de una vocación nacional clara, y naciente en el *Fragmento*, que ahoga la filosofía conquistadora en la que vive.

Él quiso servir a su patria como síntesis autóctona de las corrientes expansivas del pensamiento, que concebía como imprescindibles para crecer como Nación. Pero el dolor de la historia lo envuelve hoy, contaminado con la intención dependiente que crea sin reservas y sin excepciones el pensamiento imperial.

Es posible que el gran contaminante fuera el componente progresista que su idealismo individual entregaba a su eclecticismo desde el mismo *Fragmento*. Alberdi pensó en el progreso como esencia en sí, para la eficacia histórica exigible a nuestro esfuerzo. Sucedió que el iluminismo progresista se cobró, en la vocación de avance de Alberdi para su tierra, el matiz particular de nuestro camino. La historia propia cedió a ese progresismo su vocación y sentido y desde ese lugar el creciente iluminismo europeo cegó toda particularidad para nuestra esperanza. Impuso su relato, más allá de toda posibilidad de construcción de nuestro propio gran relato.

Pasarán más de cien años para iniciar los pasos fundantes de ese relato propio, síntesis de todos esos dolores y sueños, en búsqueda de la filosofía nacional que reclamaba el *Fragmento*.

Ese es, a pesar de todo, el mérito histórico de Alberdi, que también carga con sus desméritos como decía su profesor Alcorta. Percibió en 1837 cuando era uno de los jóvenes de la patria joven, que había que fundar el espíritu de Argentina desde la creación de una filosofía nacional; conquistar una filosofía para llegar a formalizar una nacionalidad; en el *Fragmento* él comenzó esta tarea, que de partida tuvo inclinaciones idealistas y liberales, a veces amparada en místicas y hasta emocionales deslizamientos históricos nacionales. Pero en el *Fragmento* tal amparo se fue mitigando a medida que fue necesario definir el alma y esencia del derecho.

En verdad el crecimiento incontenible del capitalismo imperial invadía territorios y convicciones, desde esta determinante filosofía smithiana inicial, desde el libre comercio y la exaltación del individuo, todo

ello sostenido sobre la libertad espiritual que imparte la voluntad y la simpatía. Al unir tales influencias con ese dramático y solitario exilio que su propia existencia le impuso no le dieron a Alberdi otras posibilidades que este patetismo doloroso que señalamos y que se evidencia con tanta encarnadura en su desmesurada polémica permanente, aún en plenas páginas de la creación organizacional.

Parecía que su soplo germinal y esa increíble mentalidad creadora del nivel intelectual más alto para su tiempo, le permitieran ver el camino de la postulación constructora nacional, pero la realidad histórica mundial, el peso insustituible de Inglaterra en plena vocación imperial, “raposa y avarienta”, su ideología en pleno crecimiento conquistador, ocultaron o dificultaron para siempre esa actitud patriótica fundadora y autónoma alberdiana. Pero quedarán también sus geniales relámpagos, esos que ya se evidenciaban en el *Fragmento* y que irán a constituir la esperanza para alcanzar algún día a determinar parte de la filosofía nacional que había que crear.

Recordemos que Alberdi había, señalado como necesario para los móviles morales, que desde ellos recibamos la revelación de los fines; entonces desde la experiencia y la razón se pueden palpar los dos objetivos que la naturaleza busca; el bien personal y el bien absoluto, éste que es el bien en sí alberdiano como realización de su orden absoluto. El bien en sí, asegurará, he aquí el gran principio; lo llamará también “la causa suprema y final de todo deber, de toda obligación, de todo derecho, de toda ley” (Alberdi, 1886a, p. 156).

Esa imperiosa mirada hacia el Orden Absoluto será la tarea de la filosofía auxiliada por los dos métodos que utilizará. Por la observación o la experiencia y la razón, como análisis que concibe la verdad toda entera, la verdad absoluta “la que no puede no ser, esto es lo que debe ser”. Estamos en el seno de su concepción más profunda; en el ámbito de su célula germinal, en el racionalismo ideológico, ese que lo llevará al convencimiento de “la perfectibilidad indefinida”.

Se trata claramente de la racionalidad de la filosofía de las luces, a la cual Hegel le otorgó la forma sistemática del desarrollo de la idea. Esa racionalidad hoy no puede olvidárselo, fue una concepción ideológica, una formulación ideal tanto para el concepto de Razón como para el desenvolvimiento final que se le asignaba.

La historia real del desarrollo del conocimiento de ese móvil moral con fines que fue su razón, fue sometida a leyes muy distintas de aquella apreciación ideológica del triunfo infinito de la perfectibilidad y el progreso interminable.

Fue en verdad una historia distinta de la concepción hegeliana y cartesiana. Su ideología progresiva se detuvo y resquebrajó una y mil veces y se convirtió en realidad, en una historia llena de discontinuidades, de retrocesos, de quebraduras. Fueron y siguen siendo, profundas modificaciones que aunque contemplen en algunos casos, no en todos, la continuidad de la existencia de las regiones y subregiones del conocimiento-razón, muestran la iniciación en tales quebraduras de una lógica distinta, que viene a ocupar el propio lugar de ese conocimiento. Cada ciencia nueva que ha venido a irrumpir sobre experiencia y razón, llega para destacar su reemplazo a las formaciones ideológicas y racionalistas anteriores.

Esto es lo que obliga hoy al renunciamiento de la religión alberdiana, impuestas por la filosofía de los países centrales e imperiales, a dejar de lado toda teleología de la razón y pensar, en cambio, la relación histórica de un resultado del cubrimiento de un fin u objetivo, con sus condiciones, nada más que como una relación de creación, de producción y no de expresión obligada e inexplicable como propone Alberdi, desde su iluminismo progresista final para el *Fragmento*.

Se impone en estos tiempos, el reemplazo de esas categorías alberdianas, incorporados desde ese idealismo teleológico por una categoría variable y posible que involucre el concepto aleatorio o contingente. Con ello se borra en el presente toda categoría de inevitabilidad, por otras de suceder o poder no suceder.

Tal categoría no era posible para el iluminismo. Ahora es sorprendentemente insalvable esta circunstancia de posibilidad positiva o negativa, esta posibilidad de construcción de la contingencia. Ello ha sucedido desde la incorporación definida de las ciencias, en reemplazo de las utopías del racionalismo iluminista.

Desde aquí es desde donde se entiende el alejamiento sideral ante aquellas apreciaciones hegelianas que expresaba que la esencia no tiene sino existencia, pero es, y es, además de un sentido más profundo que el ser. La ley, decía en la *Enciclopedia*, es por tanto la manifestación esencial.

Pero es que la realidad objetiva, es mucho más rica, infinitamente más compleja, que lo son los conceptos más desarrollados de la razón, de allí se desprenden los inevitables choques y contradicciones entre ser y conciencia; entre pensamiento y ser. De allí que sus fines y objetivos se sumerjan en múltiples alternativas de respuestas, directamente unidas a las fuerzas de producción del conocimiento.

Alberdi le da al Derecho una historia y un sentido propio que se desenvuelve, sin reparos hacia la perfectibilidad. En realidad ese es su error esencial. El Derecho, tanto como la política no siguen esas tendencias, ni tienen historia propia.

La práctica concreta de la realidad social, política, científica, constituye el criterio de la verdad teórica. Su exactitud o alejamiento contradictorio de los reflejos conceptuales de una realidad objetiva que existe más allá de nuestra conciencia, o el nivel en que nos acercamos a ella, se comprueba solamente en la práctica y a través de esta. De ninguna manera desde la razón ideal que Hegel, Descartes, Jouffroy, Kant y otros le inculcaron a Alberdi y su generación.

El pensamiento alberdiano se ha anclado en el seno de un entendimiento intuitivo. Allí están la simpatía alcortiana, la pasión, la moral, la obligación, como tantas fórmulas de las determinaciones espirituales para Alberdi. Es un entendimiento o comprensión intuitiva bien

kantiana; idea sin contradicción interior, que se comporta como una simple idea evolutiva, cargada de energía progresista infinita.

No se presenta carácter contradictorio alguno y así permanece fiel a la Ilustración. La doctrina, la doctrina de Alberdi, aparece como un modelo empírico que representa como absolutas las leyes del entendimiento común entre los hombres, como por ejemplo anular la presencia de las formas contradictorias, asignándoselas una para cada ser, que resulta incomprensible para su propia existencia histórica cubierta de contradicciones en su racionalidad y en el contacto histórico y político con los demás.

Alberdi del *Fragmento* transita desde el idealismo subjetivo de sus planteos morales, hacia un racionalismo iluminista digno de su época, con una decisión teleológica con religiosidad irracional hacia la búsqueda del orden absoluto.

Del ser racional, ha buscado el Absoluto, recorrido hegelianamente la paradójica ruta de creer que el propio peso del concepto racional hará rotar y comprender todas las determinaciones de la historia. No estaba solo en esta postura, a la que fue impulsado por “la realidad de las cosas” que el conocimiento imperial requería para su progreso y el de sus colonias. La filosofía nacional concluía en el interior de una filosofía dependiente, que tendría como tarea la construcción del Estado liberal, a uso y semejanza colonial, del pensamiento imperial.

Esta, es pues, una contingencia resultante y diferente, de los sueños iniciales de Alberdi y con el transcurrir de los años, la contingencia más dramática de su contradicción propia y la de nuestra historia como Nación.

Otros pasos hacia las claves de los signos

Van a transcurrir un poco menos de dos años, desde la aparición del *Fragmento* y la partida hacia el exilio, en el final de 1838. Alberdi deja a Buenos Aires luego de la conmoción que se produce en sus convicciones en torno a la realidad histórica de la patria.

Se iba “espontáneamente sin ofensas, sin odios, sin motivos personales nada más que por odio a la tiranía” expresará él mismo en el artículo inaugural de la Revista del Plata que impulsará en Montevideo desde mediados de mayo de 1839.

Se fue a Montevideo para colaborar con Miguel Cané y Andrés Lamas desde las columnas de *El Nacional*, que estos acababan de fundar, reflexionando consigo mismo, en el sentido que la historia le había asignado su categoría de “primer joven que atravesó el Río de la Plata con miras revolucionarias contra Rosas”.

Es un Alberdi cambiado, al menos con inclinaciones y efectos políticos diferentes del que luego de redactar el *Fragmento*, se esmera con prontitud en enviarle y dedicarle un ejemplar de esta primera obra de importancia al Rosas que distinguía en su texto y desde la vertiente de los que ya sabían en tiempos del 36 y el 37 “que el pueblo ha dejado de ser zonzo para seguir creyendo en las divisas hipócritas de los unitarios acerca de la libertad, garantías, constitución” (Alberdi, 1886a, p. 121).

Ese lapso menor de tres años aparece poco rastreado para comprender tal vuelco. Para dejar Buenos Aires y pasar a un exilio del que casi no retornará, en todos los años que seguirán hasta su muerte. Las huellas generadoras del cambio son imperceptibles. Él dirá en 1874, desde *Palabras de un ausente*, cuando en la reflexión serena de sus sesenta y cuatro años le explica a sus amigos las razones de su alejamiento, que este obedeció a su exigencia de salir “en busca de la libertad de atacar la política de su gobierno, cuando ese gobierno castigaba el ejercicio de toda libertad necesaria, como crimen de traición a la patria”.

La prensa rosista en cambio, señalará que “Alberdi no tuvo otra razón para salir de su patria, sino el extravagante deseo de singularizarse de algún modo” y percibiendo “que no podía adquirir renombre en su patria, la abandonó voluntariamente y pasó a hacerse profeta en el extranjero”.

No se trataba de una persecución personal del régimen rosista contra su persona o su prédica; en el mismo artículo inicial de la *Revista del*

Plata reconocerá que “ni a la persona ni a la administración del señor Rosas tenemos que dirigir quejas personales de injurias que jamás nos hicieron”. Expresará entonces que viene a combatir a Rosas “hasta más no poder, ya que ella (la persona de Rosas) ha querido hacerse la representación viva de un estado de cosas, que está formando la ruina y la degradación de nuestro país” (Alberdi, 1900d, p. 478).

El estado de cosas que fomenta la ruina y la degradación de la patria, son así las causales del exilio, pero aparecen como débiles causas frente a la verdad de la vida cotidiana del Buenos Aires de esos tiempos. Son posiblemente racionalizaciones íntimas de un joven, cuya complejidad de pensamiento y de vocaciones, no ha pretendido encontrar vías concientes, políticas e históricas de expresión.

Juan P. Oliver vuelve a ser cortante y severo con este Alberdi del comienzo del exilio. Sus amores con una joven porteña habían fructificado en el nacimiento de su hijo, que llamarán Manuel Alberdi. Estos amores secretos parecían no poder hallar el cauce legal que la sociedad exigía y formaron parte del castigo causal de su alejamiento de Buenos Aires.

Oliver dirá que no puede afirmar que este accidente privado con su amante “haya sido determinante para la partida de Alberdi” y le suma entre otras el desengaño de Alberdi “de obtener favores de Rosas y el asesinato de Heredia” pero además, con el triunfo de Rivera, apoyado por las fuerzas y la influencia económica y diplomática de Francia en el combate de El Palmar en junio de 1838, Oribe no había aceptado convertirse en el instrumento del poder colonial. Ese papel es el que asume Frutos Rivera para después de cuatro meses, en octubre de 1838 producir la caída de Montevideo.

Venía ahora la segunda fase operativa de Francia. Se trataba de producir la caída de Buenos Aires. “Esa segunda fase, será una enorme coalición que “convulsionaría la Argentina, anegándola de sangre entre 1838 y 1841” (Oliver, 1977, p. 107).

La joven generación toma partido. La infiltración ideológica de idealismo francés, sus autores y predicadores fueron acompasando los tiempos con las exigencias coloniales. Otorgaron buena parte de los pensamientos que estaban involucrados para producir el vuelco teórico y concreto hacia el ritmo ideológico de la libertad y la renuncia al vector histórico de nuestra teluridad.

Es posible pensar que por otra parte esos jóvenes argentinos presuponieron la casi inmediata caída de Rosas. Era oportuno y acorde con la fibra byroniana y romántica que Echeverría insuflaba en su influencia intelectual sobre ellos; que pensaron en dejar la ciudadela porteña, se fueran a la otra orilla, asumieran un papel de colaboración con la furia libertaria francesa, riveriana y pudieran después, volver como los salvadores de la patria.

Ellos se sentía preparados y ejecutores de estos designios del pensamiento. Eran los componentes de la generación intelectualmente formada para asumir esta predestinación de la libertad. De la libertad colonial que está instalada desde octubre del 38 en Montevideo. Hacia allí parte Alberdi, casi seguramente convencido que su retorno triunfal sería inmediato y glorioso.

Abandonaría de esta manera toda vinculación con Rosas y su historia. Su prédica contra la dictadura no conocerá sosiego, ni aún en la búsqueda de las alianzas coloniales que lo unirán a las aspiraciones francesas. Aquí ganará su primer calificativo de “traidor a la patria”, que tantas veces lo persiguió.

El dirá en esta primera herida profunda para su sed nacional, que la tradición no consiste en ligarnos con nuestros hermanos pérfidos de adentro sino en vender la libertad del pueblo, sea a los enemigos de afuera o los enemigos de adentro; porque traidor a la patria, gritará, es también “aquel de sus hijos que arrebató su soberanía no precisamente para entregarla al extranjero, sino también para tomársela para sí” (Alberdi, 1900d, p. 57).

Desde ese enfoque asegurará que Rosas es el primer traidor a su patria, lo hace desde las columnas de *El Nacional* poco después de su llegada a Montevideo producida el 25 de noviembre de 1838. Rosas no ha vendido a la patria. No puede verazmente decir otra cosa, pero Alberdi forja una idea contradictoria y entonces dirá que a la patria, Rosas la ha comprado para sí mismo.

La tesis político-filosófica debe construirse y el exiliado Alberdi, pensador del *Fragmento* pero ahora sin Rosas ni historicismo, enseñará que el deshonor, la traición no está en unirse al extranjero... porque todo extranjero es hombre y todo hombre es nuestro hermano. Porque además nosotros no somos hijos de la tierra, sino de la humanidad, y el que ama nuestra patria es nuestro mejor hermano. La Francia es notable y grande; el tirano es pequeño y depravado Debe pues, declararse de frente: el uno por enemigo a la otra por aliado... Las libertades de Francia y de la América están destinadas a marchar en perpetuo paralelo.

La injerencia extranjera en nuestros asuntos ha encontrado su fundación doctrinaria, por vía de la prédica que venía ejerciendo intelectualmente sobre la generación de Alberdi. Él mismo reconoce que “en ningún país del mundo han tenido una influencia más viva las ideas francesas del último siglo que en la República del Plata”. Se cumple el destino histórico de la penetración imperial, las ideas llegarán antes y prepararán “la naturaleza de las cosas” para que sea posible una instalación franca y solapada del poder imperial.

En el medio de esta articulación con la historia dramática del Plata, Alberdi continuará con sus formulaciones filosóficas. Esos nuevos pasos hacia las claves de los signos alberdianos son los que nos tocan perseguir ahora.

Discutido su exilio, el abandono de su reconocimiento hacia Rosas, veamos sus dos contribuciones montevidéanas a la consolidación de su aparato intelectual filosófico.

Retomará temas del *Fragmento* e incorporará algunas variantes y otros enfoques. Es el tiempo de la efervescencia revolucionaria montevideana, de premuras bélicas en la preparación de las acciones de Lavalle contra Rosas; es 1839 y luego de la derrota serán las reflexiones producidos en 1842, cuando el exiliado está ya mucho menos exigido por la pasión antirrosista.

En el primer caso se trata de la polémica con el profesor Salvador Ruano y sus convicciones tracyanas para las enseñanzas filosóficas y la otra ya más tranquilo es el momento de su preparación para el curso de filosofía contemporánea que ha de dictar en el Colegio de Humanidades de Montevideo.

Cree Alberdi en esos primeros tiempos de 1839 que tal como se presentía en el *Fragmento*, se podía anunciar que “la filosofía del Sr. Tracy como la de Helvecio, Locke, Condillac, etc. ha producido ya cuanto se le podía exigir”. Ha sido una filosofía apretada a una época revolucionaria, que estuvo acompañada por ideas y principios que sirvieron para destruir lo que otras épocas había producido.

No es esa filosofía la que los hijos de una república nueva y el espíritu sintético del siglo XIX tienen que adoptar y profesar. Alberdi consentirá en que la filosofía necesaria para 1839 será aquella que “derrame en el corazón, el amor por la construcción, que acerque y fraternice a los hombres todos” y otorgue aquellos elementos que podrían ser preferidos o la del Sr. Tracy (Alberdi, 1900d, p. 117).

En esa polémica con el profesor Ruano dirá que *ideología*, la ciencia de las ideas, no es filosofía. Esta es la ciencia de la verdad general, de la razón de ser de todas las cosas de la vida fenomenal y colectiva de la naturaleza, tanto humana y moral como natural y física.

Se debe acercarse a los límites indicados en cuanto filosofía nacional del *Fragmento*, del que está alejado apenas por un año y medio con esta disminución académico-periodística con Ruano. Se tiene que apoyar en su proposición historicista otra vez y lo hará desde un rodeo argumental.

Dirá que la filosofía es una en todos los tiempos y países, porque la verdad es una en todos los tiempos y lugares... pero, hay tiempos y lugares en que la filosofía se ocupa de “ciertas verdades” que son las causas y exigibles para tal tiempo y lugar. Así aparece su convicción historicista y dará paso a su requerimiento de filosofías de distintas épocas, distintos ramos y de distintos temas para una misma e idéntica postura reflexiva.

Ahora ya es tiempo de dejar atrás la indagación sobre si las ideas son sensaciones y si la memoria y la reminiscencia son dos facultades distintas. Va siendo abandonado el influjo de Condillac y es momento de concebir la forma y base de organización que requiere Sud América. Importa en consecuencia, pensar en derechos y obligaciones, facultades, medios, fines sociales y morales del hombre y sus relaciones con los otros hombres y hacia el pueblo.

Volverá a experimentarse el influjo de Jouffroy y un tanto más intensamente de Leroux. Pero comienza a su vez a percibirse la presión clara de dejar atrás la intimidad del ser, del alma humana, para experimentar las exigencias de la vida social sobre el teatro del mundo político; para elucubrar el ser que debe interpretárselo en su inserción práctica, frente a todas las necesidades físicas y morales de su naturaleza, de hombre individual y de ser social, para dar cuenta de sus relaciones para existir, solos y unidos en acción colectiva del hombre y del estado.

Es que el hombre está en el mundo, repetirá con decisión propia del *Fragmento*, no solamente por su sensibilidad y para ella; está también por el orden absoluto y para el orden absoluto por la propia sensibilidad y para la sensibilidad de los otros. Está entonces en esta vida, para procurar para él y para sus semejantes, para su moral, para su derecho y deber natural, tales sensaciones, tales bienes, acentuar unos, evitar otros.

Ese es el derecho natural, la moral absoluta, que asignará Alberdi al pensamiento digno de Jouffroy, como parte ineludible de la filosofía racionalista, que la considerará ligada a lo más positivo, a lo más

indispensable de la vida, de las artes, de las leyes, de la política, de la economía, de la industria.

Esta ligazón experimenta un decidido abandono del método analítico, ese que Alberdi considera que lo disuelve todo, que lo descompone, conforme los obligados requerimientos de una época histórica igualmente destinada a descomponer y disolver épocas precedentes.

Ahora en cambio, Alberdi está convencido que es tiempo metodológico de composición, de organización; es el momento del método sintético. En este tiempo se tiene urgencia para una filosofía que ponga elementos suyos, una filosofía comprensiva de las necesidades sociales, morales e inteligentes para el propio país, clara, democrática, progresiva, popular, americana..., de la perfectibilidad indefinida, del progreso continuo. Estamos en consecuencia en plena razonabilidad teórica del idealismo historicista del *Fragmento*.

Alberdi va a cerrar la polémica con un duro artículo crítico para “el señor profesor de filosofía” como titula el final de su discusión. “Usted ignora absolutamente el rol social y político de la filosofía; sus intimidaciones con la política, el arte y todos los elementos de la asociación”.

La filosofía considerada así, es la impertinencia misma. Ya pasaron, los tiempos de la filosofía en sí, como especulación de sí misma, le dirá con cierto fastidio a su adversario filosófico ocasional, como han pasado los tiempos del arte en sí, “ninguna rama del saber humano tiene hoy su fin en sí, sino en perfección solidaria de todos, en el desarrollo de la gran *síntesis social*” (Alberdi, 1900d, p. 132).

Alberdi todavía no tenía treinta años y con tal aire de insolencia juvenil lo despedirá al profesor Ruano, dejándole para siempre, así le dirá, el derecho de aburrir al público con una discusión.

Tres años después volverá a templar su encordado filosófico al confeccionar las ideas para el curso de filosofía contemporánea del Colegio de Humanidades de Montevideo que no alcanzará a dictar.

Allí volverá a pensar que no existe filosofía universal, porque no puede haber una solución universal para las cuestiones fundamentales.

Piensa, en cambio, que solo hay sistemas de filosofía; sistemas de Alemania, Escocia, Francia, y menciona a Kant, Hegel, Stuart, Cousin, Jouffroy, etc., como los filósofos que formulan tales sistemas.

Vuelve a circunscribir a esos sistemas filosóficos manifestando que la filosofía que debemos construir y exigir, tiene que salir de nuestras necesidades. Son las necesidades de libertad de los derechos y goces sociales que el hombre podrá disfrutar en el más alto nivel en el orden social y político.

Por eso ratifica coincidentemente con sus principios del *Fragmento* que “la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto, ardiente y profética en sus instintos, sintética y orgánica en su método, positiva y realista en sus proceder, republicana en su espíritu y destinos”.

Agrega que una filosofía completa es la que resuelve los problemas que interesan a la humanidad, una filosofía contemporánea es la que resuelve los problemas que interesan por el momento; americana será la que resuelve el problema de los destinos americanos. “Nos importa, ante todo, darnos cuenta de las primeras consideraciones necesarias a la formación de una filosofía nacional” (p. 615).

Hemos vuelto al espíritu esencial del *Fragmento* en sus vibraciones historicistas, pero el objetivo de la enseñanza filosófica estará destinado a reafirmar la posición idealista de la libertad. Los principios que va a enseñar pueden reducirse en solo dos principios: la libertad del hombre y la soberanía del pueblo. Aún podrían estos dos reducirse a uno: “la libertad del hombre” (p. 618).

Partiendo de las necesidades más fundamentales y sociales de nuestros países Alberdi piensa que los objetos del estudio filosófico tienen que referirse: a) a la organización social cuya expresión más positiva es la política constitucional y financiera; b) las costumbres y usos cuya

manifestación más alta es la literatura; c) los acontecimientos de conciencia de la esfera de la intimidad, cuyos reflejos son la moral y la religión; y finalmente d) la concepción del rumbo y destino que la providencia y que el siglo señalan a nuestros nuevos estados y cuya revelación debe pedírsele a la filosofía de nuestra historia y a la filosofía de la historia general.

Pero debe completar la circunvalación del *Fragmento* y entonces señalará que el destino de la filosofía americana nos debe llevar a “civilizarnos, mejorarnos, perfeccionarnos, según nuestras necesidades y nuestros medios; he aquí nuestros destinos nacionales que se resumen en esta fórmula: Progreso” (p. 617).

Se trata de construir una ciencia filosófica que sirva a los requerimientos de nuestras vidas nacionales, y destinada a contribuir sobre la conciencia y la conducta de los seres humanos de estas tierras, frente a sus destinos y esperanzas personales y colectivas, para conseguir encaminarlas históricamente hacia ese objetivo fundamental del progreso indefinido.

Por eso es significativa la importancia que le asigna desde estas reflexiones “a la organización social cuya expresión más positiva es la política constitucional y financiera”. Su filosofía moderna se ponía a disposición del progreso organizado de nuestros pueblos, de igual manera como lo pensara desde el *Fragmento*.

La filosofía nacional que construía estaba destinada a la gran labor de la organización política de las nacientes naciones y le imprime el sello vital de su preocupación como ser intelectual y creador, al servicio de su tierra

Alberdi era parte de la necesidad gestora del orden que la burguesía esperaba para su expansión, como una de las variantes posibles para el crecimiento permitido en sus colonias. Como en el *Fragmento* estas realizaciones filosóficas alberdianas sostenidas por la construcción germinativa de las influencias idealistas francesas, tienen como ya lo

hemos dicho una marcada puerta en el lejano objetivo del progreso indefinido que se corporiza en una convicción teleológica nítidamente europea.

Sin embargo estas dos elaboraciones filosóficas de Alberdi, la polémica con el profeso Ruano y su curso de filosofía contemporánea para el Colegio de Humanidades, presentan una innovación histórica que le otorga autenticidad y otra vez patetismo a esas postulaciones.

Aunque como en el *Fragmento*, se trata de lograr la construcción de la filosofía nacional, ahora la historia se mueve desde Montevideo en la confrontación iluminista con el rosismo. La autenticidad consiste en que ya no hay referencias al destino nacional que Rosas “el grande hombre” encarnaba. Ahora en condición de enemigos, desde la postura de los “traidores a la patria” se requiere lograr una línea acorde con las necesidades para el derrocamiento de ese enemigo.

El patetismo consiste en que la apelación no está dirigida a las fuerzas profundas de nuestra propia esencia, porque ahora, así lo dirá Alberdi, con la autenticidad que llevamos señalada, “en América no es admisible la filosofía de otro carácter, si es posible decirlo, la América practica lo que piensa la Europa”.

Ya no está Rosas en la problemática del país, para la visión alberdiana de Montevideo, ha desaparecido su mención fundamental, ambos estudios filosóficos reeditan el idealismo romántico francés, con solo referencias teóricas e intelectuales al historicismo. Se está produciendo el traspaso que ya se advertía en la estructura teórica del *Fragmento*.

Ahora sin la presencia problemática y caliente de Rosas, está quedando el esquema fino y perfilado de una filosofía ideal, a pesar de las invocaciones a la historia y las necesidades de la realidad.

En verdad lo que han desaparecido son las masas populares, esas mayorías que cimbraban con la presencia y el reclamo rosista. Ahora Alberdi dirá que solo podrá ser fuerte en el país, aquel que encuentre su respaldo en los más ilustrados y para que esos más ilustrados del país sean más fuertes que los ignorantes, es menester que busquen conexiones con los

elementos ilustrados de fuera. Solo por este medio la minoría ilustrada del país llegará a subordinar a la mayoría semibárbara, coligándose con la civilización exterior (Alberdi, 1900d, p. 658).

Aquí reside el acento político de la postura alberdiana de estos momentos filosóficos de Montevideo. Para afirmar a la Nación, se niega a la Nación, o se la coloca a la sombra y reparo de la fuerza original y conductora de otra nacionalidad. Esa es la vibración dolorida, triste, melancólica para referir el simple reclinarse de nuestra bravura americana. Se reclina sumisa y silenciosa para esperar las otras voces que su propia inteligencia aporta sigilosamente desde fuera. Además ese es el instante inicial del patetismo argentino. Aquí comienza el padecimiento histórico de nuestro retorno derrotado al colonialismo mental, para justificar la dependencia política, económica y cultural. Y se hace en nombre de la inteligencia y el progreso, siempre dispuestos a domesticar el espíritu indómito de nuestros hombres del pueblo, de las mayorías que tienen que hacer historia patria.

Siempre estará a mano el argumento que justifique la búsqueda de esos mecanismos de dominación. Alberdi los mostrará unas doscientas páginas antes, en ese mismo *Escrito Póstumo*. Allí pensará que en la imposibilidad de encontrar una base de organización política durable para las nuevas patrias americanas, “echamos la vista fuera de nuestro país a ver de descubrir un elemento que pudiésemos introducir del extranjero para servir de contrapeso a las tendencias de nuestros tiranos y nuestras masas semibárbaras, revestidas por una necesidad fatal de la revolución de la soberanía política”.

Aquí se puede escuchar el nacimiento intelectual de la posición política que viene a fundar el proyecto dependiente en nombre de la inteligencia y el progreso indefinido. La búsqueda está destinada a encontrar el *contrapeso* para las aspiraciones de “nuestras masas semibárbaras”, es decir los pueblos de nuestras naciones porque ellos tienen una *necesidad fatal* que consiste en la “revolución de la soberanía política”, que

es lo mismo que decir necesidad de contener sus propias expresiones de país y de continente.

En este párrafo desgarrador Alberdi llama “necesidad fatal” a la vocación popular de construir su propia “soberanía política”, y ese es el nudo impulsor de la traición justificada por la ilustración, o al menos una convicción contraria sin reparos, a los anhelos y esperanzas del pueblo, que aquí todavía se llaman “masas semibárbaras”.

Han pasado treinta y tres años desde la Revolución de Mayo, la patria ahora es tan joven como su inteligencia; y después de tantos desencuentros y tantos dolores, desde Montevideo sus hijos dilectos construyen la teoría que aprendieron desde los espíritus europeos, franceses especialmente, para esperar producir los países que respondan a los requerimientos de los conductores del universo.

Agregaré Alberdi que “nuestra idea era la de garantizar por medio de un tratado con la nación francesa, la estabilidad de una carta institucional que asegurase a la posición más civilizada y culta de nuestro país una preponderancia en la dirección social, contra las propensiones de las masas ignorantes a subyugarlas por la fuerza brutal, ligar a la minoría ilustrada con una civilización extranjera a fin de hacer mayoría, contra la clase ínfima del país, que siempre está dispuesta a servir de instrumento de dominación despótica al primer demagogo que, como Rosas, supiese encaminarla a sus miras” (Alberdi, 1900d, p. 466).

La minoría ilustrada, en maridaje clandestino con “la civilización extranjera” en una entrega mutilante y despiadada, acuna la claudicación sin reparos de la soberanía nacional.

Desde esta convivencia con los de afuera se va creando la teoría que después lograra perfeccionarse de que el país solo podrá progresar si el extranjero es parte substancial predominante, luego exclusivo, de nuestras decisiones. Solo hace falta para ello, construir la minoría servil que al amparo de doctrinas o hipótesis de avance y perfectibilidad aliente y garantice el ejercicio hegemónico del poder, en manos de los

otros, o de los criollos que con espíritu entreguista, se vistan de patriotas y faciliten esa dependencia.

En esta oportunidad con la patria joven de apenas unos pocos más de treinta años, la prédica de la filosofía francesa, que ahora impulsan Jouffroy, Leroux, Lerminier, Cousin, Guizot, la nueva generación se echará en brazos del imperio francés y pondrá a Juan Galo de Lavalle como el héroe posible para hacer verdadera la mutilación de nuestra sed nacional.

Alberdi soñaba con una injerencia francesa que, como dice “asegurar a la posición más civilizada y culta de nuestro país una preponderancia en la dirección social”. Los pensadores señalados, aquellos con los que él se había diferenciado de sus hermanas “las masas ignorantes” habían abierto el camino para su prédica dependiente. Todavía Alberdi y su generación no habían aprendido que la entrega al extranjero termina siendo invasora y entonces son tanto las masas ignorantes, como los ilustrados los que quedan subordinados a los que hemos llamado como protectores. La historia del colonialismo ya lo había indicado, pero esa generación requería mayores datos, volvería sobre mayores evidencias. Ese será el patetismo histórico que fue esclavizando a la patria.

En éstas circunstancias, el espíritu francés aparecía como impulsado por una vocación de libertad y de sosiego para las dolidas y frecuentes trágicas historias rioplatenses. La unión con el extranjero aparecía ligada al enrarecimiento del clima social del rosismo. Y todo se ligaba con la libertad y el progreso.

Pero en realidad la ligazón con los de afuera tenía para éstos otras consignas y otros objetivos. Pero con estos argumentos, la juventud de mayo, no alcanzó a elaborar la doctrina filosófica y política triunfante para ver la derrota sin más de esas masas ignorantes. Van a pasar algunos años más. Será necesario que se elabore una hipótesis de progreso diferente. De mayor consistencia. Que no quede radicada exclusivamente en la doctrina moral e ideal de esta espiritualidad jouffroiniana.

Llegará Adam Smith en auxilio de tal posición y desde el libre comercio y la división internacional del trabajo completará esta labor, que frente a éste Rosas no pudo ser posible.

De cualquier manera escuchemos un poco más al Alberdi de Montevideo. Escuchemos la voz del ejemplar más lúcido y desgarrado de esta generación de argentinos que sintió con dolor penetrante el destino nacional. Escuchémoslo, en esta etapa de su vida donde todavía no había percibido la traición del liberalismo del puerto, en este momento histórico donde se estaba realizando la creación de una filosofía nacional, pero sin dudas, de signo contrario a aquella que romántica y puramente impulsara desde el *Fragmento*.

Eran horas de acción. En Montevideo se conspira contra esas masas ignorantes y con estas tareas se estaban generando las bases de una posición que estará presente constantemente en nuestra historia, el liberalismo en alianza con el extranjero apuesta al progreso y la perfectibilidad, otras veces a la eficacia capitalista y en tal apuesta, como ahora Alberdi, no trepida en alianzas, aunque ellas conduzcan a nuestra negación dramática, como identidad nacional.

Decía Alberdi completando su pensamiento: “De aquí nuestro empeño de acreditar a los franceses, de alejar las sospechas que pudieran abrigarse contra sus miras ulteriores, de alabarlas también, no tan solo con la idea de emplearlo como instrumento contra Rosas (eso era lo de menos para nosotros) sino con el fin más alto y superior para nosotros de hacerlos servir al apoyo del sostenimiento ulterior de un gobierno civilizado y constitucional en nuestro país”.

Estamos en el mismo *Escrito Póstumo*. Aquí se completa su idea y nos sacude con una explicación más satánica aún: “Rosas, eso era lo de menos para nosotros”. La unión con los franceses para la coyuntura rosista, era lo de menos..., se trataba en verdad, de unir a los franceses a nuestra estructura política y social y entonces la dimensión de la entrega no tiene límites.

Con esta proyección estructural se pone claridad a la mentalidad dependiente en gestación. Nuestra incapacidad organizadora exigía tutelajes para mucho más allá de la simple y minúscula situación rosista. Se estaba buscando los sostenes y guías para el afianzamiento del gobierno civilizado y constitucional, que a la mirada angustiada de Alberdi, nosotros no estábamos en condiciones de conducir sin tales tutelas y guías. No había más creación de una filosofía nacional, como lo exigía el *Fragmento* de 1837.

Esa ruptura con la patria, el repudio a Rosas, el exilio, la influencia arrolladora de la filosofía extranjera, estaban ejercitando sus efectos. Solo se podía pensar en una doctrina nacional, desde esta dependencia, de creer que el régimen político posible para Argentina, exigía la presencia de una de las potencias colonialistas más grandes del mundo civilizado, para sostener a las pequeñas minorías ilustradas, que desde su iluminismo fueran capaces de conducir a las mayorías creadoras de la patria. Francia servía más allá de la simple y coyuntural caída de Rosas. Se disponía a ejercitar su hegemonía colonial, ayudando a estos jóvenes con porvenir. Pero para esta oportunidad la historia había unido contra esos apetitos, al pueblo nacional y sufrido, con su caudillo, históricamente dispuesto a sostener a la patria.

La prédica continuará y se perfeccionará especialmente en cuanto a su consistencia económica y política. Alberdi no percibió que esta situación de ligazón con las fuerzas francesas que tanto y tan bien encajaban con sus postulados teóricos, no tenía salida porque era falsa, porque no está sostenida, ni por la realidad histórica, ni por la utopía revolucionaria que alentaron desde la fantasía individual.

Lo más dramático de la situación, es que Alberdi olvidara el *Fragmento*, hasta ahora su obra fundamental y no precisara que su lógica política y revolucionaria con adhesión a la extranjería, estaba fuera, era ajena a las necesidades hondas del pueblo. Desde tal ajenidad no se construye filosofía nacional alguna, ni se fundamenta movimiento transformador

de ningún signo. El idealismo había formalizado su propia destrucción, ante una realidad llena de dificultades y sufrimientos, pero que contenía el fervor de la nación concreta.

No alcanzaron Rousseau, Pascal, Constante, Lerminier, Cousin, Guizot, Saint Simón, Leroux, Chateaubriand, Jouffroy, etc.; no fue cierto, como él pensaba “que las manos francesas que nos protegen tienen tanta generosidad como acierto”. Volvía a ser dolorosamente cierto aquello que él mismo señalara: “nuestra filosofía ha de salir de nuestras necesidades”.

Qué lástima que Alberdi se hubiera olvidado de aquel otro pasaje del *Fragmento* que ya mencionáramos en el que se da cuenta que el pueblo percibe con claridad las trampas y errores de los que negocian en su nombre con las fuerzas extranjeras. Allí decía: “cuando un sedicioso le brinda a la revolución con las divisas hipócritas de libertad, garantías, constitución, no le cree y le desdén con razón porque sabe que estas palabras solo disfrazan tendencias egoístas. Ya el pueblo no quiere lisonjas, ya no se deja engañar, ha dejado de ser zonzo” (Alberdi, 1886a, p. 121).

Aparece como evidente que el historicismo montevideano de Alberdi, ha perdido consistencia raigal. Se ha transformado en un historicismo que acompaña en cambio al vencedor cultural, se identifica con el *Aufklärung*, que empuña especialmente la espiritualidad afrancesada que susurra sobre sus oídos.

Así la historia nacional se convierte en un tiempo-espacio homogéneo, que va a ser cubierto por esa otra razón avasallante del espíritu ideal que piensa la ilustración, su ilustración alberdiana.

Ya no se repara en que la historia tiene sus raíces ensortijadas casi casualmente en lo primitivo. Se va a perder el entendimiento de la historia local o regional como metáfora viviente de la historia universal.

Ese error y abandono original del Alberdi de Montevideo consiste en creer, sinceramente sin dudas, que también el idealismo francés,

sus padres de adopción filosófica, son los responsables del pasado inmediato, creador del éxtasis existente, mejor aún, poseedores de una visión del futuro irremplazable que se encarna en la sangre redentora del progreso indetenible.

Nuestras necesidades venían de nuestro pasado pero Alberdi las llena de nuestro futuro apetecible, del futuro que le dictan los padres adoptivos desde tal idealismo proyectista e infinito. Trastoca las necesidades profundas y simples de los nuestros, por la racionalidad técnica, económica, progresal de los otros.

Comenzaba una danza dialéctica que ya tenía algunos antecedentes en nuestras tierras jóvenes, pero ahora con decidida entidad filosófica, que arriba a estas playas para permanecer y dictar el futuro. Los polos se expresan en esta filosofía que buscaban nuestras necesidades y en aquella otra que descubría los sueños utópicos de los otros. De esos sueños que Alberdi se empecina en hacer nuestros, en el seno de su filosofía extrapolada y por ello mismo casi diabólica.

El historicismo se desvanece, o es olvidado, o como dicen otros, vuelve a sus orígenes en la filosofía imperial y en cuya variante dependiente creería. Va a servir así, desde su incapacidad para ser útil al pueblo que lo gesta, para mostrar solo un pasado que no rinde eficacias para nuestras necesidades o simplemente no las toma en cuenta o las deja de escuchar.

Se convierte en un historicismo en vano, falto de realidad y de substancia. Sera hueco, sin solidez, un historicismo sin entidad americana, verdaderamente insubsistente. En tanto que el futuro, la cara política y filosófica del futuro se rellena con la utópica visión ilusoria de la redención que otorga el progreso irremplazable.

Esa es la arrogante y presuntuosa inyección espermática que otorgan los padres adoptivos que convocara Alberdi, desde su polémica montevideana, o desde la elaboración del Curso del Colegio de Humanidades, ahora refrescadas con la realidad de la otra convocatoria al propio imperio francés, para mitigar nuestra historia verídica.

Se trata de una irreal composición germinativa que solo aparece como tenuemente posible en la utopía a construir pero que se desvanecerá en la llegada constante de cada nuevo presente.

La dialéctica del pasado-necesidades, con el futuro-sueño racional ilustrado se cristalizara en instantes efímeros en nuestra realidad, que va a volver a requerir otras efímeras recomposiciones hasta encontrar el destino cierto. Pero mientras tanto solo serán instantes efímeros y esto es precisamente lo que el *Aufklärung* le hace negar o desconocer a este Alberdi, que no percibe la visión de la ajenidad como sostén virtuoso del colonialismo, entonces no captará la intensidad de sus aspiraciones ante nuestras riquezas y potencialidades, no lo podrá sentir como su contrario que hará estallar la precariedad de nuestros instantes efímeros y no comprenderá, por lo tanto, la exigencia de nuevas recomposiciones, otra vez huérfanas, solitarias. Bien americanas.

Estas contradicciones, de apropiación-despojo, que están ignoradas en la visión alberdiana de este tiempo, vuelven a dejarnos sin padres adoptivos otra vez y casi instantáneamente la realidad nacional vuelve a destruir el sueño del progreso interminable.

No hay sosiego, no lo habrá, porque la contradicción esencial no se resuelve y nos vuelve a dejar desnudos, desprotegidos porque el saqueo es el sentido teleológico de tal filosofía de esencia espiritual sin espinas y sin dobleces.

Este es el historicismo en vano, que al quedar vacío en la nueva percepción montevideana, se hace responsable de la historicidad resultante.

Con ese resultado avanza la postulación utópica, pero volverá el choque y de nuevo los escombros a recomponer, esa fue, o es nuestra historia, la que ejecuta la quebrabilidad de los componentes de la contradicción principal.

La historia se transforma en tal enfrentamiento, en un suceso permanentemente asolado por rupturas, quiebres. Cada presente augura una derrota pero en sus ruinas se reconocen el ayer necesitado y el des-

pojo que la utopía idealista de la ajenidad consume para cada instante efímero del encuentro. Queda así más claro y vigente el tiempo de la posesión de esa ajenidad, que será una vez más arropada y acunada paternalmente por esas fuerzas que se cubren de ahistoricismo, para ocultar la historicidad de sus raíces materiales.

Alberdi pensó, que cada instante del presente que cristalizaba en el tiempo histórico, leve, pequeño, daba oportunidad para aceptar y hacer nuestro cada episodio inédito de progreso y de utopía ajena, como parte del soporte que invalidará el pasado ocultable y hasta vergonzante.

Ahora no aparece la historia y la lucha es por el silencio de esas necesidades primarias, toscas de rosismo, es decir de la patria que no quiere ser despojada. El error consistió en haber pensado que ese duelo contradictorio esencial a nuestra filosofía e historia, podía negárselo aplacando o negando conceptos, bloqueando lástimas y dolores propios, esos que hacían las necesidades nacionales que invocaba en el *Fragmento*, para reconocer solo el refulgir brillante de utopías que convocaban al progreso eterno y que solo terminaban enriqueciendo nuestra historia para asegurar los intereses de los otros. Ya lo va a reconocer más tarde, cuando dramáticamente la historia le enseñe que también estos espíritus de la ajenidad se impulsan con la sangre y los humores vitales de los intereses superiores o subalternos; hablando de intereses entre naciones ambos son iguales e indiferentemente utilizados.

Quedaba la alternativa de reformular el destino propio de América, más allá del iluminismo dispuesto al engaño y la distracción. El pecado germinal de Alberdi consistirá en buscar tal reconstrucción desde el idealismo romántico que lo ataba a uno de los polos de la contradicción. Así el colonialismo seguiría su tarea. Alberdi dejó sin anclajes su historicismo de la realidad doliente americana y quebró aquí el destino naciente de la filosofía nacional. Se pasará su vida tratando de reparar esta quiebra y a veces logrará descubrir algunos rumbos que lo llevan

a la esencia de la patria. Pero había quedado definitivamente instalado en el exilio.

Es cierto que la historia no está nunca escrita de antemano, pero sí la impulsa el fervor interesado de la ajenidad, sostenida por sus propios intereses coloniales, también la historia de la patria concluirá en su propio exilio. En ella dominará el despojo que la desnaturaliza hasta que la recomposición nacional sea posible y concluya tal exilio.

Nuevas claves hacia los signos de la patria

Europa ejercía una atracción intelectual pero también turística y política sobre la joven generación de mayo. Alberdi no fue la excepción a esta circunstancia y emprendería su peregrinación histórica hacia el centro del pensamiento para esa parte del siglo XIX.

Pero ese viaje tendría una resonancia muy especial en el espíritu y el pensamiento alberdiano. Tal vez pueda decirse, una trascendencia conceptual de enorme significación para la conformación de las ideas del exiliado de Montevideo.

Ese es el gran sentido de sus andanzas por Europa. Sus meditaciones y reflexiones existenciales, pero también filosóficas y sociales. Volverá de Europa un Alberdi que vibra en otras dimensiones, casi puede pensarse, en otras dimensiones históricas, construyendo otro ideario filosófico-político, que aquel que en el fragor de la militancia montevideana lo había arrastrado tras su fervor revolucionario.

Será Italia, será Francia, y aún antes de salir de retorno, en el París al que había ido con tantas esperanzas, podrá exclamar sobre octubre de 1843: “¡Qué bella es América! [...] ahora que he conocido estos países de infierno, estos pueblos de egoísmo, de insensibilidad, de vicio dorado y prostitución titulada. Valemos mucho y no lo conocemos, damos más valor a la Europa que el que merece” (Alberdi, 1900d, p. 876).

Su corazón vuelve a latiracompañándose con su pensamiento nacional. Es como si Europa ha conseguido otorgar el olvido y la sombra a su

sangrienta pasión montevideana. Es como si escuchar el rumor de los pueblos ajenos en los que había confiado para vencer a Rosas, hubiera traído claridad a su error juvenil. Europa no era lo que él pensaba y tampoco sus doctrinas merecían la consideración y el empeño que le prodigarán como sostén y empuje para la revolución americana.

Es enero de 1844 y puede recapacitar desde lejos, desde esa Europa del redescubrimiento conceptual que “[...] presenciar y participar de una guerra contra Rosas, y hallarse al lado del extranjero; y del extranjero inepto, del extranjero destinado tal vez a ser vencedor...! ¡Oh no! ¡Fuera! ¡A Chile! ¡Salud a cualquier acontecimiento que haga sucumbir a Rosas! Pero líbreme Dios de que yo me halle en él enrolado a la par del extranjero victorioso” (Alberdi, 1920a, p. 281).

El paseo por el viejo continente estaba borrando los años en Montevideo, pero más que eso, había contribuido reflexivamente para reconstruir un pensamiento mucho más orgánicamente nacional, como si fuera necesario volver a la patria, a los signos de la patria, para reencontrar el destino dejado detrás de su primera salida de Buenos Aires.

Había que volver a Buenos Aires, era como la búsqueda apasionada del oxígeno inicial, el peso del viaje a Europa se experimentaba como la ponderada densidad de un doble exilio. De allí surgía su angustiosa preocupación dicha también en esos primeros días de 1844 en el continente europeo: “¿Cuándo volveré a la patria? ¿Seré yo de esos proscritos que acaben sus días entre los extraños? ¡Oh! Yo haré porque así no sea, y no seré proscrito eternamente”.

Alberdi sentía la opresión del exilio, pero aquí aparece como más enrarecida sin evidencia dramática de la facilidad con que había perdido su honda conexión con la esencia nacional. El exilio ahogaba su mística argentina y al reubicarla, desde la lejanía de Italia y de París, comprendía la dimensión asfixiante de ser “proscrito eternamente”.

Se sumaba el tiempo equívoco de Montevideo y el ahora tiempo-espacio del doble exilio. Y esos momentos fueron responsables de nuevas

ubicaciones afectivas pero substancialmente conceptuales. Volverán a ser exigibles las pasiones por el país y el viaje oficiará como en tiento que a medida que va desecándose requiere mayor pertenencia al cuerpo que lo une.

Ese mismo 21 de febrero de 1844 prometerá “seguir el destino del país en todas sus alternativas” y comprenderá como claro dolor íntimo, que “eso no puede ser vergonzoso jamás, cuando se ha hecho lo posible para mejorar la condición de su fortuna”. No pude ser vergonzoso buscar la mejor condición de fortuna para el país, pero pensado con responsabilidad en cada una de las apelaciones producidas, las apelaciones a propios y extraños y de allí concebir como ineludible este cambio histórico que le imprime a su sed nacional. Entonces estampará con orgullo reflexivo esta modificación increíble, sobre todo si se recuerda todo lo que sucedió a su alrededor en los últimos seis años, antes de esta fecha de febrero de 1844, a bordo de la barca inglesa Benjamín Hort, camino a Chile:

“Yo prefiero los tiranos de mi país a los libertadores extranjeros. El corazón, el infortunio, la experiencia de la vida, me sugieren esta máxima, que yo he combatido en días de ilusiones y errores juveniles” (Alberdi, 1900d, p. 44).

Esta claridad en el cambio, es la que nos permite ubicar con mayor precisión el valor histórico-político y también filosófico de las dos obras casi iniciales que publica en su nueva residencia, de este otro cercano exilio en la República de Chile.

En ellas se reimplanta una vocación tendiente a recuperar el sentido nacional de su prédica, tanto política como filosófica; dejando en el camino la postura aséptica de sus formulaciones montevideanas teóricas, que sin dudas eran a consecuencia de su marcada lateralización política, de su militante concepción idealista sostenida por su ajenidad de pertenencia.

Europa había servido para volver a mirar a la patria y al continente que la definía en su seno. También había permitido encontrar explica-

ciones para “ilusiones y errores juveniles” y lo que será mucho más eficaz, había levantado la posibilidad de crear nuevas ideas y nuevos conceptos que tendrán intensa perdurabilidad en estas tierras.

En el ámbito de esa histórica recuperación, se puede reconocer a su *Memoria sobre la conveniencia y objetos de un Congreso General Americano* su tesis para optar en Chile a su título de licenciado escrita en 1844; *La República Argentina 37 años después de la Revolución de Mayo* que es su obra de 1847 también publicada en la misma República de Chile, en donde permanecería como exiliado hasta el 15 de abril de 1855. Ese día partirá rumbo a Europa nuevamente, pero ahora lo hacía en su condición de encargado de negocios de la Confederación Argentina ante los gobiernos de Francia, Gran Bretaña e Irlanda.

Para obtener su licenciatura en Derecho leerá el 27 de noviembre de 1844, en la Facultad de Leyes de la Universidad de Chile, su *Memoria sobre el Congreso General Americano*.

Aquí se encontrarán las bases de sus cambios ideológicos, sostenidas en el eje de la construcción práctica, de un organismo organizacional para el continente americano, pero para con los países de habla hispana.

Recordará a Guizot para encontrar justificativo en esta unidad de la América de origen español. Para su congreso específico y fundador en lo referente a sus cimientos jurídicos y sociales.

El pensador francés había enseñado que la unidad externa, visible de los pueblos, la unidad de nombre y hasta de gobierno era importante, pero no la principal, la que constituye verdaderamente una Nación.

Esa unidad, más poderosa y más profunda, es la que resulta de la similitud de instituciones, de costumbres, de ideas, de elementos sociales, de sentimientos, de lenguas. A esa unidad es a la que Guizot llama la unidad moral que es precisamente la que Alberdi reconoce como aquella unidad que envuelve en su seno a los Estados Americanos de origen español.

En tal convencimiento expresa que “el congreso solo tendría que formular ciertos resultados de la obra ya en planta” porque menos que en la comunidad de sus suelo, “yo veo los elementos de su amalgama y unidad en la identidad de los términos morales que forman su sociabilidad” (Alberdi, 1974a, p. 59).

Alberdi presentía sin dudas la gran contradicción del sistema americano. La oposición a los Estados Unidos no está aun conceptualmente planteada en términos de imperialismo, ni de enfrentamiento económico político, como la historia ulterior tantas veces la va a mostrar.

De cualquier manera el propio peso “de la naturaleza de las cosas”, como le gusta pensar a Alberdi, hace posible que con tanta anticipación la inteligencia alberdiana preanuncie la posición recuperadora del bloque histórico para la América Hispana.

Y lo dirá más incisivamente declarándolo así: “Yo apelo al buen sentido de los norteamericanos, que más de una vez nunca nos han rehusado un brindis y cumplimientos escritos, pero no recuerdo que hayan tirado un cañonazo en nuestra defensa” (Alberdi, 1974a, p. 60).

La convocatoria al Congreso tiene sus razones según Alberdi en el malestar social y político que aflige a los pueblos de Sudamérica; todos sienten que las cosas no están como deben estar y se levanta la clara expresión de lograr un mejor orden de tales cosas. Por su juventud y vitalidad los pueblos sudamericanos están dotados de salud y vigor para curar “el mal de que se sienten poseídos”.

El congreso organizador continental, aparece como uno de los resortes posibles para buscar esa curación, de ninguna manera de “ser capaz de sacarlos por sus solos trabajos del estado en qué se encuentran” pero si puede considerárselo como uno de los recursos, más eficaces para cambiar su situación general “en un sentido ventajoso”.

Alberdi hace mención al congreso reunido en Panamá por voluntad e inspiración de Bolívar, frente a la usurpación americana ejecutada por la Europa. Ese congreso no necesitó dar resultados “porque el gran

resultado que debía nacer de él, se obró espontáneamente”. Europa fue “vencida por nuestras armas” y desistió del pensamiento de dominarnos, dejando de existir así “el mal cuya probable repetición había dado origen a la convocación del Congreso de Panamá” (Alberdi, 1974, p. 60).

En este razonamiento vuelve a buscar el peso ineludible de los hechos, repara entonces en su recuperación histórica, pero a diferencia del *Fragmento* en donde las ideas anteriores y superiores a todo, marcaban el destino de tal historia aquí son los acontecimientos, el objeto que impulsa la historia.

Este cambio esencial va a tener aún mayor profundidad en la *Memoria* y se transformara en un reconocimiento certero del valor de los hechos económicos, materiales que deben ser reconocidos para que la América española pueda en ese Congreso “establecer el equilibrio continental que debe ser base de nuestra política internacional civil y privada”.

Pero aún hay otra clara evolución para el pensamiento alberdiano, más allá de toda la pasión creadora que expresara su *Fragmento* Preliminar. Aquí en la *Memoria* va a aparecer una definida localización del poder de transformación para los pueblos aún por encima o como continuidad de sus genios políticos, hombres de acción, o espíritus positivos, como el mismo Bolívar, a quien con tanta veneración invoca en su recuerdo.

Piensa así que “no es la menos solemne de las utopías la que afirma que es imposible la realización de un hecho considerado practicable por el genio mismo de la acción y por el buen sentido de los pueblos” (Alberdi, 1974, p. 39). La utopía realizada por el genio de la acción y por el buen sentido de los pueblos, por encima del sujeto de la idea y la racionalidad.

Esa utopía bolivariana fue posible por la acción que pudo desarrollarse para lograr en Sudamérica, la homogeneidad de sus elementos orgánicos y de los medios que el pueblo puede realizar para la ejecución de un plan de política general. La utopía de un pensamiento de orden político continental se hace posible porque impulsa su génesis el genio de la acción que nutre el buen sentido de los pueblos del continente.

Esta es una recuperación histórica de la evocación unificadora de Sudamérica y lo es más allá de la individualidad de sus genios personales, más allá de Bolívar mismo que también será impulsado “por el buen sentido de los pueblos”.

Bolívar como los otros hombres de tacto para esa valoración de la historia de los pueblos “nunca se infatuaron —dice Alberdi- con la presuntuosa creencia de que llevarían a cabo lo que empezaban y concebían [...] El gran hombre sabe que los grandes hechos se completan por los siglos; el emprende y lega a sus iguales la continuación de la obra” (Alberdi, 1974, p. 39). En esa continuación también está adherido el sentido de los pueblos.

El congreso a convocar, deberá tener razones de trabajo que sean valaderas para la esperanza del continente. Alberdi indica como la cabeza de esos objetivos “el arreglo de límites territoriales entre los nuevos Estados”.

Pero no se refiere estrictamente a la mayor o menor porción de territorio que deba adjudicarse a los estados que litigan sobre este particular. Tales litigios de límites deben ser resueltos y el congreso también puede servir para tal misión.

No es ese precisamente el sentido de los límites. Se trata en verdad del análisis para “la recomposición de la América política”; recomponer “su carta geográfico-política”. América del Sur ha sido construida según el pensamiento que ha caducado. Ha concluido como fábrica española, referida al plan industrial y a los intereses necesarios del fabricante hispánico. Ahora, “cada uno de los departamentos es una nación independiente que se ocupa de la universidad de los elementos sociales y trabaja según su inspiración y para sí”. Esos son los nuevos enfoques que sobre los límites tiene que observar el Congreso Americano. Estas son las nuevas dimensiones de los intereses involucrados, por ejemplo esos intereses que “afectan a una gran parte de la América meridional y central y que no debe ser explotada por la América litoral y costanera”.

Los intereses en juego imponen el sentido y la filosofía del Congreso para el que Alberdi recomienda que no sea una simple junta de plenipotenciarios, sino una verdadera corte arbitral y judiciaria que pudiera adjudicar como árbitro supremo, costas, puertos, ríos, terrenos, “al país que tuviese absoluta necesidad de poseer alguno de estos beneficios para dar ensanche y progreso al movimiento de su vida moderna”.

Ha llegado el momento de la organización continental y el Congreso que se postula es la realización práctica de las ideas del progreso. Ahora la historia está medida por los hechos concretos. La Acción Internacional que se propone estará dedicada a modificar los escollos de la vida material, de los hechos económicos por los que pasa esta “América mal hecha”, este continente colonial que sirvió a otros intereses y después del Congreso tiene que alentar las aspiraciones de los pueblos independientes que la integran.

Esa organización colonial de 1844, no sirve para la América nueva, para la América de las colonias que ya construyeron su revolución individual y ahora deben producir su revolución colectiva.

El establecimiento del “equilibrio continental que debe ser la base de nuestra política”. Alberdi lo fija en cuanto a su nacimiento, en el “nivelamiento de nuestras ventajas de comercio, navegación y tráfico [...] que se transforman así en el nuevo y grande interés de la vida americana”.

La historia toma la celeridad que le otorgan los valores económicos y Alberdi está centrando su filosofía organizacional en valores diferentes de aquellos que desde el *Fragmento* consideraba como sostenidos en el idealismo para poder forjar la virtud fundamental de la filosofía nacional.

El interés de la vida americana, su esencia práctica también reconoce ahora otra filosofía, es la que parte de “la santa guerra de industria y comercio que estos países están llamados a alimentar en lo venidero, nada más que por las armas de la industria y el comercio [...] estableciendo en todo lo posible la mayor igualdad de fuerzas y ventajas”.

El congreso deberá tratar el derecho marítimo y las implicancias que correspondan para la navegación oceánica y la “mediterránea o riverana”, considerada ésta última por Alberdi como el alma del comercio interior para ciertos estados y para otros de todo su comercio externo y central.

La doctrina americana deberá dar absoluto acceso al tráfico naval de sus ríos en favor de toda bandera americana y con cortas limitaciones, anota Alberdi, de cualesquiera otras banderas sin exclusión...

Aquí flaquea su americanismo. Comienza a infiltrarse su reconocimiento para la “libertad de comercio” que señala y comanda Inglaterra. Entonces agrega de inmediato: “La frecuencia de la Europa en nuestras costas marítimas ha sido benéfica para la prosperidad americana, ¿por qué no lo sería también su internación por el vehículo de nuestros ríos? (Alberdi, 1974a, p. 47). El camino que falta recorrer hasta incorporar en su totalidad el espíritu de la filosofía liberal, hasta los ríos inclusive, será también cuestión de tiempo y ya la encontraremos en los otros y fundamentales trabajos alberdianos de la organización.

Serán los escritos constitucionales y los económicos y rentísticos en donde habían cedido ya todas las energías de defensa nacional, como las que aún puede enarbolar en esta *Memoria para el Congreso americano*. Pero son esos libros los que han cimentado el reconocimiento histórico de que Alberdi profesa el pensamiento liberal.

Como vemos todavía en 1844 se planteaba decidido en una tesis autóctona para el Continente. Pero en esa decisiva interpretación ya se instalaba la duda y para ser honrado él mismo le busca su explicación, diciendo que todavía defendemos la integridad nacional de nuestros ríos, porque hay en “nuestros corazones fuertes reliquias de la aversión con que nuestros dominadores pasados nos hicieron ver el ingreso de la Europa en el seno de nuestro continente monopolizado por ellos”. Las llamará “Prohibiciones odiosas establecidas en oprobio nuestro y para provecho del tráfico peninsular y queremos mantenerlas como leyes eternas de nuestro derecho de gentes privado”.

Quién sabe dónde está la génesis profunda de esta posición sobre la libertad de navegación interior, o mejor incluirla en la idea de la libertad de comercio, pero para este caso particular, algunos han pensado en su reconocida vocación antiespañola, más que anticolonial, otros en la influencia creciente de los liberales ingleses, por sí o por interpósita ideología. En realidad en este juego de instalación evidente de la duda histórica nacional se agitan los pensamientos de Adam Smith que comienzan a ejercer su demoledora influencia político-filosófica.

Pero aún no está Adam Smith reinando en el ideario del Alberdi de 1844 en Chile; aunque se escuche sus susurros y se observen los guiños de complicidad que asoman por sobre la realidad intelectual de América.

En esa aún interesante posición nacional, concreta y también claramente incorporada al “buen sentido de los pueblos”, Alberdi pensará sorprendentemente, que deben adoptarse medidas de aplicación continental para las marinas americanas, “capaces de excitar la prosperidad y aumento de nuestra marina naval” destinadas a absorber “el presente y porvenir” del comercio mismo para la América y con el mundo transatlántico.

Volvamos a decir que estamos en 1844 a poco tiempo de haber llegado de Europa a Chile. Poco tiempo después de percibir que Alberdi sufría una transformación filosófico-política de gran significado. Volvía a buscar la esencia nacional pero ahora desde las realidades contundentes de los acontecimientos económico-materiales. Volvía a comprender la necesidad de construir la filosofía propia para crear la nacionalidad separada. Y la sorpresa del trabajo para su tesis de la licenciatura en Derecho, también se detiene en esta capacidad creadora para con la industria americana, para su industria naval inclusive. Aparecen como imperceptibles, ni siquiera existentes en gérmenes, la posición que luego llegará sobre la división internacional del trabajo. La industria naval y la defensa del comercio marítimo propio, son datos de una concepción nacional-americana que pueden señalárselas como excepcionales pero que sirven para medir su recuperación como escritor del continente.

De cualquier forma aparece en la *Memoria* como expresamente avisado sobre el peligro de anexión europea y se apresura a recordárselo a sus hermanos del continente. Dirá que “ya la Europa no piensa en conquistar nuestros territorios desiertos, lo que quiere arrebatarlos es el comercio, la industria para plantar en vez de ellas su comercio, su industria de ella: sus armas sin sus fábricas, su marina, las tarifas, no los soldados” (Alberdi, 1974a, p. 48).

Frente a ello Alberdi levanta su proteccionismo continental. La defensa del comercio americano, del tráfico marítimo con nuestras naves, de la creación y sostenimiento del poderío naval del continente y por fin “aliar las tarifas, aliar las aduanas [...] He aquí el gran medio de resistencia americana”.

En este convencimiento, inédito en la filosofía política alberdiana, señala que han llegado los tiempos de las empresas materiales, del comercio, de la industria y de las riquezas. Se debe comenzar por ellas, “para concluir por la completa realización de las sublimes promesas de órgano político contenidas en los programas de la revolución”. Así podrá solucionarse el mal continental que no observa como un mal producto de la opresión extranjera, sino de la pobreza, la despoblación, el atraso y la miseria.

Se trata y así lo enunciará, de nuestros desiertos sin rutas, nuestros ríos esclavizados y no explorados, las costas despobladas por restricciones mezquinas, la anarquía de las aduanas y tarifas, la ausencia del crédito como medio de producir la riqueza positiva y real. Esos son los grandes enemigos de América, contra los cuales el Congreso tiene que encontrar las medidas reparadoras.

Tales medidas están discutidas en la *Memoria* y presentan a un Alberdi inédito, un Alberdi americano que seguramente había sido fiel a su propia experiencia organizadora, pero así mismo a la voz y pensamiento de buena parte de la comunidad americana en la que volvía a desenvolverse.

Este Alberdi mostraba una política común de todos los americanos hispánicos frente a lo ajeno, política basada en la comunidad de historia, lengua, religión, es decir en todos los elementos que el historicismo señalará como formadores de una nación, como exigibles para la creación de esa Nación.

Pero además y por otra parte la fundación filosófica cambiaba de orden en la *Memoria* con respecto al *Fragmento* y a la filosofía montevideana. Ahora aparecía un pensador sostenido por conceptos que hacen a la vida material y especialmente económica de los pueblos americanos.

Con esos elementos el Congreso debe elaborar el espíritu de progreso y de justicia para estos pueblos, pero además y sobre todo confiando en el buen sentido de tales pueblos. Es un Alberdi proteccionista para la industria americana y para su propia marina mercante. Es un Alberdi capaz de pensar en la unidad de nuestra estirpe uniéndola contra la amenaza aún lejana de los Estados Unidos y del presagio que puede albergar el apetito económico-comercial anglosajón.

Estamos en este caso en presencia de un Alberdi que piensa hasta en la defensa de nuestros inventos científicos, de nuestra producción literaria y de aplicaciones de industria, propia e importada. Es un Alberdi que irrumpe en la defensa del continente, ahora con una estructura doctrinaria cercana o influida por el Alberdi que sabía recibir el mensaje profundo del pueblo que conducía Rosas, del pueblo que quería escribir nuestra legítima historia. Es el Alberdi que cruzando el océano prefiere los tiranos de nuestro país a los libertadores extranjeros. Es el Alberdi que escucha el mensaje secreto de nuestra tierra para dejar atrás al menos por un tiempo, a esa historia compleja y confusa de su hora montevideana.

Europa y su dramática reflexión, eran los responsables en buena medida de este cambio que significó la construcción de otra clave para los signos de la patria que conjuga Alberdi.

Para el tiempo chileno, en esta vibración diferente, aún quedaba otro espacio por recorrer. Ese espacio será cubierto en 1847 con *La República Argentina, 37 años después de la Revolución de Mayo*. Pero con otros cambios.

Lo interesante resulta observar cómo han de pesar las ideas de la *Memoria* sobre los trabajos ulteriores y en este caso especialmente sobre *La República Argentina 37 años después*. Mirar cómo se resguarda la convicción del único camino indicado por Alberdi en la *Memoria*, para lograr una auténtica independencia para los componentes de la patria latinoamericana que se dibuja con sus propios perfiles en esta tesis de 1844. La Confederación de la América del Sur, aquella que Alberdi presagia como necesaria “será obra de los tiempos” para lo cual él aplaudirá eternamente “el sentimiento de aquellos Estados que sacan su resto del recinto estrecho de sus fronteras y la levantan hasta la esfera de la vida general y continental de la América”.

La *Memoria* entrega un Alberdi precursor, inteligente y esperanzado de la independencia de las patrias del continente, unidas en la vocación latinoamericana, con ineludible indicación del rumbo hacia un vigoroso progreso material. La filosofía nacional se expandía hacia los límites máximos de la unión sudamericana y su argamasa esencial estaba ahora compuesta por el desenvolvimiento económico propio, en clara contradicción conflictiva con el expansionismo europeo.

Es cierto que se notan resquebrajamiento iniciales en esta postulación supranacional para el continente, es cierto que se teme o respeta al bloque en expansión, pero ello es sin duda un signo de maduración histórica. En la *Memoria*, se destaca en la tesis protectora de economía e historia una visión premonitoria de la contradicción que será luego esencial en el sistema americano.

Tales contradicciones anunciadas por Alberdi, indican el conflicto básico entre los Estados Unidos, aquellos que no “han tirado un cañonazo en nuestra defensa” y el buen sentido de nuestros pueblos, de los

pueblos latinoamericanos, que con una historia común aspiran a un destino autónomo también común.

Sigamos buscando las nuevas claves que nos lleven a reconocer los signos de la patria que se van gestando en los empeños organizacionales de este constructor desde el exilio.

La *Memoria* es un documento básico para comenzar a sentir los cambios políticos filosóficos que hemos ido señalando. *La República Argentina 37 años después* es otro de los trabajos alberdianos que resultan fundamentales para su acabada explicación.

Sin embargo es obligatorio descubrir en el camino hacia 1847, dos formulaciones político-filosóficas que contienen ideas de interés para comprender los cambios que se enuncian. Se trata del folletín *Veinte días en Génova*, publicado en *El Mercurio* en 1845 y la *Acción de la Europa en América* que también se publicará en el mismo diario de Valparaíso, un poco tiempo después en ese mismo año.

Comencemos con los días en Génova que como el título lo indica, está destinado a ofrecer a los lectores la visión de un americano joven, en su primer deslumbramiento a esas historias generosas.

En tales tierras europeas Alberdi reconoce la partición o el derrumbe de la hasta ahora monolítica filosofía hegeliana que “se ha dividido en diez campos rivales y antagonista que se despedazan sin piedad”. Asiste así a la quiebra de uno de los edificios de mayor recepción filosófica en la historia de la civilización, y entre otras cosas no solo es capaz de reconocer ese derrumbe, sino de aprehender sus consecuencias y resultados teóricos, para su posible incorporación al andamiaje filosófico propio.

Estos *Veinte días en Génova*, adquieren así un relieve insoslayable para la interpretación de los signos alberdianos que se deben rastrear. Es momento en consecuencia de escuchar la razón que explica las modificaciones que se avecinan. Dice Alberdi que “por lo demás esta antigua patria de la abstracción se ha vaciado del infinito y de lo vago, de

lo general, de lo teórico, hoy camina tras de los prácticos resultados y se dirige completa y decididamente a la acción, a lo positivo, a lo material, a lo especial” para agregar con desconocida contundencia que “la filosofía, el arte, la poesía, la teología misma, y todas las obras del pensamiento, han abdicado su santa independencia. Ya no son más que instrumentos de la política” (Alberdi, 1886b, p. 268).

Empiezan a prevalecer en Alemania, en Francia, en Italia, el derecho público, las finanzas, los caminos de fierro, que pronto influenciarán en el Río de la Plata. Es menester ante esa proximidad revisar nuestros programas de estudios, cuyos postulados rigen desde 1821 y que se han quedado reducidos al exclusivo y especial cultivo de las ciencias morales produciendo así “solo abogados y escritores políticos” en cuyo espejo seguramente Alberdi disuelve su propio rostro y “cuya propagación ha sido quizás una de las causas que han concurrido no débilmente a mantener en ejercicio y actividad las pasiones anárquicas y revolucionarias, que por tanto tiempo han agitado a nuestras sociedades”.

El viaje lo ha identificado, entusiasmado y preocupado, con toda la pasión sansimoniana. La *Revista de Ambos Mundos*, que daba cuenta del predominio de los intereses materiales, salvo aquellas construcciones morales o racionalistas y los nombres de Cormenin y Chevalier¹, también entre los sansimonianos franceses de esos tiempos, ejercerán un deslumbramiento digno del cambio que exige la actualidad que vivía y asimilaba en su viaje.

Michel Chevalier especialmente es el que impresiona sus requerimientos teleológicos, que tenía fijados desde el *Fragmento*, el progreso indefinido tenía que encontrar sus métodos y asimismo sus metas específicas. Ya en 1838 este filósofo práctico para el destino de Francia, había enseñado que tal porvenir histórico estaba unido a los intereses

1 [N. del E.] Se refiere a Louis-Marie de La Haye, vizconde de Cormenin (1788-1868) y Michel Chevalier (1806-1879).

materiales de Francia y que se convenían con sus trabajos públicos, sus caminos, canales, caminos de fierro.

La mutación teórica tiene de esta forma sus explicaciones genéticas. Desde estas figuras y desde estas influencias, se imprimen los cambios alberdianos. Por esto los *Veinte días en Génova* es un trabajo que señalaba el rumbo originario de la transformación alberdiana.

Escuchemos otra afirmación fundamental de este trabajo testimonial, a veces observado como un simple relato de viajero sudamericano seducido por las maravillas de un mundo deslumbrante, como podía ser Europa y los reinos italianos, para un simple y primario hombre de los lejanos e indígenas territorios de las nuevas indias de Colón. Pero es mucho más que eso, sobre todo si estos veinte días son cotejados con el pensamiento creador de la filosofía organizacional que está comenzando definitivamente con esta contribución alberdiana.

“Entretanto es indudable que lo que habría convenido y convendrá por muchos años a estos países es acometer de frente la obra de sus mejoras materiales y prácticas, con el fin de arribar por esta vía y no por otra al goce de la libertad, que en vano se ha querido conseguir por el falso camino de las ideas morales y abstractas”.

Se siente también el derrumbe hegeliano que él anunciaba al comienzo de los *Veinte días*. Se está produciendo la caída de las construcciones del orden absoluto, como de su herramienta filosófica del racionalismo iluminista, que siguieron ese “falso camino de las ideas morales y abstractas”.

Han pasado algo más de ocho años en la vida de Alberdi y aquí está comenzando otra etapa tan apasionante y auténtica como las anteriores, pero nueva y sorprendente, como siempre sucede en el seno de su creación. Escuchemos cómo complementa este descubrimiento anterior: “En este océano de territorio llamado América del Sud donde los caminos los puentes y los medios de transporte son mejores instrumentos de civilización y libertad, que las cátedras de filosofía y los

papeles literarios, no tenemos hombres capaces de concebir y presidir al desempeño de grandes y útiles trabajos de esta naturaleza”.

Debemos recordar que estamos en 1845 y que el *Fragmento* era de 1837. Allí en el *Fragmento* estaba el grande hombre de don Juan Manuel, ahora en 1845 no están esos grandes hombres capaces de producir los “grandes y útiles trabajos” requeribles para nuestro progreso indeterminable... y también Alberdi había pasado de su pasión del Salón Literario de Buenos Aires, al exilio de Montevideo, al pasaje por la vieja Europa y ahora a su nuevo exilio americano, de la tierra de ascenso profesional y político, que fue Chile.

En ese interés, pasaron los tiempos del pensamiento en sí, del *Aufklärung*, de esa filosofía de las luces, de la razón y se instauran los momentos de los intereses materiales, de las aspiraciones de organización y esmero progresista, que obligaron a pensar en otras fuentes, en otras inspiraciones, en fin, en otras pasiones, que por otra parte nunca lo abandonarán a este formidable creador en sordina, en silencio, que fue Juan Bautista Alberdi, el gran exiliado. Creador para América del Sud, aunque para ello debe seguir alimentándose de las fuentes imperecederas del pensamiento europeo, francés para ser más precisos, aunque se trate de los *Veinte días en Génova*.

Ahora ya no son las ideas, ahora el orden material es el gran ascendiente para producir, también en América, la concreción del progreso ilimitado, infinito que siempre se espera en toda filosofía teleológica.

De esta forma se necesita reparar otra vez en otras reflexiones tan materiales y concretas como las de los *Veinte días en Génova*. Es esencial escuchar la prédica que interrogándose muestra su tendencia específica: “no imitarán nuestros gobiernos a esos nuevos Estados del Mediterráneo oriental que han enviado a los países más adelantados de Europa misiones científicas con el objeto de trasladar a su suelo la planta de un saber provechoso y sólido”. Para una filosofía promotora del progreso ilimitado y constante se requiere la implantación de ese

“saber provechoso y sólido” aunque el mismo proceda de otros ámbitos y ni siquiera se le observe el signo de sus inclinaciones y de sus apetencias. Se trata de saberes concretos, pero conducidos por quien los posee. Ese saber también es poder. Entonces parece una ingenuidad histórica aceptarlos e incorporarlos sin cauciones ni contratos especiales.

No es una ingenuidad histórica, es una doctrina de “civilización y libertad” que está cuidadosamente construida, para lograr los objetivos que el pensamiento del imperio disfraza de múltiples formas.

Para eso a lo mejor ni siquiera hace falta ese traslado de misiones científicas, porque también se pueden lograr los resultados promoviendo “el fácil establecimiento de una enseñanza que comprendiese con preferencia a tantos otros estudios estériles, los de administración civil, militar y marítima; la mecánica y la hidráulica aplicadas; la agricultura y la veterinaria, las artes económicas y químicas, las minas y fundición; las construcciones navales y el genio marítimo; las fábricas y las artes manuales; el genio civil y la arquitectura aplicadas a la construcción de caminos, puentes, canales, acueductos la estadística, el comercio y la ciencia del crédito y de los bancos”.

Alberdi pensaba con convencimiento que con este esfuerzo educacional podría establecerse las condiciones del cambio expresado. Eran propuestas parecidas a las que llegarán por vía de su adversario político y filosófico de horas cercanas, o de siempre. Sarmiento no difiere en su pasión constructora, pero se rendirá pronto a los influjos del puerto y aunque cercados ambos por el liberalismo imperante, Alberdi tendrá la evidencia palpitante del país entero y no transigirá con los intereses del definido sentido portuario. Además su profunda formación político-filosófica le otorga en ese sentido una mayor dimensión fundadora, al tiempo que una más comprometida responsabilidad en la ligazón con tal política imperial.

En esa referencia de los *Veinte días de Génova* que acabamos de hacer resulta obligatorio observar experimentalmente en su primerísima

mención, los estudios de administración, habla de administración civil, militar y marítima, es decir de todas las administraciones; y en segundo término de las ciencia aplicadas a los trabajos públicos entre los que agrupan mecánica, hidráulica economía, química, minas, construcciones navales, caminos, puentes, canales, comercio, finanzas, etc.

Esa observación nos lleva al recuerdo de obras capitales de Cormenin y de Chevalier. Para el primero sirve reconocer el valor incuestionable de su *Derecho Administrativo*, obra que Alberdi debió conocer y que le permitió introducir por primera vez como válidos y necesarios tales estudios de administración.

Para el segundo, Chevalier, vale su obra *Los intereses Materiales de Francia; trabajos públicos, caminos, canales, caminos de fierro* que luego estará incluida sus consideraciones en el libro fundamental de 1841 que se denominó *Curso de economía política* en el cual analiza el desarrollo económico que alcanza los Estados Unidos con su desenvolvimiento industrial y de todas las materias indicadas y el progreso incalculable que van mostrando sus formulaciones políticas.

Alberdi fiel a estos aprendizajes promotores de su vuelco material y concreto para el desarrollo político y filosófico de Sudamérica, dice que la incorporación de todas esas enseñanzas prácticas de la asimilación de esa corriente de filosofía de interés material y progresista, puede ofrecer “la estabilidad que no dan los ejércitos y cañones y que solo acarrear el trabajo, sostenido y alimentado por la aptitud y los medios de consagrarse a él” (Alberdi, 1886b, p. 270).

Estamos mencionando al trabajo, a la misma fuerza inicial que Adam Smith denominara “fuente primitiva de donde se surte originalmente de todas aquellas cosas necesarias y cómodas para la vida” (Smith, 1806, p. 1) y que comienza a impregnar toda la conformación conceptual alberdiana.

El cambio tiene especialmente razones intelectuales, pero se sostiene también en la dolorosa experiencia de las necesidades americanas, que

Alberdi pondera en nuestras tierras.

Como se entiende, los *Veinte días en Génova* son una carta orientadora de señalada significación, para el hallazgo de las nuevas claves en dirección de los signos alberdianos en su innegable vocación patriótica.

Otra clase para detectar la trama profunda de la signología que investigamos, es el folleto, también de *El Mercurio* de Valparaíso y que se pusiera en circulación en agosto de 1845 con el título de *Acción de la Europa en América*.

Es cierto que este folletín tiene un destino político claro y es la respuesta elaborada, en ambos casos, para responder a la furia xenófoba antieuropeísta que rodea a Rosas y sus intelectuales. Pero también es válido que a pesar de su coyuntural objetivo, gran parte de sus mejores concepciones las volveremos a experimentar en sus escritos organizacionales y preferencialmente en las *Bases*.

Comencemos entonces por comprender que aquí Alberdi dirá fielmente que somos europeos por la raza y por el espíritu y que todos nos vanagloriamos de tal circunstancia. Es más, piensa que no es posible conocer “caballero ninguno que haga alarde de ser indio neto”, además, porque sabe que ese indígena no figura ni compone mundo en nuestro orden político, como salvaje ha muerto su culto, la colonización aseguró su desaparición.

Entonces es capaz de una reflexión íntima que lo perfila con nitidez: “En cuando a mí [dirá], yo amo mucho el poema de Ercilia, pero a fe mía que al dar por esposa una hija o hermanas mías, no andaría el calabazas a un zapatero inglés, por el más ilustre de los príncipes de las monarquías habitadoras del otro lado del Bio-bio”.

No cambia a un zapatero inglés por príncipe americano y eso que a renglón seguido recomendará que “no maldigamos al europeo porque el europeo y nosotros somos la misma cosa” (Alberdi, 1886b, p. 83) ¡aunque no tanto, cuando se trate de zapatero o de un caballero inglés!

Más tarde tampoco incluirá entre los habitantes superiores de la tie-

rra a los españoles o al menos no se recordará nada bien de nuestra herencia hispánica, pero aquí con el objetivo de disminuir y hasta descalificar la fiebre nacional anti extranjera del rosismo, dirá con buen sentimiento: “¡Acriminamos a los españoles de que nos gobernaron por tres siglos, de que nos llevaron nuestros tesoros; nimiedad, pobreza! ¡Se llevó nuestro oro! ¿Y olvidamos que nos trajo el cristianismo, el derecho romano, la lengua española, las ciencias y las artes de la Europa, nos dio, en fin, el mundo que habitamos? ¿Todo esto no vale más que el oro descubierto y por descubrirse? ¡Grande España! Nada te hemos dado en comparación con lo que mereces”.

Fueron los fundadores, eso es indiscutible, pero recordará prontamente que la Revolución Americana acabó con la Europa española y luego se instalaron otros principios que también fueron europeos, pero ahora los triunfadores se expandían. Era la Europa inglesa y francesa, esa que representaba la civilización de los últimos siglos y a la que adherirá casi ciegamente hasta su muerte. Por eso pensará que los americanos somos europeos que hemos cambiado de maestros, a la iniciativa española, le ha sucedido la inglesa y la francesa.

Pero lo cierto es que América está mal, desierta, pobre, solitaria. Necesita progreso, requiere población y afirma que todo lo requerido vendrá como la primera vez desde Europa. De allí llegará el espíritu nuevo, sus hábitos de industria, sus prácticas de civilización, en las poblaciones, en las emigraciones que de allí lleguen.

En cada hombre europeo que venga Alberdi percibe “más civilización en sus hábitos, que luego comunica en estos países, que el mejor libro de filosofía [...] el más instructivo catecismo, es un hombre laborioso” (Alberdi, 1886c, p. 88).

Ha cambiado el fundamento filosófico de la creación para el espíritu nacional del *Fragmento*. Ahora está edificando la construcción para la organización y el progreso y ya no sirve el idealismo iluminista. Ahora desembocamos en la realidad práctica del trabajo smithiano para soste-

ner el progreso imprescindible. Alberdi servirá íntimamente a sus consideraciones más hondas de hombre americano, de argentino, pero imperceptiblemente está obedeciendo a otras fuerzas, a otros designios. La conceptualidad del imperio tiene su propia influencia y ejercita silenciosamente las inclinaciones que necesita para la expansión de sus intereses.

La filosofía nacional que se forjaba con el iluminismo idealista del *Fragmento*, estaba erigida para llegar al progreso indefinido y Europa otorga los favores posibles para ese objetivo. Ahora la meta es la misma, el método ha cambiado. No son las ideas sino los intereses y las conquistas materiales que cada hombre transporta a su emigración americana la que propiciará el mismo objetivo de la prosperidad indetenible.

En ambas circunstancias como resortes de una misma energía, las doctrinas imperiales están dispuestas a lograr su expansión. Solo se trata de cambiar los métodos para que la dependencia no se perciba tan nítidamente. El poder político seguirá en manos de quien propone los intereses materiales. A nosotros nos queda la mínima ilusión de creer que al elegir los métodos del sometimiento, estamos eligiendo el camino del progreso que ya nos está asignado.

Alberdi pensará su utopía con la convicción auténtica de siempre. Va en búsqueda de la prosperidad y el crecimiento y entonces nos dice que la metodología anterior no es eficaz “La planta de la civilización difícilmente se propaga por semilla”. Esa es una técnica que no nos sirve; requerimos otros ritmos, otras herramientas. Su hipótesis tozadamente señalada, es el crecimiento poblacional y para ello se exige otro método, es el de la viña, “que prende y cunde de gajo”. La reproducción natural, el nacimiento de nuestros hijos argentinos, es un medio lento y hasta imperfecto.

No ahondemos en su apreciación con respecto a tal imperfección porque aparecerá sola en su convencimiento minusválido para el hombre americano, solo escuchemos que él asegura que “traigamos elementos ya preparados y listos de afuera”.

Los hombres laboriosos que pide como gajos de vides para su trasplante eficaz y prontos, son “pedazos vivos” de la libertad inglesa y la cultura francesa.

Se trata de ese trasplante y no de otro; o de otras fórmulas de expansión. De ese trasplante que arrastra consigo “las grandes empresas de producción, hijas de las grandes porciones de hombres” ingleses o franceses porque es necesario reconocer que podemos hacer pasar “al roto, unidad elemental de nuestras masas, por todas las transformaciones del mejor sistema de educación [y en] cien años no haréis de él un obrero inglés, que trabaja, consume y vive digna y confortablemente” (Alberdi, 1886c, p. 88).

Ahora no son suficientes los cambios temáticos, educacionales que proponía en los *Veinte días de Génova*. Aquellos de la administración, la mecánica, la agricultura, la veterinaria, las artes económicas fabriles y constructivas. Ahora no sirven las influencias educacionales para la transformación y apenas han pasado unos pocos meses desde la teoría de los *Veinte días*. No cree en ellas y nos expresa que “no tendréis ni educación popular, sino que por el influjo de masas introducidas con arraigados hábitos de ese orden y buena educación”.

De cualquier forma recordemos su escasa valoración para los hombres, como unidad elemental de nuestras masas. Él está en Chile y entonces menciona *al roto*, a quien en cien años no podremos transformarlo en un simple y mínimo obrero inglés... América de los americanos no alcanza para su redención.

Tampoco alcanzan su coraje y las victorias que desde la emancipación han producido nuestros criollos del continente. Ya no son tiempos de glorias similares, ni de conquista de nuevos niveles de independencia. “El laurel es planta estéril para América [dirá Alberdi en este 1845] y no produce fruto de válido provecho”; no es el momento de conflicto, ni de lucha, aunque la tenga por razón la continuidad de las tareas para lograr el desenvolvimiento de nuestra soberanía y nuestro perfil de justicia social.

“Vale más la espiga modesta de la paz. Esa espiga es de oro, no en la lengua del poeta, sino en la lengua del economista”. Alberdi emplea su precisa prosa figurada para darle cima a su aspiración final de progreso y crecimiento. La espiga de la paz será la consecuencia de esos gajos que hemos importado con los hombres ingleses y franceses; porque por otra parte el progreso es capaz de ocultar o silenciar cualquier vibración profundamente nacional.

“La República Argentina cubierta de laureles y de andrajos [sentenciará] es de mal ejemplo” (Alberdi, 1886c, p. 89). Ahora al igual que la América su destino es el crecimiento y el progreso, no las armas. Crecer desde la civilización moderna europea, vale decir desde los hombres de Inglaterra y de Francia, aunque pronto terminará quedándose en supremacía nítida con la esperanza inglesa.

Alberdi está desarrollando su edificio conceptual y desde el exilio, ya con casi más de ocho años de ausencia, contribuirá como nadie a elevar esta filosofía de adhesión incondicional al progreso, aunque en ello se pierdan los últimos girones posibles de la filosofía propia, que debía elaborarse para encontrar la clave nacional que el *Fragmento* proponía desde la otra vertiente de la esencia filosófica imperial. Antes eran las ideas y la razón, ahora serán los intereses materiales que transportan sus contenedores originales los hombres ingleses que aseguran tal progreso incondicionado.

Alberdi está produciendo su reconciliación esencial con Adam Smith, después de sus críticas señaladas en el *Fragmento*. Su abordaje llega por la vía de la filosofía práctica de Cormenin y Chevalier que conduce al estrecho desfiladero del libre comercio y la división internacional del trabajo, como catecismo de exportación imperial para encender la seducción del crecimiento progresista indetenible. La prosperidad material es el objetivo que garantiza la teoría en expansión. Desde ella se plantea la continuidad de Europa en América, después de la primera liberación del régimen colonial.

Ahora se reubica la hegemonía del viejo continente pero desde las sombras de la “vieja raposa y avarienta”, que encuentra en su teoría y en su capitalismo la razón de la segunda conquista colonial. El poder imperial cambió de métodos, de teorías, de seducción, pero sigue siendo el mismo poder extraño.

La acción de la Europa en América, es sin limitaciones una continuidad, con variantes específicas, del pensamiento y de los conceptos conductores alberdianos. Pero tiene, sin embargo, un valor especial en su condición germinal, porque en este folleto, están justamente en inicial estado de avance genético, buena parte de los materiales filosóficos y políticos, con los que formarán las ideas con las que contribuirá a la organización de la Confederación Argentina. Hacia una organización que le permita proseguir la construcción de una sociedad europea, anglosajona para ser verídicos, en estas tierras de destrucción y miseria.

Ahora le toca el turno al cuarto trabajo producido por Alberdi en sus primeros años del exilio chileno, que como ya hemos dicho, nos sirven para detectar signos de la patria, en sus profundas expresiones teóricas, corporizadas en las nuevas claves que ellas contienen.

Se trata de *La República Argentina* 37 años después de la Revolución de Mayo, un opúsculo valioso para el reconocimiento del complejo y variado itinerario silencioso del pensamiento alberdiano.

Este opúsculo apareció dos años después de la *Acción de la Europa en América*, en 1847 y se cierra con él, el ciclo aglutinador de materiales y conceptos, que también aportaron al edificio teórico de Alberdi que fue posible levantar en un poco más de tres años que van desde su llegada a este exilio chileno.

La patria cumplía treinta y siete años; los mismos que ya portaba ese exiliado y el acontecimiento era propicio para producir comprometidas reflexiones sobre su pasado y sobre algunas de las proyecciones político-filosóficas que se podían ensayar.

Este trabajo tiene también valiosa significación y entra en los escritos alberdianos, donde el dolor, la nostalgia y la autenticidad cubren cualquier parcialidad que lógicamente puede percibirse, va a pensar en la patria, cada vez más distante en su historia, aunque la geografía todavía le permita escuchar por su proximidad, los mismos latidos de su vida.

Va a creer en su voluntad constructora porque Alberdi comienza a percibir su papel de gestor de una ideología creadora para nuevos tiempos de la patria. En esa convicción su lenguaje, el discurso empieza a tener tonos indicadores, como si el tiempo y tal distancia comenzaran a obligarlo a meditar sobre un futuro que hay que levantar, pero en el que él, posiblemente no sea su protagonista inevitable. En la acción aparecía su lejanía como ejecutor, pero el pensamiento debía cubrir esa ausencia.

En ese sentido *La República Argentina 37 años después*, tiene resonancias especiales; parece como un credo que hay que revitalizar cotidianamente, para otorgar las energías que otros tienen que disponer y que utilizar.

Entonces les dirá a sus compatriotas, que nuestra historia es válida y certera en todas sus expresiones, porque desde ella podrá ser cierta esa construcción que se señala.

“La República Argentina no tiene un hombre, un suceso, una caída, una victoria, un acierto, un extravío de nación, de que deba sentirse avergonzada” (Alberdi, 1886c, p. 223).

Recordemos que estamos en 1847; que en Buenos Aires gobierna Rosas con toda la fuerza que fue acumulando después de cientos de días de vencer a las conspiraciones unitarias, entre las cuales también estaban las que comandó el general Lavalle, con el apoyo de las fuerzas francesas y en las que tanta importancia intelectual y protagónica tuviera Alberdi.

No tiene entonces la República Argentina un hombre, ni un suceso, ni una derrota, ni una victoria, incluyendo a Rosas lógicamente y al levantamiento contra Rosas que encabezara Lavalle, amparado y sostenido, por un gobierno extranjero, del que debe avergonzarse. Los 37

años de luchas y sacrificios salvarán las culpas y acusaciones.

Y para que no exista dudas sobre su reencuentro con la patria, casi con similares sentimientos como aquellos del *Fragmento* dirá que será lógico que hallen argentino a este folleto, porque va a escribirlo “con tintas de colores, blanco y azul”, que son los colores que en ese tiempo de bloqueo anglo francés, tan altamente son sostenidos por el mismo Rosas desde Buenos Aires.

Desde su exilio su espíritu vibra con los colores patrios, en momentos que era propicio exaltar la condición de nacional ante la amenaza de las fuerzas de los dos países más importantes de Europa en su clara intención imperial.

No tiene rencores, ni resentimientos y aunque elige ser ecuánime hasta con Rosas, en estas páginas jugará buena parte de sus ambivalencias, aunque intelectualmente tendrá otra vez la autenticidad y la amplitud de pensar en el “grande hombre” que indicara en el *Fragmento*.

En buena medida va a retomar sus convicciones historicistas que se habían desteñido después de la *Memoria*, pero de ninguna manera perderá aquellas otras convicciones que ya su aprendizaje y formación, libresca y de la realidad, le otorgara su vinculación con los países que estaba consolidando como modelo de inspiración para nuestro desarrollo.

Hará el gran elogio de Rivadavia ya que se hablaba de la patria en su cumpleaños. Dirá que es Rivadavia quien puso a la orden del día las cuestiones de caminos, canales, bancos, instrucción pública, postas, libertad de culto, abolición de fueros, reforma religiosa y militar, etc. Agregará incisivamente que “la compilación de los decretos de su época es un código administrativo perfecto; como los decretos de Rosas, contienen el catecismo del arte de someter despóticamente y enseñar a obedecer con sangre”.

A pesar de ello, con la claridad que le permite disponer la utilización eficaz de su historicismo, va a expresar que de aquí a veinte años, muchos Estados de América se van a calificar a sí mismos como adelantados, por-

que estarán haciendo lo que Buenos Aires hizo hace treinta años, pero pasarán cuarentena “antes que lleguen a tener su respectivo Rosas”.

Calibra la dimensión de Rosas, ahora más allá de sus vinculaciones con los que luchaban para derrotarlo. Está sin dudas expresando con su decisión más patriótica, más nacional, que siente como inseparable de su condición de argentino, ligado a su esencia vital, aquella expresión que produjera en alta mar camino a Chile prefiriendo “los tiranos de mi país a los libertadores extranjeros”.

La fibra nacional de su historicismo volvía sobre sus esperanzas, al mirar a la patria proyectada hacia adelante y entonces al repensar a Rosas, dirá que esos Estados Americanos a los que se refería, van a tener a su Rosas, “porque lo tendrán. No en vano se le llama desde hoy hombre de América”.

No tiene ningún reparo en darle con generosidad tal calificación, él que fue y sigue siendo un combatiente de ese régimen. Lo dirá aún más rotundamente desde tal vertiente historicista: “Lo es en verdad, porque es un tipo político, que se hará ver al derredor de América, como producto lógico de lo que en Buenos Aires lo produjo y existe en los Estados hermanos. En todas partes el naranjo, llegando a cierta edad, da naranjas”.

Ese naranjo es América, en ella Alberdi recuenta los valores que España ha puesto sobre su historia, en ese trabajo también se auscultan los ruidos y desacuerdos que produce el menosprecio hacia la España conquistadora. Alberdi recibe el influjo anti hispánico que fue creciendo durante más de dos siglos, como parte inseparable de la política de expansión de Inglaterra. No tiene aún toda la dimensión y energía antiespañola que encontraremos en otras obras, pero aquí, en ese naranjo que debe dar sus naranjas, localizará su crítica inicial: “Donde hay repúblicas españolas, formadas de antiguas colonias, habrá dictadores llegando a cierta altura del desarrollo de las cosas” (Alberdi, 1886c, p. 223).

Seguirá pensando en Rosas, para decirnos que es un mal, pero un

remedio a su vez y que no corresponde señalarlo como “un simple tirano” porque “si en su mano hay una vara sangrienta de fierro, también veo en su cabeza la escarapela de Belgrano”. Agregaré que los Estados Unidos a pesar de su celebridad, no tienen hoy un hombre público más expectable que el general Rosas y por lo cual se justifica que indique con hidalguía: “Yo diré -con toda sinceridad- una cosa que considero consecuente con lo que dejo expuesto: Si se perdiesen los títulos de Rosas a la nacionalidad argentina, yo contribuiría con un sacrificio no pequeño al logro de su rescate”.

Es más, reforzará su percepción de la patria en el gesto y perfil de Rosas diciendo que cuando se lo nombra “se habla de un general argentino, se habla de un hombre del Plata, o más propiamente se habla de la República Argentina”.

Este razonamiento, en 1847 no parece comprometido con ninguna situación personal, ni política para la vida de Alberdi. Es seguramente el fruto de una preocupada meditación nacional, ponderando los valores que son capaces de construir nuestro destino organizado, pero representan los juicios más claros y valerosos que la inteligencia opositora argentina, haya podido expresar durante el gobierno de Rosas.

Tendrá aún más densidad y ese peso surgirá de una medición científica, amparada en una doctrina filosófica que le permite a Alberdi llegar al fondo mismo de la consideración histórica. Se trata en verdad de un penetrante enemigo político, que pocos años antes hasta se levantó en armas contra el dominio rosista. Pero ahora está midiendo la historia de la patria, porque sabe que su destino debe ser encarado con certeza y con la seguridad digna de la ciencia política, que él está contribuyendo a realizar.

En estas condiciones se puede comprender el sentido casi inédito de los juicios que signen; se puede alcanzar a escuchar la exactitud del diagnóstico que hacía falta definir para poder indicar las soluciones exigibles.

Alberdi no trepida en su valoración, porque está pensando en la República Argentina y entonces verá a su “grande hombre” ese que ni los Estados Unidos lo tienen, con un perfil que ni siquiera sus panegiristas federales le han otorgado en su tiempo. Estas son sus palabras: “Rosas no es una entidad que pueda concebirse en abstracto y sin relación al pueblo que gobierna. Como todos los hombres notables, el desarrollo extraordinario de su carácter, supone el de la sociedad a la que pertenece. Rosas y la República Argentina son dos entidades que se suponen mutuamente: él es lo que es, porque es argentino: su elevación supone la de su país, el temple de su voluntad, la firmeza de su genio, la energía de su inteligencia, no son rasgos suyos sino del pueblo, que él refleja en su persona... Solo el Plata podía dar por hoy un hombre que haya hecho lo que Rosas. Un hombre fuerte supone otros muchos de igual temple a su alrededor” (Alberdi, 1886c, p. 225).

Esta larga cita propone una talentosa demostración de su posición historicista y nacional. Es además una fina expresión de hondo contenido político. Más aún puede entenderse como una definición de la ciencia política, que no tiene muchos antecedentes anteriores en nuestra historia; ni tampoco muchos posteriores.

Hay en ella una apreciación sobre el juego dialéctico del liderazgo y del poder que muestra una sorprendente captación para nuestro tiempo. Rosas y la República Argentina son dos entidades que se suponen mutuamente, se define el uno por el otro, porque son argentinos, porque Rosas existe, es lo que es, porque surge de su pueblo. Es el pueblo el que genera su conductor, en esa relación de diálogo histórico que se establece en la sintonía del entendimiento entre la realidad y el proyecto de construcción del futuro.

Volvamos a repetirlo: el temple de la voluntad de Rosas, la firmeza de su genio, la energía de su inteligencia, no son rasgos suyos sino del pueblo, que él refleja en su persona... El conductor es el reflejo del pueblo.

El historicismo le ha permitido a Alberdi percibir antes que nadie la

determinación del liderazgo; y en todo caso, no ha tenido que apelar a formulaciones idealistas, como las que necesitará Max Weber, casi un siglo después, para inventar su teoría del poder y el liderazgo.

El poder del conductor, en este caso el poder de Rosas, deviene del poder del pueblo, y se refleja dialécticamente sobre el mismo, para lograr su consolidación y ejercicio. Solo el Plata podía dar un hombre que haya hecho lo que Rosas hizo y es Alberdi quién remarcará en una vocación casi sin antecedentes anteriores, esta capacidad forjadora del pueblo creando su destino.

Se ha definido así una postulación para la teoría del poder, que otorgará sus enseñanzas para nuestro futuro. Además se ha indicado un razonamiento científico casi inédito para ubicar las razones políticas del liderazgo en América. Al menos para nuestro país; y Alberdi lo dirá enseguida con mayor hondura y veracidad filosófica para su naciente teoría del poder político: “Se le atribuye a él (Rosas) exclusivamente la dirección de la República Argentina ¡Error inmenso! Él es bastante sensato, para escuchar cuando parece que inicia; como su país es muy capaz de dirigir cuando parece que obedece”.

Sin dudas que no existe en la historia intelectual del país, ni en esos primeros 37 años de vida, lejos de la tutela española ni por muchos más, un pensamiento que acapare tanta claridad para entender exactamente la teoría de la práctica política.

Sólo esporádicamente Alberdi retomará algunas de estas ideas, que constituyen el nivel de mayor altura que ha asumido el pensamiento político argentino en el análisis de su propia esencia. Aquí está oteando a los ruidos de la patria profunda sin otras especulaciones que su convicción y preocupación histórica nacional. En este pasaje no interfieren sus concepciones del idealismo, ni sus apreciaciones iluministas sobre el progreso indefinido.

Está todavía lejos el predominio de las ideas que se fueron mostrando en algunos pasajes de otras formulaciones anteriores. Esas teorías en-

sombrecerán su intensidad americana y no permitirán que su claridad y penetración de esta parte de *La República Argentina 37 años después*, pueda proyectarse sobre la autenticidad de su pasión por el país.

El que va a soñar con la importación de seres ingleses y franceses, que a medida que pasen los años serán nítidamente ingleses, para así cambiar a nuestros hombres por una civilización diferente y anglosajona, se estremece diciéndonos en este opúsculo de reflexión sobre el país, que bajo la dirección de Rosas se “ha lanzado un *no* altanero a la Inglaterra y a la Francia coaligados”.

En estos párrafos queda latiendo su pasión nacional defendiendo su tierra desde la realidad histórica que su fino olfato percibe y que utilizará con inteligencia para construir la teoría política que va a requerirse para la organización. Pudo haber sido así, en ese rumbo, pero estos relámpagos patrióticos y científicos alberdianos, dejarán paso a otras especulaciones que lo van a mantener unido a una indicación extraña a la patria profunda que aquí interpreta.

Alberdi volverá al iluminismo idealista, esa doctrina que Juan José Hernández Arregui la hace llegar al Plata de la mano de los intereses británicos; y con tal retorno contribuirá a que tales intereses obtengan paulatinamente las condiciones históricas para alcanzar aquello que Rosas y el pueblo le impedían conseguir.

Ese iluminismo, amparado en la vieja fórmula del idealismo romántico, volvía a ser tributario del “cogito” cartesiano, que tantos favores le había otorgado y le sigue otorgando al imperialismo, en su condición de fórmula de la Razón Dominante.

Antes de abandonarlo, en este opúsculo sobre *La República Argentina 37 años después*, encontraremos una reafirmación de la teoría alberdiana del liderazgo, ahora extendida hacia cualquiera de las figuras que puedan sobrevenir. Dice Alberdi unos pocos párrafos más adelante: “no bien había dejado Rosas de figurar al frente de la República Argentina, cuando ya otro hombre tan notable como él, y otras escenas

tan memorables como las suyas estarán llamando la atención hacia la República, que desde los primeros días de este siglo, nunca dejó de hacerse expectable por sus hombres y sus hechos” (Alberdi, 1886c, p. 226).

Se trata de la República y de su expresión democrática quien puede generar “otro hombre tan notable como él”, como Rosas, o quien puede producir “escenas tan memorables” como las acontecidas durante el régimen rosista.

Después llegará el momento de intentar explicación para el papel de cada partido político en el drama del país. En tales consideraciones el opúsculo se desenvuelve en la construcción de una posición intermedia, en la que todos fuimos responsables, tanto de los errores, como de los aciertos en camino hacia el progreso.

Ese eclecticismo político, que seguirá casi por siempre, adherido al pensamiento liberal se impone en el razonamiento alberdiano que como idealismo reflexivo comienza la búsqueda infinita del “justo punto medio” de la sobrevivencia armónica o no tanto, de los contrarios, pero en fin, de la obtención justificativa de los resultados posibles.

En la crisis que es constante, el idealismo encuentra siempre una perspectiva para construir su teoría del equilibrio, que como en este caso, está dirigida a evitar la profundización de las contradicciones que impulsan tal conflicto crítico.

Alberdi expresará entonces que los dos partidos, los unitarios y los federales “tienen su gloria y sus errores” y ambos se imputan faltas y extravíos. Así, el partido federal echó mano de la tiranía, el unitario de la liga con el extranjero; las dos hicieron mal y aquí comienza su calvario purgatorio, con respecto a sus años montevideanos y el calificativo de “traidor” que tanto él, como sus compatriotas de la Asociación de Mayo recibieron por sus perversas relaciones con el trono francés e inglés, en la alianza contra Rosas.

Así lo explicará, buscando respuestas a sus propias preguntas; “los que han mirado esta liga como traición ¿por qué han olvidado que no

es menor crimen el de la tiranía?”, para reflexionar en el sentido que “la pasión en su idioma de embuste y de hipérbole, ha podido solo dar el nombre de traición a la simple alianza militar de los unitarios, con las fuerzas de la Inglaterra y de la Francia”.

Importa seguir las reflexiones de Alberdi en este momento de la historia argentina, porque sus argumentos tienen la profundidad de siempre para sus ideas y vienen así a constituirse en una de las primeras teorías políticas de la unidad bélica con el extranjero, para decidir la suerte de los criollos.

En la crisis la unidad comienza por el apoyo de las fuerzas militares y detrás de ellas llegarán los acuerdos políticos-económicos que asegurarán la penetración imperial, con la elegancia silenciosa que es oportuna para no despertar sospechas y consumir los objetivos. El iluminismo, esa razón dominante de los imperios, otorga el fundamento teórico que requiere la expansión de tales intereses, en nuestros padecimientos históricos, detrás de las subyugantes imploraciones al idealismo de la libertad; al platonismo de la libertad.

Hay en el opúsculo un fin y fugaz intento de explicación para esta conducta de alianza con el extranjero. Tiene esa explicación destinatarios elegidos, en el sujeto individual de la historia. En este caso los responsables son las personas y así hemos empezado a dejar de lado el protagonismo genérico de la totalidad, para recaer sobre la particularidad del individuo. Este reflujo hacia el idealismo, es una constante en el movimiento ideatorio alberdiano, que recae con facilidad en sus mejores atributos iluministas, para lograr pasar los complejos entramados de las situaciones políticas de la historia del país.

Aquí dirá sobre la unión con las fuerzas francesas, que las razones para explicarlas “pertenecía generalmente a los hombres jóvenes del partido reaccionario; y estos las debían a sus estudios políticos de escuela” (p. 230). De nuevo eran los sujetos personales, las fuerzas de los acontecimientos y esos sujetos movilizaban a la historia porque sus

ideas, “que se debían a sus estudios políticos de escuela” daban la explicación exigida para su esclarecimiento.

En realidad Alberdi intentaba mostrar su propia situación individual y racional. Está ligado a su escuela, a sus maestros y también a aquellos otros maestros que constituían sus catedráticos, más allá del influjo de las propias cátedras de su universidad y que casualmente alimentaban sus ideas desde sus países de origen, es decir Francia e Inglaterra, que buscaban la teoría limpia e impecable para la penetración en marcha.

Eran de esta forma, jóvenes, sujetos individuales de la historia, con sus armas en posición de ataque. Eran jóvenes con ideas que habían obtenido en sus escuelas y de las influencias de sus escuelas, o por la penetración interesada de las mismas, por las vías sospechadas e insospechadas de la inteligencia y la luz del pensamiento, como potencias posibles para servir a ese destino de la historia.

Aunque se trate de un claro retomo al sujeto individual y a la primacía del racionalismo invicto de esos tiempos, había en esta aceptación de responsabilidades una identificación institucional que para tal mentalidad idealista es de gran significación. La *escuela* es la responsable de la liga con el extranjero, la universidad aparece así como depositaria de tal responsabilidad intelectual. Alberdi establecía desde su razonamiento iluminista, un escalón básico de complicidad que no debe olvidarse para conseguir entender con tales argumentaciones del idealismo, el papel que a cada uno le corresponde en el drama del país.

Es bueno saber, que se sigue así lealmente, la trama de especulaciones idealistas que Alberdi desarrolla en el opúsculo. Especulaciones asentadas sobre el valor incesante e invulnerable del pensamiento para su producción ideatoria. Se impone repasar que tal línea de razonamiento no ha demorado su interés, ni por un instante, en los intereses no especulativos, concretos, que los anglosajones tenían en estas tierras.

Esas aseveraciones pasibles, la de los intereses materiales para explicar el drama de nuestra historia, que se mostraron inicialmente en los *Vein-*

te días en Génova y en la *Memoria del Congreso*, todavía no aparecen consistente y definitivamente incorporadas al pensamiento alberdiano.

Faltan algunos años para volver a encontrarlas en páginas como las de los *Escritos Políticos* y aunque sus aguas suelen desembocar en corrientes no precisamente concretas, con claridad material, en esas formulaciones teóricas de Alberdi sobrevuelan otras interpretaciones político-filosóficas que estas que se detectan en *La República Argentina, 37 años después de la Revolución de Mayo*.

Escuchemos ahora las palabras con las que se pueden identificar las ideas de los jóvenes defensores de ese entendimiento con franceses y británicos; dirá Alberdi “conciliando con la nacionalidad perfecta del país, el influjo de la acción civilizadora de la Europa”. Se trata precisamente de darle un nombre ideal a la penetración colonial del signo diferente al hispánico que ya habíamos sufrido. Ahora era la acción civilizadora para hacer posible en América “un orden de cosas político, en el que las ideas más adelantadas y liberales contasen con una mayoría de población ilustrada” buscando con esa población ilustrada lograr “una fórmula de solución para el problema del establecimiento de la *libertad política* en América”.

Son las propias palabras de Alberdi, que según su sinceridad, tenían mucho que ver con sus “estudios políticos de escuela” y que no tenemos ningún derecho a pensar que se encuentran respaldadas por ningún otro hecho histórico espurio, que este puro mensaje de sus ideas jóvenes. Alberdi de 1847 no ofrecía flancos para otra verificación intelectual que la que aceptamos aunque la historia nos demuestre desde antes y mucho más, de aquí en adelante, que los grandes imperios hacen sospechosos a todos los que en tierras coloniales sirven a sus designios, a veces disfrazados de patriotismo y casi siempre de libertad política. La libertad política, en ellos siempre parece el patrimonio de una élite minoritaria, capaz de ser ella sola protagonista elegida para su desenvolvimiento.

Es Alberdi el que confirma esa tendencia elitista, cuando expresa que los jóvenes al abordar esta cuestión “pensaron que mientras prevalezca el ascendiente numérico de la multitud ignorante y proletaria, revestida por la revolución de la soberanía popular, sería siempre reemplazada la libertad por el régimen del despotismo militar en un solo hombre”.

Desde allí no habrá más medio de “asegurar la preponderancia de las minorías ilustradas de esos países [son palabras textuales de Alberdi], que dándoles ensanchamiento por vínculos y conexiones con influencias civilizadas traídas de fuera”. Es cierto que agregará que “esas influencias civilizadas” deben llegar bajo condiciones compatibles con la independencia y democracia americanas, proclamadas por la revolución de un modo irreprochable.

¿Quiénes determinarán esas condiciones compatibles con la independencia y democracia americanas? Así como quedan planteadas las justificaciones para la ligazón con el extranjero, no podrán ser otros que los componentes de “las minorías ilustradas”, esas que responden a otras razones, que las simples razones del racionalismo ilustrado y que al menos ingenuamente, ni siquiera están sospechados en estos párrafos, del opúsculo alberdiano.

Son las minorías ilustradas las que buscaron la unidad con el extranjero, y ellas son las que deben certificar las condiciones compatibles con la democracia y la independencia de nuestras patrias... Parece sospechoso, por lo menos, que tales minorías abran y cierren el círculo de esta ligazón dependiente. El Alberdi de 1847, ya un abogado brillante y exitoso profesionalmente, aún no lo ha sospechado.

Sin embargo dice con lealtad ecléctica, que “los errores son nuestros” y es palpable por el tono de su defensa y de sus ataques, que ambos errores tienen que ver con la tiranía y la liga con el extranjero, pero también en varios casos el enfoque sigue la impoluta metáfora ilustrada de las ideas, como objetivo histórico a descubrir. La ilustra-

ción como Razón Dominante, cumple con fidelidad su menester, para ocultar los verdaderos intereses que mueven la historia.

De pronto se advierte desde una posición para construir un país, conforme los aires que transmiten esas ligazones con franceses e ingleses, que además de immaculada especulación con la libertad debe exigirse otras postulaciones. De esta forma irrumpen en la constelación ideatoria, otro valor inmanente para el progreso del *Fragmento* y el desarrollo apetecido por la Argentina alberdiana del 37.

Dice en tal mirada que los primeros cantos de triunfo del país le han impulsado a olvidar “una palabra menos sonora que la de libertad”. Cambiará su credo esencial por un nuevo sonido que se acumula más allá de su ritmo ideal.

Debemos buscar otra dimensión de la libertad, que actúe como contrapeso de la misma. Esa idea es el *orden*, que tiene relación con la existencia que circunscribe nuestro destino.

Tal orden, debe garantizar los legítimos intereses que fueron consolidándose desde cada acontecimiento y cada idea que logró su practicidad forjadora de acontecimientos y de instituciones.

El orden es la suprema necesidad de la situación política del país y el mismo debe quedar constituido desde la ley. Desde la ley suprema, que debe formularse.

Alberdi comienza a insistir, en *La República Argentina 37 años después*, en el requerimiento histórico de la Constitución Nacional, porque con ella se verificará el orden, para entender que el poder que pueda diseñarse podrá sostenerlo y afirmarlo. Quien dice poder, la tenencia del mismo, expresa poseer “la piedra fundamental del edificio político”, y ese poder requiere una ley, que hoy en ese tiempo de 1847 aun la Nación no la tiene.

La ley será la cristalización del poder, para esa concepción ideal del poder alberdiano. De esa manera la Constitución posible respaldará el orden, esa potencia nueva que ilumina la extensión de las realidades del poder.

En este opúsculo queda mucho más nítido que nunca antes, los límites del orden, que era necesario constatar para mirar la profundidad que pudiera alcanzar el acento del poder político.

Recapitemos sobre tales límites, son los refulgires que podemos individualizar para medir las perspectivas transformadoras de Alberdi. Está hondamente preocupado con la construcción de la ley fundamental y entonces es la hora de calibrar sus deseos de creación. Entonces nos expresará: “Ya ha desaparecido el anhelo de cambiar las cosas de raíz; se han aceptado muchas influencias que antes repugnaban, y en la que hoy se miran hechos normales con que es necesario contar para establecer el orden y el poder” (Alberdi, 1886c, p. 239).

Esta resignación nostálgica, aparece deteniendo toda capacidad revolucionaria de la historia y todo poder modificador que el pueblo pueda producir. Nada de cambiar las cosas de raíz, porque ya hemos aceptado hasta “influencias que antes repugnaban”. El orden exigible dispone nuestras energías, las que no deben superar los límites existentes en la naturaleza estable de las cosas.

Pero desde las brasas, cualquier ráfaga puede reavivar el fuego y de tal forma, volverán a escucharse los ecos recónditos de sus quejas de altamar, en aquellos días que le resultaba muy complejo explicar la conducta de su generación en los hábitos montevideano de su primer exilio camino a este exilio chileno.

Ahora vuelve a creerlo y entonces manifestará que “entre el despotismo extranjero y el despotismo nacional hay una diferencia en favor de éste, del influjo mágico, que añade a cualquier causa, la bandera del pueblo”. Lo ha expresado con un delicioso tono poético, que le permite recuperar su fe inicial en el poder esencial del pueblo. Deja otras esperanzas depositadas en fuerzas extrañas, en lejanas oportunidades apartadas de la raíz nacional.

Pero debe cerrar su círculo y al preguntarse qué hacer, con esa dimensión nostálgica de un pensamiento que “no queda otro camino que

capitular con él [con el país mismo... con Rosas...] si tienen bastante honor para deponer buenamente sus armas arbitrarias en las manos religiosas de la ley” (Alberdi, 1886c, p. 242). Se trata de la organización del país y esos momentos se propugna en nombre del orden, que solo la ley puede consagrar.

Estaba convencido que en los emigrados, en él mismo, estaba el instrumento posible para servir a esa organización, y en tal instante histórico de 1847 no teme pensar que la ley, el orden, el camino hacia la organización puede quedar “tal vez en manos del mismo Rosas”.

No olvida de remarcar sus furias anteriores, sobre todo las Montevideanas, para lo cual subrayará con firmeza que Rosas “es un dictador [...] y vivir bajo el despotismo, aunque sea legal, es una verdadera desgracia”; pero siente el peso de la historia y como siempre que se refiere a Rosas despunta su perspicacia y penetración historicista, sabe que “gobernar diez años es hacer un curso de política y de administración”. Por eso, porque la realidad marca el ascendiente y las condiciones exigibles para conducir la organización, no trepidará en afirmar que “nadie mejor que el mismo Rosas y el círculo de hombres importantes que le rodea podrían conducir al país a la ejecución de un arreglo general en este momento”.

¿Qué han ido develando las nuevas clases para reconocer los signos de la práctica en este período chileno inicial de su producción teórica?

Hemos pasado de 1844, la aparición de la *Memoria*, a 1847, con la presentación de *La República Argentina 37 años después* y en el Ínterin los *Veinte días en Génova* y la *Acción de la Europa en América*.

En el primero de sus trabajos chilenos, la tesis para optar a su título académico implica el retorno a la raíz nacional, con una visión proteccionista para el desarrollo latinoamericano. La organización de la América del Sud es parte de una obra, que le es propia a sus hijos dueños de una filosofía que habrá que construir.

En los *Veinte días en Génova* sigue viviéndose la fiebre para la organización y el cambio que propone Alberdi, pasa del ilusionismo, a los inte-

reses materiales dignos para el esmero progresista a que invita el futuro. Ya no son las ideas, ahora es el orden material, ese orden que solo puede crear el trabajo sostenido, la fuente primitiva smithiana, que como se comprenderá es un mensaje que está siendo emitido desde el imperio y con gran poder de penetración en todo el territorio disponible.

La *Acción de la Europa en América* prepara en buena medida páginas claves de las *Bases*. Aquí está su doctrina demográfica, el nacimiento del “gobernar es poblar” y claramente poblar con rubios, con franceses e ingleses, para crecer desde la civilización europea. La organización y el crecimiento deben desenvolverse bajo el amparo del capitalismo, especialmente inglés y, ahora transportado por las finanzas, los caminos las máquinas, los ferrocarriles. Hay un cambio de métodos, ya no son las armas, ahora es el crecimiento expansivo del progreso y de la técnica, pero sigue siendo la penetración concluyente del poder extraño.

Finalmente *La Argentina 37 años después*, tiene un nuevo punto de búsqueda para el orden requerido para la organización nacional. Ese punto es la ley suprema, la Constitución, único camino histórico hacia el orden, la nueva dimensión de la preocupación obsesiva alberdiana.

La apertura de este período chileno lo encuentra en su esfuerzo para retomar la esencia nacional, preocupación que es nítida predominancia al cerrar en 1847 este ciclo anterior a las *Bases*.

Ambas situaciones matizadas con estremecimientos específicos para cada caso, le dan iniciación y cúspide a esa preocupación constante de la variable político-teórica que recorre estas cuatro expresiones del pensamiento del exiliado de Chile. Se trata del orden para la organización, o en sus resultados, de la organización nacional para lograr el orden político, que permita construir el poder que se necesita para instalar el cambio que se considera insoslayable.

El orden buscado, o la organización para el nuevo orden nacional, tienen variantes trascendentales con respecto a la ubicación del pensamiento oficial en vigencia.

En el fondo más genuino del esquema, se trata de encontrar las fuerzas que sean capaces de imponer esta tónica alberdiana del progreso, que se inspira en las energías extrapolables del medio europeo de signo anglosajón.

Es cierto que hasta coincide que puede ser el mismo Rosas quien encabece esta tarea de perfilar la vocación insustituible del progreso, que exige de la organización constitucional como método de excelencia. Pero, está muy claro que son proyectos diferentes y por lo tanto con dificultades para hallar en el tradicional conductor histórico y nacional, al constructor de este estilo de organización con invocaciones teleológicas que no son compartidas.

Alberdi prepara sus métodos constitucionales; presuponen estos cuatro pensamientos del exilio chileno una preparación hacia el rumbo de las *Bases*; pero es imprescindible que la historia tenga que acompañar sus tiempos con estos métodos del progreso trasplantado. Los ruidos de Careros indican que otro país empieza a definir sus nuevos protagonistas.

Las contradicciones que Alberdi intenta superar u obviar, se harán explosivas y “la naturaleza de los acontecimientos” marcará la orientación posible para este cambio que mira hacia Europa y construye su teoría para respaldarlo.

La ley para el orden y la riqueza

Lo había expresado en su opúsculo con motivo del aniversario patrio de 1847, “un orden, una regla, una ley; es la suprema necesidad” de la situación política de Argentina.

Había que construir la constitución, que como ley máxima tuviera la virtud de alcanzar esta nueva e inmensa presentación alberdiana del orden político institucional, para permitir la obtención de la riqueza exigible para nuestro desenvolvimiento.

Alberdi seguía en Valparaíso y desde el último opúsculo señalado, prácticamente hasta las *Bases*, su prédica política solo tendrá expresión

en su tarea de director-periodista del diario *El Comercio* y en su incansable y fructífera labor jurídica que le permite contarle a Frías en 1849 que le va muy bien en su profesión de abogado, hasta tal punto que “ignoro cuál Estudio sea más frecuentado que el mío aquí, por la gente de pró” (Mayer y Martínez, 1953, p. 247).

El crecimiento de ese estudio profesional fue sostenido y terminante, aun desde el mismo comienzo de su función. Allí pudo inclusive producir una inteligente selección para su clientela, entre los cuales inicialmente se contó el general Santa Cruz que había sido dictador en Bolivia y paulatinamente se incorporaron los más importantes y sólidos comerciantes e importadores anglosajones que actuaban en Valparaíso.

Su amigo Gregorio Beeche, aquel que lo acompañara en la fundación del *Club Constitucional de Valparaíso*, destinado a reunir compatriotas para propender a la tarea de la organización institucional de la patria; y que fuera quien más insistiera sobre Juan M. Gutiérrez, ya ministro de la Confederación Argentina, para que logre llevar a Alberdi al lado del gobierno en Paraná, en lugar de enviarlo a Europa; ese amigo que lo despedirá emocionado en su quinta cuando este se va como Plenipotenciario, se encargará de recopilar los escritos judiciales que presentara Alberdi en los tribunales chilenos. Allí puede percibirse en buena medida que su clientela se orientaba preferentemente a los miembros de esa colectividad inglesa.

Se encuentran en esa colección de alegatos los de Guillermo Grogan, Guillermo Huelin, Le Quelle y Bordes, Julio Dumont, Eduardo Loring, John Thompson Watson y Cía., Guillermo Watkin, Maylor Conway y Cía., Sadler Fenton y Cía., Tomás Enrique y Juana Codd, Allison y Cía., Long y Cía., Jaime Waddingtong-Sawelland y Cía., Hoggan-Hall y Cía., Steward Pell y J. H. Lindsay entre otros.

Alberdi se transformó entonces en el consejero jurídico y abogado defensor de tales importantes hombres de negocios británicos en Valparaíso, pero al parecer su suerte profesional se impulsa aceleradamen-

te, en cuanto prestigio y fortuna cuando se convierte en el consejero legal, político, gestor administrativo y financiero-comercial, del empresario Williams Wheelright.

Desde 1840 hasta 1855 Alberdi servirá a los intereses comerciales de este hombre de negocios norteamericano de origen, pero británico por sus múltiples conexiones con los capitales de Inglaterra y por los avales que ostentaría frecuentemente, del respaldo de su Majestad Británica, en tierra americana. Después, seguirá siendo su abogado y consejero, ligándolo esta condición profesional con los intereses de Wheelwright en nuestro país, en cuanto a concesiones ferroviarias y otros negocios acordados con tales intereses. Aquí se confunden y se enciman sus tareas diplomáticas y profesionales, pero lo cierto es que sin poder decir cuánto de ello se debe a la influencia y tarea silenciosa y comercial de Alberdi, este hombre de negocios anglosajón obtuvo la explotación gratuita en nuestro país del Ferrocarril Central Argentino.

Esta concesión implicaba, entre otras cosas, una legua de tierra a cada costado de la vía, el principio de los capitales garantidos, que le aseguraban una renta significativa por libra invertida, se lo eximía de finanzas, impuestos y demás exigencias y cargas y le otorgaba el derecho a prolongar la línea hacia el norte y el oeste y ampliar plazos para cumplir con la exigencia de constituir su sociedad comercial.

Por esta relación profesional-comercial Alberdi verá unido para siempre su nombre en la historia del coloniaje que acompaña en gran medida a la creación de los ferrocarriles en la patria y cuya relación más clara y dolorosa quedara reflejada en el memorable trabajo de Raúl Scalabrini Ortiz. Allí remitimos a quien quiera conocer la Historia del Ferrocarril Central Argentino, como prueba indiscutible del resultado imperial que la ley de orden y riqueza que se buscaba en la Constitución Nacional del liberalismo despiadado, fue capaz de permitir (Scalabrini Ortiz, 1975, pp. 93-198).

En este aspecto y con relación a las concesiones obtenidas para ese

mismo ferrocarril Central Argentino, Juan P. Oliver, menciona que en la historia ferroviaria de la Lloyds Greater Britain Publishing Co. puede leerse lo siguiente: “El señor Wheelwright tomó a su cargo la empresa, obteniendo del gobierno condiciones tales que, más que realidades, deben parecer cuentos de las mil y una noches a los modernos promotores de compañías ferroviarias”. Para los lectores de Scalabrini también, pero en este caso con la dramática comprobación que estas mágicas condiciones, se producían en nuestra tierra y posibilitadas por las postulaciones colonialistas que garantizaban las leyes del orden y para la riqueza de los colonizadores del riel.

Para Alberdi además, era la comprobación de su postura teórica-constitucional con el agregado que así mismo, le rendirá suculentos honorarios y certificará su entusiasmo en torno a todo mecanismo “civilizador” que se refiera a la corona británica y sus súbditos. Rubios y altos, inteligentes y laboriosos como su propio cliente Mr. William Wheelwright, americano de origen, pero inglés por sus dotes y capacidades; esas capacidades que le permitieron ser el superintendente de la Pacífico Stern Navigation Company, de la Chilean Copiapo Mining Co., concesionario de servicios públicos de gas, agua potable, ferrocarriles y de otras actividades mercantiles que lo convertirán “en el más importante manager del capitalismo británico de la época en América del sur” (Oliver, 1977, p. 440).

Alberdi le dedicará una extensa biografía que apareció en 1876 con el título de *La vida y los trabajos industriales de William Wheelwright en la América del Sur* y cuya lectura en profundidad, puede permitirnos pensar en un texto especular, de imagen en inversión, con la *Historia de los Ferrocarriles Argentinos* de Scalabrini Ortiz.

Se trata del texto del discurso ofrecido por el gestor y dueño de las concesiones, de los argumentos que justifican la condición colonial y por lo tanto dependiente de quien firma y concede. Pero sus párrafos están contruidos para alcanzar las razones postizas que ocultan los

mecanismos íntimos puestos en ejecución, para lograr los objetivos de un capitalismo despiadado que ha llegado a estas tierras para cumplir con sus designios de cualquier forma.

La vida de Wheelwright que nos presenta Alberdi aparece como la existencia de un héroe que viene a disminuir la intensidad de los valores históricos de San Martín, Bolívar y hasta de los pueblos que las gestaron, se trata de la llegada de un mesías que ha arribado para salvarnos, por la gracia del Señor y sin otra finalidad que nuestra propia felicidad... Algo así es lo que dice Alberdi, cuando manifiesta “se convendrá en que la presencia de Wheelwright en Sud-América ha sido como un regalo del cielo hecho a su civilización en el hombre que la América necesitaba y a la hora en que esa necesidad debía ser satisfecha” Alberdi, 1924a, p. 96).

Es setiembre de 1875, exactamente el 26 de setiembre, al cumplirse el segundo aniversario de la muerte de Wheelwright, el día en que Alberdi concluye en Saint André de Fontenay, esta biografía y es necesario no olvidar, que su autor fue el consejero y abogado de esta figura; por lo cual además de conocerlo profundamente, debe tener razones profesionales y aun comerciales más allá de los méritos propios del biografiado, para encumbrar su imagen y recuerdo.

Así lo hará, en estas páginas, desde ese comienzo de hombre “regalo del cielo” hasta su exaltada recomendación final, tendiente a conseguir que los gobiernos levanten estatuas de Wheelwright, ya que ellas “serían monumentos levantados a las victorias de la civilización americana, obtenidas por las armas dignas de ella, que son el ferrocarril, el buque de vapor, el telégrafo eléctrico, el gas, es decir, la supresión del espacio y de las tinieblas”.

La prosa de Alberdi, con la elegancia y las síntesis de siempre esta puesta en este caso al servicio de su mayor cliente particular, y su prédica recordatoria se confunde con la emoción justificativa de su propia tesis colonizadora. Es más, está seguro que estas batallas deben continuar y refiere el recuerdo de Wheelwright más allá de su vida, como

un nuevo Cid que seguirá ganando más batallas, porque “una estatua a Wheelwright daría más inmigrados a la América del Sud que muchas compañías de inmigración” porque ella sería una demostración, “de la acogida que el país da a los inmigrados eminentes que le traen su labor y su genio industrial” (p. 285 y 287).

Lo llamará el “Cochrane de la paz en los mares libres del Pacífico” y autor de “una revolución económica contra el viejo régimen colonial de comunicación y tráfico [...], no menos importante que la completada por Bolívar en la batalla de Ayacucho”.

No sentirá preocupación alguna frente al precio de las concesiones, ni tremolará su voz o su espíritu frente al despojo material que esos convenios significaban.

Por eso este libro aparece como la imagen especular en negativo, del desgarrador documento de Scalabrini Ortiz.

Y vuelve a utilizar su elocuente capacidad descriptiva, con síntesis y exactitud: “Todos los terrenos, ya sean nacionales provinciales o del dominio privado, requeridos para el camino, estaciones, muelles, depósitos de carbón, almacenes [...] oficinas [...] depósitos [...] y demás dependencias del ferrocarril, serán donados por el gobierno a la Compañía”.

Pero hay más, “los materiales, útiles y artículos importados del exterior para la construcción y uso del ferrocarril, serían libres de todo derecho de introducción durante el período de cuarenta años”; “el gobierno garantizaba a la compañía en la explotación del ferrocarril un 7% anual sobre un costo fijo de 6.400 libras esterlinas por milla [y más aún] el gobierno concedía a la Compañía en plena propiedad una legua de terreno a cada lado del camino en toda su extensión”.

Tienen razón los que han pensado que éste era un modelo ejemplar de las cláusulas fundadoras del Estatuto del Coloniaje; pero Alberdi quiere darle la inmediata bendición y concluirá estas páginas diciéndonos que “el congreso dio su aprobación y sanción a ese contrato que fue reducido a escritura pública el 26 de mayo de 1863”. Gobernaba el país

Bartolomé Mitre y aquí no cuenta para nada aún, la posición crítica de Alberdi con respecto a los hombres de Buenos Aires, a los del puerto, que garantizaron legalmente la operación de su cliente protector.

Scalabrini en cambio le dirá a la historia de ese coloniaje, que en esa sesión del Congreso Nacional “flota en la Cámara un hálito de azotamiento” porque es evidente que “la gran organización de revoluciones en el mundo presidía desde la invisibilidad la sesión. Los gobiernos inestables y sin anuencias firmes en el corazón de los pueblos jamás han podido resistir la conminatoria habilidad de la diplomacia inglesa”.

Agreguemos que hay aún menos posibilidades de resistencia a dicha diplomacia, cuando cada uno de los rincones y recovecos de las cláusulas explotadoras pudieron ser diseñadas por abogados o gestores de nuestro signo, que alquilaron sus saberes y profesiones para servir a esa diplomacia y encontraron los argumentos que los legisladores requerían para la sanción inmediata de este Estatuto del Coloniaje.

La excesiva generosidad del convenio colonial, que Wheelwright se lleva de inmediato a Inglaterra, le permitirá a su titular pagar sus cuentas con la corona y en consecuencia en sus facturas aparecerán “Sir Edward Thornton ministro británico y el cónsul Mr. Frank Parish” coparticipando en el negocio “como fuertes accionistas del Central Argentino, en retribución personal del apoyo británico” (Scalabrini Ortiz, 1975, p. 118).

Quizás haya sido “en apoyo personal” y por lo tanto en nombre propio para cobrar esa influencia asfixiante para nuestros intereses; o tal vez, como verdaderos prestanombres de los auténticos mandatarios de la operación comercial-colonial, es decir, de los mismos componentes de la corona de Su Majestad Británica. Para el caso la diferencia no tiene valor histórico, de todas formas los réditos se exportaban religiosamente hacia los tenedores de esas acciones y ellos después tenían la inmensa libertad de proceder como desearan o como hubieran convenido. La libertad de comercio no se interesaba por la minucia de conocer el verdadero nombre del colonialista. Todo quedaba dentro del espíritu mer-

cantilista e imperial de la nueva Albión que continuaba con su expansión indetenible. Wheelwright, sus abogados y consejeros, sus socios y accionistas, con banderas británicas o ajenas, servían a estos objetivos de la “vieja raposa avarienta”.

Pero es tiempo de volver hacia la génesis de la ley para el orden y la riqueza, no sin antes expresar, que causa sorpresa que Alberdi no mencione en su biografía sobre Wheelwright, ni siquiera insinúe, sus oficios profesionales al servicio de su aconsejado y defendido y que guarde silencio en esas páginas sobre sus intervenciones en torno a las concesiones que este caballero inglés obtuviera en las tierras de Sud-América para sus empresas y los intereses propios, y de la corona, pero la historia sabe encontrar el origen y destino de acontecimientos, aunque sus protagonistas intenten silenciarlos.

El camino hacia la ley clave para el orden y la riqueza en su expresión más concreta comenzará cuando “veníamos de Lima para Chile en los primeros años de 1851, cuando oímos en Cobija la primer noticia de la caída de Rosas”. Es Alberdi quien lo cuenta en su biografía sobre Juan María Gutiérrez agregando que “en Valparaíso, al fondear el vapor Nueva Granada que nos tenía a su bordo y antes que la policía marítima visitara el buque, un argentino venido a recibimos nos arrojó envuelta desde su bote, una gran hoja de papel, mojado todavía, que contenía el parte de la batalla de Monte Caseros salido al instante de la prensa”.

Llegados Gutiérrez y Alberdi a la quinta de éste en Valparaíso, Gutiérrez se apresuró a preparar su equipaje para ir al Congreso Constituyente como diputado. “y yo me puse a escribir las *Bases de la Constitución*, que mi amigo debía hacer sancionar por sus consejos persuadidos y persuasivos” (Alberdi, 1898a, p. 137).

En distintas oportunidades Alberdi se referirá a esta, la obra considerada cumbre por la historia y la crítica liberal argentina, como “el libro improvisado de mis Bases”; “libro de redacción breve de pensamientos antiguos” (cuarta carta Quillotana, febrero de 1853); o como “libro

de acción, escritos velozmente, aunque pensados con reposo” (prefacio para las *Bases*, en París junio de 1858).

Él mismo le refutará a Sarmiento su cargo de plagiarlo para con la inspiración y conceptos de las *Bases*, aun cuando reconoce que podría haber tomado ideas de todos, de lo cual se lisonjea “porque no he procurado separarme de todo el mundo, sino expresar y ser el eco de todos”. Pero afirmará que cree “no haber copiado a nadie tanto como a mí mismo”. Este es el instante que considera oportuno para expresar sobre “las fuentes y orígenes de mi libro de las *Bases*”; ellas son: *Preliminar al estudio del derecho* de 1837, tal como lo nombra en esta oportunidad; mi “palabra simbólica” en el credo de la Asociación de Mayo de 1838; *El Porvenir* de 1839; *Memoria sobre un Congreso Americano* 1844; *Acción de la Europa en América* de 1845 y *La República Argentina* 37 años después de 1847, como designa a su opúsculo en el 37 aniversario de la Revolución de Mayo (Alberdi, 1916, p. 176).

No hace falta esperar mucho el desarrollo de su libro sobre las *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*; para reconocer parte de la médula conceptual de su tesis esencial. Esta clara y entera en la Introducción que escribiera en Valparaíso para la primera edición de su trabajo y que fechara en 1° de mayo de 1852.

Allí se aprende que “América ha sido descubierta, conquistada y poblada por las razas civilizadas de la Europa a impulsos [de] *la ley de expansión* [cuyo fin providencial] es el mejoramiento indefinido de la especie humana [tanto por] el cruzamiento de las razas [como también y además] por la comunicación de las ideas y creencias y por la nivelación de las poblaciones con las subsistencias”.

Hasta aquí la “ley de expansión” muestra el fin providencial de los conquistadores en torno a su desprendimiento como forjadores del entrecruzamiento racial, como dadores de ideas y creencias y como forjadores del equilibrio necesario entre los hombres y sus necesidades primarias para existir. La ley de expansión, parece de esta forma

indicada como una norma generosa y ahistórica, destinada a perpetuar la especie en condiciones posibles.

Pero la ley comenzará a mostrar sus exigencias y entonces Alberdi nos explicará que hay una primera necesidad, un requerimiento innegable para la expansión. Se trata del reclamo “para la civilización del suelo que mantenemos desierto para el atraso” y cuya disposición se obtendrá, como su “ley de expansión”, por “los medios pacíficos de la civilización, o bien por la conquista de la espada”.

La conquista violenta es entonces una alternativa posible y práctica, pero debemos y “podemos sustraernos dando espontáneamente a la civilización el goce de este suelo” para así lograr que “el bienestar de ambos mundos [se concilien] mediante un sistema de política y de instituciones adecuadas” por las que los Estados europeos “deben propender a enviarnos por inmigraciones pacíficas las poblaciones que los nuestros deben atraer, por una política e instituciones análogas”.

La Introducción está mentando el otorgamiento del suelo para conseguir el espacio que exige la población a incorporar. Suelo y población, son la expresión visible de los requerimientos de la expansión del viejo mundo, bueno, mejor llamarlo por su nombre y pensar en la expansión del capitalismo europeo, con claro tinte anglosajón para esta parte del siglo y teniendo en cuenta la expansión de su capitalismo que tan bien preparó toda su prédica smithiana y las consecuencias de la revolución industrial que le otorgaron su determinación.

El suelo y la población, el desierto y gobernar es poblar, amparan la fuerza expansiva de ese capitalismo, que se vestirá de desprendimiento y altruismo para “civilizarnos otra vez”; pero ahora con sus intereses comerciales, su navegación, también incrementada por el vapor, las finanzas, el espíritu mercantil de sus empréstitos y préstamos interminables. Claro que toda esta expansión tiene el respaldo del viejo espíritu colonial, sostenido o refrendado por la fuerza naval o militar que sea necesaria.

La “ley de expansión” tiene una vieja y persistente denominación para la experiencia de los pueblos coloniales de América, que está ausente con clara exclusión en esta *Introducción* de Valparaíso de 1852. Lo estará en toda la extensión de las *Bases* y de la producción alberdiana venidera. Se trata de una simple y singular determinación, que los pueblos han aprendido con su sed, hambre y atraso. Se trata del “imperialismo expoliador” que suele disfrazarse de múltiples formas. Aquí en las *Bases*, se llama “ley de expansión” o “ley de dilatación del género humano”, o más elaboradamente “ley capital y sumaría del desarrollo de la civilización cristiana y moderna”.

La “ley de expansión”, este avance inexorable del capitalismo imperial para llamarla por su nombre, estará buscando su destino obligado en la América española y en consecuencia, será prudente para esperarlo en paz y sin violencias, que tengamos el orden y la seguridad que puede otorgar la ley esencial, la constitución del país, para que los objetivos de la expansión puedan lograrse y, como lo afirma Alberdi al final de la introducción “de modo que sus fines reciban completa satisfacción”.

Para esto se realiza el esfuerzo de las *Bases*, como intérprete de primera calidad, para preparar y aceptar, hasta gustosos y honrados, la mestización que asegure el capitalismo en expansión. Para ofrecerle una entrega paciente, dulce y hasta placentera, digna de nuestras esperanzas históricas, pero borrando todo atisbo del “*subalterno*” sentido nacional.

Este es el tiempo justo para la segunda colonización y así lo interpreta en el prefacio que escribiera seis años después, desde París, en junio de 1858 para la edición que hará Besanzón y que fuera encomendada por el gobierno de la Confederación Argentina.

Allí nos enseña que es necesario alcanzar al tiempo en su carrera y aprovechar su colaboración para intervenir en la obra de las leyes humanas, que son como formación de las plantas y como los momentos útiles para la labor de los metales dúctiles. Con toda la elegancia de su prosa nos dirá con digna actitud docente, que si sembramos fuera de

la estación oportuna, no veremos nacer el trigo y además “dejad que el metal ablandado por el fuego recupere con la frialdad, su dureza ordinaria, el martillo dará golpes impotentes”. Por eso es preciso comprender el momento de la historia porque “hay siempre una hora dada en que la palabra humana se hace carne” y aquí llegará el instante, esa será la hora, en la que la palabra del orador, del congresista, o la del escritor, la del propio Alberdi, se hará ley.

Podrá agregar con sabiduría historicista que “la ley no es suya en ese caso, es la obra de las cosas, pero esa es la ley durable, porque es la ley verdadera”. Es la ley nuestra, la Constitución que viene a servir el sentido y el objetivo del momento histórico de “la ley de expansión del capitalismo imperial y británico” para ser más precisos. Es la obra de las cosas, que vienen a decirnos y hasta exigirnos, para participar del placer mundial del capitalismo, la cantidad de normas y reglas que aseguren localmente, en estos países precapitalistas y apenas post-coloniales hispánicos, todos los derechos para quienes lleguen a sus tierras a cumplir con sus requerimientos expansivos finamente determinados.

Es el tiempo del imperialismo británico en pleno desenvolvimiento smithiano y de la revolución industrial. La ley local debe aplacar la subalternidad del singular sentido nacional, para que el suelo desértico y los capitales expansivos, produzcan el acopie que permita la explotación de nuestras riquezas en el tono y ritmo que otros vienen a decidir. Se hará en paz, porque esa debe ser la garantía de la ley básica constitucional. Sin violencias con precisión jurídica y comercial, en el nuevo marco del sistema mundial de la división internacional del trabajo, que hace posible esta nueva fórmula del colonialismo económico-financiero. Así se cumplirá con los fines que requiere “la ley expansión del desarrollo de la civilización cristiana y moderna” a la que se refiere la introducción de las *Bases*, preanunciando el desenvolvimiento de la ley para el orden y la riqueza.

Con los medios a cuestas

Alberdi es en 1852 un claro y decidido ideólogo del liberalismo, que comienza a desarrollar el esquema jurídico que necesita la burguesía para su desarrollo.

Pero su historia existe y pesa a la hora de encontrarle las explicaciones a su prédica y a la construcción de su teoría política para el país. La Constitución, o la ley para el orden y la riqueza que elabora, es sin dudas una Constitución liberal y tal filosofía que venía filtrándose en algunas de sus producciones anteriores, también está en contradicción con otras elaboraciones teóricas-filosóficas que se han enunciado precedentemente.

Por eso es posible sostener que ese liberalismo que ostenta en las Bases es, en cuanto a objetivos políticos alberdianos, un perfilado instrumento o un medio eficaz para obtener, o al menos buscar, la creación de una nación progresista, pujante y moderna. Su liberalismo no se cristaliza como convicción final, de doctrina y filosofía. Puede considerárselo una herramienta para esa construcción, sobre todo al reparo de su propia historia, personal y su pasión por la patria ausente.

Tiene razón, aunque sea a medias Coriolano Alberini, cuando piensa que las *Bases* conducen en realidad a una vigorosa política de los medios, aunque discrepemos con su inmediata afirmación, en el sentido que Alberdi pone esa política “al servicio de fines fundados en una metafísica espiritualista”. Política instrumental, sin dudas, pero al servicio de tal metafísica, parece un despropósito, tanto para con las *Bases*, como para los otros escritos político-organizacionales que le seguirán.

Lo va a aclarar inmediatamente en las *Bases*, cuando señale el nuevo rumbo del derecho constitucional que abandona precisamente la especulación espiritualista de la poética libertad, para crear los grandes fines, más prácticos, más reflexivos, que sean posibles alcanzar con las constituciones de hoy día, los que tienen que “propender a organizar y

a constituir los grandes medios prácticos de sacar a la América emancipada del estado oscuro y subalterno en que se encuentra”.

Para que no queden dudas, necesita enumerar esos medios, que hoy deben figurar al frente de nuestras instituciones y .entre las que “debemos poner la inmigración libre, la libertad de comercio, los caminos de fierro, la industria sin trabas” con el objetivo de “tener población, para tener caminos de fierro, para ver navegados nuestros ríos, para ser opulentos y ricos nuestros Estados” (Alberdi, 1984, pp. 47-48).

Desde esos medios instrumentales Alberdi esperaba lograr la creación de una patria moderna y su formación y sobretudo su experiencia práctica de los últimos años, lo impulsaban hacia esos rumbos y las *Bases* se encargan de diseñar su modelo, que dolorosamente deja de lado algunas de sus formulaciones teóricas de mayor repercusión nacional.

Alberdi pensó en una nación moderna y rica, y proyectó los medios para dicho objetivo; la historia servirá para mostrar que esos medios solo pudieron perfilar una economía dependiente, con el Estado justo que le sirvió para tal dependencia y con la legislación que fue de una perversa eficacia para erosionar hasta la honda concepción de pertenencia patriótica a nuestras tierras.

Escuchemos para una prueba cabal de esta desviación inquietante, la propia voz alberdiana: “Recordemos a nuestro pueblo que la patria no es el suelo”, la patria [dirá] es la libertad, es el orden, la riqueza, la civilización organizada... y esto, esto se nos ha traído de Europa [...] La Europa pues, nos ha traído la patria, si agregamos que nos trajo hasta la población que constituye el personal y el cuerpo de la patria”.

Es que un instante antes había proclamado que “en América todo lo que no es europeo es bárbaro”, “el indígena, es decir, el salvaje”; y la historia es posesión europea para esta tierra de los argentinos, dejando olvidadas para siempre los recuerdos historicistas de Vico y de Herder, para volcarse hacia una conceptualización programática que oscurece su posición filosófica, que debilita su perspectiva creadora para esa nación

fuerte, que como decía en el *Fragmento*, exige su propia filosofía nacional.

El pragmatismo institucional y hasta personal, cambian su vibración penetrante para con la interpretación de los acontecimientos fundamentales de la vida de los americanos, y en consecuencia es capaz de decirnos que “hemos visto a Bolívar hasta 1826 provocar ligas para contener a la Europa, que nada pretendía, y al general San Martín aplaudir en 1844 la resistencia de Rosas a reclamaciones occidentales de algunos Estados europeos”. Por eso para él, Bolívar y San Martín, que fueron antes una necesidad real de la América en esos gestos y en esas gestas, hasta desconocen “las nuevas exigencias de este continente” por lo cual sentenciará casi cínicamente que “la gloria militar, que absorbió su vida, les preocupa todavía más que el progreso”.

Los libertadores, son entonces, pequeñas ambiciones de gloria, porque aún creen en el esfuerzo americano para la independencia, mientras que él se ha rendido “a la necesidad de provecho y de comodidad” porque “el heroísmo guerrero no es ya el órgano competente de las necesidades prosaicas del comercio y de la industria, que constituyen la vida actual de esos países” (Alberdi, 1984, p. 66).

Escuchamos en todas estas frases las mismas voces que en 1845 levantara su opúsculo, *La Acción de Europa sobre América*. Ha transcritto en su totalidad dicho trabajo, que como se decía precedentemente respondía a la actitud xenófoba atribuida en el país a Rosas, pero que ubicado estratégicamente en las *Bases*, puede evidenciarse su clara utilización instrumental, para el desarrollo de la política de concesiones que apareja su aplicación.

Se repite su elegante frase de fundamentación demográfica, casi el axioma que justifica y le da sentido a la herramienta más terminante y definitiva de su teoría de recolonización americana: gobernar es poblar, pero sabiendo que a planta de la civilización, como queda dicho, como la viña, prende de gajo; o se propaga por semilla, de forma tal, que debemos abandonar todo esfuerzo de reproducción por el amor de

americanos. Esa unidad no sirve, no tiene la eficacia requerida por su tesis de la ley para el orden y la riqueza.

Ya en el opúsculo habría mencionado el poco valor del *roto*, ahora extenderá su menosprecio hacia el americano de todo tiempo-espacio y entonces dirá que es inútil hacer pasar a *rotos, gauchos y cholos*, unidades elementales de nuestras masas populares, por cualquier adecuada y hasta excelente sistema de instrucción. Se trata de la inexorabilidad en su condición natural de inferioridad: el americano tiene en esta consideración alberdiana una maldición divina que lo resume a esta condición de raza de segunda calidad. Por eso, hacerlo pasar por cualquier escuela, por cualquier método formativo, “en cien años no haréis de él un obrero inglés que trabaja, consume, vive digna, y confortablemente”.

Todo esto estaba dicho en 1845 en el opúsculo señalado de Europa sobre América; pudo pasar inadvertido, para nuestra inteligencia y aún para la historia institucional o del pensamiento americano. El opúsculo no tuvo la difusión que pudiera necesitar su conocimiento apropiado. Puede ser. Pero ahora está en las *Bases*, precisamente en el comienzo del capítulo instrumental que hace a la esencia de la teoría alberdiana del desarrollo de nuestra nueva civilización. Está en el capítulo sobre la inmigración como medio de progreso y cultura para la América del Sud..., de manera que no hay cómo ignorar esta decisiva y descalificante generalización racista, que se convertirá en el fundamento americano dependiente, para la ley de Expansión del capitalismo imperial. Suele suceder, que las filosofías imperiales dicten sus teorías para abrir el camino de los intereses de sus imperios y suceda, que los políticos y filósofos locales consigan las mejores adaptaciones en las colonias, para hacer posible esta amalgama asfixiante para nuestros destinos. Alberdi escucha la voz del liberalismo británico, en las frases y conceptos de sus hijos dilectos y contribuye como nadie a preparar el espacio-tiempo que la obra civilizadora exige. Lo hará desde esas generalizaciones intolerables, para un espíritu científico como el suyo, en nombre de su

esperanzada construcción de una gran nación moderna y alentando en tal nombre los intereses más claramente espúreos, en detrimento de nuestra historia autóctona y bravía.

Puede manifestarlo con mayor excelencia diagnóstica, con mayor especificidad política, para reciclar sin vendajes, ni postizos, su postura de pensador colonizado, al menos y con precisión, para esta teoría demográfica. Entonces expresara que en lugar de aspirar “a cosas más positivas y prácticas hemos andado hasta hoy el camino de la utopía”.

El pragmatismo, que alienta la utopía de la colonización; el pragmatismo liberal, que encubre los pasos de la penetración imperial de los países centrales, ha llamado siempre utopía a los grandes relatos que quieren fortalecer la esperanza de la transformación auténtica de los pueblos sojuzgados o sojuzgables.

Alberdi se inscribe en esa tendencia, en las *Bases*, cuando afirma que es utopía pensar que nuestros pueblos, con la raza hispano-americana en su seno, quieran realizar los ensayos filosóficos que la Francia de 1789 no pudo ejecutar; que quieran poner en marcha hoy los principios de la república representativa “es decir, el gobierno de la sensatez, de la disciplina, de la calma, por hábito y virtud más que por coacción, de la abnegación y del desinterés, si no alteramos o modificamos la masa o pasta de que se compone nuestro pueblo hispano-americano”. Todo eso es utopía.

No hay utopía posible con nuestra raza, que la generalización idealista- alberdiana considera descalificable, ineficaz y atrasada. Hay, entonces que cambiar la masa o pasta americana y su razonamiento llega hasta el fondo de su doctrina de sumisión inquietante, cuando enseña sorpresivamente que “no son las leyes las que necesitamos cambiar; son los hombres, las cosas”.

Alberdi prepara una transformación jurídica, construyendo una nueva Constitución y en un retroceso individualista liberal, exclama que no es la ley o que importa, sino los hombres, pero agrega que tam-

bién deben modificarse las cosas. Hay que encontrar eclécticamente los mecanismos aptos para la colonización y entonces la filosofía jurídica puede dar paso, aunque sea temporariamente, a cualquier otra formulación teórica que venga a garantizar los cambios para la penetración.

“Necesitamos cambiar nuestras gentes incapaces de libertad por otras gentes hábiles para ella...”, por eso propugnaré “suplantar nuestra actual familia argentina por otra [...] más capaz de libertad, de riqueza y progreso”. Se pregunta si podrá nacer ese cambio por conquistadores más ilustrados que la España y responderá con otra generalización casi descalificante: “Todo lo contrario, conquistando en vez de ser conquistados” y ese ejército para lograr la conquista, lo deposita en América del Sud, en “el encanto que sus hermosas y amables mujeres recibieron de su origen andaluz, mejorado por el cielo espléndido del nuevo mundo [...]”.

Pero quedan algunos impedimentos para esta insólita solución demográfica y deben ser modificados con cínica y premeditada estrategia. Así lo impone, enseñándonos: “Removidos los impedimentos inmorales que hacen estéril el poder del bello sexo americano, y tendréis realizado el cambio de nuestra raza sin la pérdida del idioma ni del tipo nacional primitivo” (Alberdi, 1984, p. 176).

Nuestras mujeres deben iniciar ese cambio, en un ofrecimiento sexual reproductivo, que no hace falta mucha imaginación, para asimilarlo con el ofrecimiento de los mejores ejemplares de la raza aria, para perpetuar el espíritu, los genes del más excelso hitlerismo alemán. El perfeccionamiento alcanzado por la doctrina teutona puede ser asignado a la circunstancia histórica que ha transcurrido un siglo desde Alberdi hasta esa postulación alemana. Pero arias o argentina-andaluzas, son bases similares para la perfectibilidad racial que se busca...

¿Con quién deberá estimularse ese acople de las muchachas argentinas, hermosas y amables, de origen andaluz perfeccionadas, por el espléndido cielo del nuevo mundo...? Alberdi no demora un segundo en señalar la raza elegida para ese matrimonio que la historia y las cosas

han preparado para el orden y la riqueza. “Es necesario fomentar en nuestro suelo la población anglosajona [porque] ella está identificada al vapor, al comercio y a la libertad y nos será imposible radicar estas cosas entre nosotros sin la cooperación activa de esa raza de progreso y de civilización”. Más aún, más enmarcamiento generalizador. Alberdi se desliza por una argumentación empírica, peor aún, por un razonamiento de construcción ideal, que asciende en su teoría a la condición de verdad revelada ¡Si es inglés, es bueno, todo, pero todo lo que sea inglés sirve para la excelencia!

Lo dirá así: “La libertad es una máquina, que como el vapor requiere para su manejo maquinistas ingleses de origen. Sin la cooperación es imposible aclimatar la libertad y el progreso material en ninguna parte” (p. 181). Entonces en América, gobernar es poblar..., pero poblar con ingleses que vienen acompañados de los intereses de su propia expansión capitalista imperial, o mejor dicho a la inversa: facilitar la penetración imperialista de los intereses británicos en estas costas y ella llegará acompañada por sus súbditos, altos, rubios, de ojos azules. Justo los que esperan esas mujeres hermosas y amables, americanas cuasi andaluzas, tostadas y embellecidas por el cielo increíble del nuevo mundo. Puede entonces consumarse el connubio racial programado y se cumplirá inexorablemente la teoría de la transformación constitucional alberdiana.

Así se explica y comprende la insolencia de esta simplicidad jurídica organizacional, sostenida por una generación política-filosófica poco menos que descalificable.

El propio Alberdi lo señala: “La población y cuatro o seis puntos con ella relacionadas es el gran objeto de la constitución. Tomad los cien artículos, término medio de toda constitución, separad diez, dadme el poder de organizarlos según mi sistema, y poco importa que en el resto votéis blanco o negro” (p. 178).

La población solo encubre los intereses que importan, esos que están en los diez artículos esenciales, lo demás es un divertimento, para con-

fundir o distraer la atención de los pueblos y permitir el asentamiento indisimulado de tales intereses. La Constitución alberdiana sabe que esos pocos artículos tienen que ver con el capitalismo imperial y en la realidad histórica, la política demográfica que la encubrió, nos ha mostrado que esa influencia anglosajona se ejerció preferencialmente sobre el comercio y la banca, para asegurar el gran artículo de la organización institucional que fue y sigue siendo el negocio dependiente de la importación-exportación.

En estas consideraciones vuelve a tener razón Hernández Arregui cuando en *La Formación de la conciencia Nacional*, reflexiona, sobre esa política poblacional y nos indica: “Pero el desierto y el monocultivo que lo fue reemplazando, se regularon en su conjunto dentro del marco impuesto por la condición colonial y por ello no fue la cuestión inmigración una cuestión demográfica solamente, sino del sistema productivo general” (Hernández Arregui, 1960, p. 75).

En las *Bases* esta cuestión del sistema capitalista para expandir la civilización imperial no será negada, ni ocultada. Alberdi lo estampará con toda sencillez, como para que no se equivoque su interpretación, o como para que nadie deje de saberlo: “Esta América necesita de capitales tanto como de población”. Es decir que los medios llevados a cuentas se juntan identificándose, o en realidad, las razones determinantes terminan ejercitando la identificación hegemónica que le corresponde, con respecto a los atributos que ellas se encargan de transformarlos en determinados.

Así seguirá el razonamiento y entonces se desnudará el valor esencial de la política demográfica, apuntando a la verdad operativa esperada: “El inmigrante sin dinero es un soldado sin armas [...] haced que emigren los pesos”, pero, entonces advierte Alberdi que “el peso es un inmigrado que exige muchas concesiones y privilegios”. Comienza a partir de esta verdad, construida por el razonamiento empírico de su autor, el alegato en favor de concesiones y privilegios. Así llamados en

su cuna de origen alberdiana, sin otros agregados ni tonos de disculpas o de sonrojamiento. Concesiones y privilegios, aunque la doctrina filosófica-jurídica que se esgrima en la Constitución proclame formalmente la igualdad de todos ante la ley...

Concesiones y privilegios: “Dádselos, porque el capital es el brazo izquierdo del progreso de estos países”. Antes, las Leyes de India, enseña con serenidad Alberdi para civilizar este continente, como en la Edad Media por la propaganda religiosa, “colmaban de privilegios a los conventos, como medio de fomentar el establecimiento de estas guardias avanzadas de la civilización de aquella época”.

Así debemos actuar hoy jurídica y constitucionalmente, pero ahora para “dar pábulo al desarrollo industrial y comercial, prodigando el favor a las empresas industriales que levanten su bandera atrevida en los desiertos de nuestro continente”. La melodía de la convocatoria alberdiana, sonará todavía con mayor belleza y armonía, diciéndonos que “el privilegio a la industria heroica es el aliciente mágico para atraer riquezas de fuera”.

Los manes de William Wheelwright sobrevuelan sobre los medios que el capitalismo imperial necesita instalar en nuestro continente. Su influencia lógicamente está presente en la inspiración de su abogado y consejero, que se ha alejado unos pocos días de su Valparaíso, para encontrar el tiempo y el silencio que los párrafos esenciales de las *Bases* exigen, para el cumplimiento de las argumentaciones necesarias para concesiones y privilegios.

Serán las franquicias y ventajas para ferrocarriles y navegación. Serán los articulados constitucionales necesarios para estas legitimaciones. Para cumplimentar las “bases”, las verdaderas bases para instalar el capitalismo expansivo en la patria, con todas las garantías y seguridades que puedan concebirse. Y algunas más...

El ferrocarril será el medio para “dar vuelta al derecho lo que la España colocó al revés”, traer los capitales a las costas, o bien llevar el

litoral al interior. Trazar al país para que las vías confluyan al puerto, o para que desde el puerto importador lleguen al interior del continente, con los productos que traigamos desde las facilidades que la revolución industrial produzca, aunque ellos ahoguen para siempre toda nuestra incipiente esperanza fabril en desarrollo.

“El ferrocarril [piensa Alberdi] y el telégrafo eléctrico, que son la supresión del espacio, obran este portento mejor que todos los potentados de la tierra. El ferrocarril innova, reforma y cambia las cosas más difíciles, sin decretos ni asonadas”. Facilitará la unidad política, porque el ferrocarril acortará las distancias y con ello empezará la unidad territorial.

La recomendación constitucional será generosa y hasta intrépida para los capitales ferrocarrileros. Para tener esos ferrocarriles, “negociad empréstitos en el extranjero, empeñad nuestras rentas y bienes nacionales para empresas que lo harán prosperar y multiplicarse”. Debemos proteger “al mismo tiempo empresas particulares para la construcción de ferrocarriles”, sin límites en tal protección; colmándolas “de ventajas, de privilegios, de todo favor imaginable, sin deteneros en medios”, rodeando de “inmunidad y de privilegios el tesoro extranjero, para que se naturalice entre nosotros”.

Esta es la prédica alberdiana para que la ley y la constitución otorguen los respaldos jurídicos que el capitalismo expansivo exige para llevarse sus desaforadas ganancias. Esta es la teoría para las inmunidades y los privilegios; la doctrina que hizo la segunda colonización de América del Sur y cuya expresión práctica y concreta puede ejemplificarse en el contrato que la Ley Mitre le otorgara a la empresa concesionaria del Ferrocarril Central Argentino. Era la empresa de su asesorado y aconsejado Mr. W. Wheelwright, que sería así beneficiario de esta filosofía de privilegios que su abogado Juan. B. Alberdi, defendía con también desaforada pasión, en estas páginas de las *Bases*.

Por eso además, de abogar para que sea la misma constitución la

que otorgue entidad jurídica superior, a este despojo de nuestros esfuerzos del país nuevo, para asegurarnos la colonización civilizatoria del capitalismo imperial, Alberdi indicará que deben firmarse tratados con el extranjero “en que deis garantías de que sus derechos naturales de propiedad, de libertad civil, de seguridad, de adquisición y de tránsito, les será respetado” con el agregado, casi señalado como al pasar, de que tales firmas contractuales deberá ser “por término indefinido o prolongadísimo. No temáis encadenaros al orden y a la cultura”.

Todavía será más terminante: “no temáis enajenar el porvenir remoto de nuestra industria a la civilización”, porque para esta doctrina constitucional alberdiana. “los tratados de amistad y comercio son el medio honorable de colocar la civilización sud-americana bajo el protectorado de la civilización del Mundo” (Alberdi, 1984, p. 69).

El ejemplo del contrato con Wheelwright tiene el sello de esa enajenación histórica y hace palpable esta doctrina del extrañamiento de la patria, que como lo legisla Alberdi, transforma nuestra entidad nacional, en un estricto protectorado colocado bajo las condiciones imperiales, de la civilización restringida y colonial, que el capitalismo expansivo, particularmente el anglosajón, imponían al mundo dependiente.

Se sumará con religiosa contabilidad para el capitalismo invasor, la navegación interior, la libertad de comercio en el medio de la libertad de las aguas de nuestros ríos, también con la firma de “tratados perpetuos de libre navegación” para que “cada caleta sea un puerto; cada afluente navegable reciba los reflejos civilizadores de la bandera de Albión”, y en consecuencia y como un requerimiento de esta libertad, “si queréis que el comercio pueble nuestros desiertos, no matéis el tráfico con las aduanas porque las aduanas son “la prohibición, son un impuesto que debiera borrarse de las rentas sudamericanas”.

La doctrina alberdiana llegará más lejos para con el destino de la libertad de comercio y el peso de las aduanas. Lo llama un “impuesto que gravita sobre la civilización y el progreso [por lo cual] se debiera

ensayar su supresión absoluta [...] y acudir al empréstito para llenar el déficit”. La desaparición de los derechos aduaneros sin reparos, es su consejo constitucional, no importa, ni se analiza la realidad creadora de nuestro esfuerzo fabril. Ni siquiera se menciona. Alberdi, enrolado ciegameamente entre los librecambistas, pregona su teoría jurídica para abrir nuestras “puertas de par en par a la entrada majestuosa del mundo, sin discutir, [tal como él lo dice] si es por concesión o por derecho y para prevenir cuestiones, abridlas antes de discutir”.

La constitución enuncia la política nacional para lo organización del país. Alberdi piensa en el capítulo XXXIV de las *Bases* cuál debe ser la política que deberá practicarse una vez dada la Constitución y en tales condiciones ese capítulo conforma su programa de gobierno del mediano plazo. Es algo así como la conformación de la utopía del progresismo postconstitucional, pero que está sostenido por la esencia de la ley suprema.

Dice entonces que tal política, conveniente a la República Argentina debe ser la expresión de las necesidades modernas y fundamentales del país que son comerciales, industriales y económicas, “en lugar de militar y guerrera, como convino a la primera época de nuestra emancipación”.

Esa nueva política, el programa organizador de excelencia, para el criterio pragmático y hasta planificador alberdiano “debe tender a glorificar los triunfos industriales, a ennoblecer el trabajo” esa fuerza insustituible para el esquema de Adam Smith, que aquí también se enaltece conforme doctrina y espíritu colonial; “a rodear de honor las empresas de colonización, de navegación y de industria, a reemplazar en las costumbres del pueblo, como estímulo moral la vanagloria militar por el honor del trabajo”. Pero seguirá Alberdi sumando también el cambio del “entusiasmo guerrero por el entusiasmo industrial que distingue a los países libres de la raza inglesa, el patriotismo belicoso por el patriotismo de las empresas industriales que cambian la faz estéril de nuestros desiertos en lugares poblados y animados”.

El programa obliga a apartar de nuestra imaginación y hasta de nuestra memoria, en una esterilización cruenta, “el cuadro de nuestros tiempos heroicos que representa la lucha contra la Europa militar” porque con desgarradora calificación racional, Alberdi será capaz de pensar que “la guerra de la independencia nos ha dejado la manía ridícula y aciaga del heroísmo” por la cual “aspiramos todos a ser héroes y nadie se contenta con ser hombre”. Hay más generalización, una generalización invalidante para todos nosotros que optamos por la inmortalidad o nada... Alberdi incluye a todos los sudamericanos, a todos aquellos que no pertenecen a los componentes de “los países libres de la raza inglesa”. Ellos son presas de otras generalizaciones. Ellos son altos, rubios, industriosos, trabajadores incansables y hasta “reproductores de excelencia” para servir de gajos para generar nuevos pueblos. Esa generalización tan irracional como la nuestra, es sin embargo para Alberdi el motor más eficaz para nuestra historia colonial.

La otra generalización, la que incluye en el espíritu de Alberdi a toda nuestra población autóctona y también española producto de la primera colonización, esa generalización es negativa, degradante y por eso mismo ineficaz históricamente. Se cae así todo el ejercicio filosófico del historicismo que tantas veces utilizara precedentemente a estas páginas. Ahora “nadie [de nosotros, de los sudamericanos] se mueve a cosas útiles por el modesto y honrado estímulo del bien público”; dirá que para todos, pero todos nosotros, para que la generalización no se caiga, “es necesario que se nos prometa la gloria de San Martín, la celebridad de Moreno” porque por menos, no movilizamos nuestra sed de convertirnos en libres y desarrollados.

La sana política recomendará, debe propender a combatir y atacar esta aberración, que gobierna nuestros caracteres hispano-americanos.

Otras de las prescripciones programáticas que hará Alberdi, en este capítulo de sentido proyectivo se refiere a la necesidad de que la política a practicar, para que conserve el espíritu del régimen constitucional,

“deberá ser más atenta al régimen exterior del país que al interno”. El país mirando hacia afuera, por ser precisamente de allí donde Alberdi y la Constitución prevén la llegada del progreso, la inmigración, los capitales, las innovaciones de trabajo y tecnología.

La práctica consistirá entonces en “promover y buscar los tratados de amistad y comercio con el extranjero” como garantías del régimen constitucional aprobado.

Para lo interior, la política proyectada tendrá relación con el mantenimiento y la conservación de la Constitución, evitar sus reformas; porque “la verdadera sanción de las leyes reside en su duración” para lo cual recomienda que “remedemos sus defectos, no por la abrogación, sino por la interpretación”.

En tanto que para el ejercicio del gobierno, sus prescripciones serán nítidamente liberales y en ese sentido aconsejará “gobernar poco, intervenir lo menos, dejar hacer lo más, no hacer sentir la autoridad, es el mejor medio de hacerla estimable”.

Esta misma impresión contradictoria se experimenta cuando Alberdi se refiere a la obtención o programación para el progreso. La libertad definida como escasa o nula intervención práctica de la política de gobierno, se contradice con sus decisivas indicaciones para con la inmigración, los capitales, los ingleses, los convenios, las prioridades hacia el imperialismo en expansión y sobre todo las garantías, privilegios y concesiones.

Pero así se expresa en este capítulo para las políticas post-constitucionales: “Nuestra prosperidad ha de ser obra espontánea de las cosas, más bien que una creación oficial. Las naciones, por lo general, no son obra de los gobiernos y lo mejor que en su obsequio puedan hacer en materia de administración, es dejar que sus facultades se desenvuelvan por su propia vitalidad [...]; no estorbar, dejar hacer, es la mejor regla cuando no hay certeza de obrar con acierto”. Va a concluir este párrafo de retorno profundo y hasta exagerado hacia el liberalismo más acendrado dicién-

donos que la libertad, por índole y carácter es poco reglamentaria, y prefiere entregar el curso de las cosas a la dirección del Instituto” (p. 195).

Más allá de la libertad que inspira su vocación política y su raíz filosófica, en esta cosa amparada sobremanera en el espíritu smithiano, todavía se verá protegida su constancia actual, para demorar o detener los “cambios de raíz” en una cómoda actitud conservadora, que lo aleja y mal dispone con su otra característica transformadora cuando de importar desde el imperialismo de la corona se trata. Alberdi enseña para la post-constitución que “es necesario crear la costumbre excelente y altamente parlamentaria de aceptar los hechos como resultan consumados, sean cuales fueran sus imperfecciones y esperar a su repetición periódica y constitucional para corregirlos o disponerlos en su provecho”.

Esa enseñanza para aceptar a la realidad como se conforma por los hechos consumados, aunque fueren imperfectos, lo llevará a señalar el sentido profundo que su posición liberal y conservadora le otorga en el final de las *Bases* a la política. Allí consigna para que se use y se disponga que “lo político, como lo militar” encuentren la llave de la fuerza y de la victoria en “el respeto a la disciplina y a la subordinación”.

No es necesario recordar, que a esta altura de su prédica colonialista, en este libro que junto con el *Sistema Económico y Rentístico de la Confederación Argentina*, constituyen la Biblia del liberalismo argentino, ya está consumada la doctrina de la entrega y entonces, ahora es el momento de “la disciplina y la subordinación” para el respeto, hasta exagerado, a la autoridad que tiene a su cargo sostener el régimen necesario para que cristalice toda la doctrina colonial, que con la importación de los bienes y servicios y hasta hombres de la Corona, harán posible este sueño postizo para la nacionalidad.

Era, en tales condiciones, necesario tener en claro quién otorgaba esa autoridad que la Ley Suprema depositaba en los hombres de gobierno. Alberdi no tiene reparos en decir de dónde proceden los títulos que consagran a la autoridad a quien se le debe disciplina y subordinación.

Cada gobierno y el responsable del Poder Ejecutivo también, tienen que surgir del mandato que otorga el sufragio, que la democracia requiere como irremplazable. La autoridad deviene del sufragio y aquí está la fuente del poder.

De pronto en las *Bases* comienzan las cavilaciones y los reparos. Así, al creer que toda la población mediante la educación y la industria, pueden tener acceso a la inteligencia y la fortuna, estas condiciones que empiezan a ser válidas y de preferencia en el pensamiento alberdiano, no tienen por qué ser precisamente “condiciones que excluyan la universalidad del sufragio”.

Ha dado un rodeo complicado para decirnos, casi con cinismo, que como todos pueden alcanzar a la inteligencia y a la fortuna estas deben ser dos características calificativas para el sufragio que se responsabilice de la autoridad. Quien no alcance inteligencia y fortuna, con los métodos disponibles de educación y de industria, será él y solo él, quien se responsabilice de su exclusión, en caso que se consigne como es su deseo, solo el voto para los inteligentes y los aguerridos responsables hombres de fortuna.

Pero había que dejar en el camino toda una prédica y una pretensión popular del sufragio universal, para que esto fuere posible. Para Alberdi es una barrera, significativa, porque siente que el peso de la historia está golpeando sobre sus espaldas. Es también el peso histórico de Dorrego, que desde su fusilamiento sostiene el derecho del pueblo a ser el creador de la autoridad; de Rosas que lo defendió como la esencia del poder; porque allí como casi nunca en la historia de la patria, el pueblo era el constructor de tal autoridad, y Alberdi esto lo sabía como nadie. Sobra con pensar en aquellos conceptos ejemplares sobre el líder y conductor y la relación dialéctica y revolucionaria con el pueblo, que expresara en ese opúsculo sobre la Revolución de Mayo.

Había que negar o esconder historia para esta calificación en el sufragio, que sea capaz de generar el poder. Por eso es por lo que Alberdi nos

dirá: “Sin una alteración grave en el sistema electoral de la República Argentina habrá que renunciar a la esperanza de obtener gobiernos dignos por la obra del sufragio”. El pueblo no parecía, en el razonamiento de Alberdi, dispuesto a elegir esos gobiernos que él llama “gobiernos dignos”, en tales condiciones se hacía necesario la supresión cierta de estos derechos del pueblo a elegir sus representantes y autoridades. Alberdi está dispuesto a ofrecer su inteligencia para encontrar la metodología apropiada para producir tal cercenamiento de la voluntad popular. Y lo dice a renglón seguido en las *Bases*: “Para obviar los inconvenientes de una supresión brusca de los derechos de que ha estado en posesión la multitud, podrá emplearse el sistema de elección doble o triple, que es el mejor medio de purificar el sufragio universal sin reducirlo ni suprimirlo, y de preparar las masas para el ejercicio futuro del sufragio directo” (Alberdi, 1984, p. 122).

Debía aun encontrar alguna metodología que sirviera mejor para las limitaciones de este derecho universal del voto en manos de todo un pueblo. Lo va a expresar en el libro que seguirá a las *Bases* y que aparece como el complemento técnico necesario para las doctrinas del libro constitucional.

Se trata del *Derecho Público Provincial Argentino* que publica en julio de 1853 y en el mismo encuentra un mecanismo adecuado para mitigar sus preocupaciones para con el sufragio irrestricto. Se trata según sus propias palabras de “dividir lo político de lo administrativo”, entregando la administración al pueblo, “representado por cabildos, y la política al gobierno”.

Allí reflexionará, indicando que “el pueblo es más pacífico a medida que es más inteligente” y de esa manera es lógico y hasta, prudente que “las constituciones que buscan la paz deben encerrar el poder electoral en el pueblo inteligente”.

En cambio su experiencia y sabiduría le han señalado que “el hombre del pueblo ínfimo vende su voto a la demagogia y sin saber elegir solo

sirve de máquina electoral y de instrumento automático del desorden”.

Ha escrito así, el reglamento electoral que la oligarquía liberal utilizará sin reparos hasta casi la mitad del siglo venidero, con solo dos escasas excepciones, hasta la purísima elección del sufragio universal que lo ungió a Juan Domingo Perón por primera vez, como presidente de la República.

Hasta entonces y salvo esas dos excepciones el fraude, la mentira y las limitaciones sirvieron para que tal oligarquía liberal entronizara a sus representantes, y entre ellos están Mitre, Sarmiento, Avellaneda, Pellegrini, Juárez Celman, etc.

La metodología legal o la perversa y prostituida del propio comicio, hicieron posible este reinado.

Para Alberdi en cambio, en este *Derecho Público Provincial* se trata de un mecanismo restrictivo, pero jurídicamente acordado. La ley sirve entonces a la oligarquía y serena sus espíritus, enseñando que puede otorgarse “el voto universal y directo para lo administrativo, y para lo político el voto indirecto y sujeto a condiciones de moralidad, de fortuna y de aptitud, que garanticen su pureza” (Alberdi, 1923, p. 94 y 137).

Esta calificación múltiple del voto, tendiente a evitar la claridad de la voluntad popular se conecta con la propia valoración histórica que Alberdi hace de nuestro pasado inmediato y que la utilizará sin menoscabo alguno, para darle energía a su postura elitista o mediadora.

Nos referirá que “el sufragio universal, creado bajo Rivadavia por ley del 14 de agosto de 1821, trajo la intervención de la chusma en el gobierno y Rosas pudo conservar el poder apoyado en el voto electoral de la chusma, que pertenece por afinidad a todos los despotismos”.

Ese pueblo que Alberdi llama “la chusma”, es el mismo que él quiere reemplazar por los anglosajones que debíamos importar, para implantar la civilización, los hombres de moralidad, de fortuna y con aptitudes para lograr una pureza garantizada, que permita obtener el progreso dependiente que vienen a desarrollar al amparo de estas leyes supremas

y de estos conceptos de nuestra oligarquía liberal. Así apoyaba Alberdi a esta concepción colonialista, verdadero instrumento del capitalismo imperial en expansión.

Servir primero a la libertad, después a la nación

El señor Paul Groussac, fiel intérprete de la inteligencia al servicio del liberalismo, diría al comienzo del siglo XX desde los Anales de la biblioteca que él dirigía que “el libro de las *Bases*, con ser indiscutiblemente el menos vacío de Alberdi, nos produce hoy el efecto de una improvisación subalterna de fondo y forma pobrísimas, tan incierta en los hechos como inconsistente en la doctrina” (Groussac, 1902, p. 274).

Su mención tiene importancia, porque con la lucidez del bibliotecario nacional, que nadie quiere poner en tela de juicio, resulta al menos paradójal que se conciba esta crítica, hacia el texto orgánico definidor del sentido jurídico-organizacional del liberalismo autóctono.

Pero este calibre crítico no es el único de esos tiempos y de la contemporaneidad; salvará con recordar las virulencias del pensamiento de Sarmiento sobre este particular; desde las *Ciento y Una*, sus contestaciones a las *Cartas Quillotanas* alberdianas, se esmerará en encontrar los conceptos más hirientes para desmerecer a las *Bases* y eventualmente a su autor; allí escuchamos el grito sarmientino llamándolo “escuálido y entecado de constitución” tomando en esta sola frase su capacidad de agresión para con la débil constitución física de Alberdi y el sintético sistema constitucional que ofrecía sus *Bases*, según la interpretación del sanjuanino. O lo que era aún más hiriente decirle que “hay en su alma hambre de sed de plata. ¡Plata!, ¡plata! trasunta su libro”. Lógicamente, Sarmiento se refería a las *Bases*.

Groussac se rendía fácilmente a la argucia simplista de criticar a las *Bases* sabiendo lo que el propio Alberdi señalaba sobre la celeridad con que redactó su texto definitivo; pero lo paradójal consiste, como para Sarmiento y otros críticos de entonces, que dejaron de lado la esencial

concepción teórica cuya coherencia y penetración histórica, ni Groussac, ni Sarmiento, ni Mitre después, podían ignorar.

El texto doctrinario estaba del mismo lado de donde ellos militaban, en la misma vereda de la concesión histórico-filosófica pero en este caso, quien profanaba el templo de tal historia era Alberdi y por eso llegaban esas críticas hasta descalificantes.

Alberdi había levantado su pensamiento apenas producido Caseros por encima de los ideólogos porteños y entendió que Urquiza y su triunfo expresaban al país, ni más ni menos que a todo el país, y esta postura no cedía, ni armaba pleitesía suprema y distintiva hacia la oligarquía del puerto de Buenos Aires,

Aquí estaba el pecado y Groussac, medio siglo después de las *Bases*, como fiel empleado de esa oligarquía liberal porteña, ni siquiera quiso comprender, o al menos reconocer el catecismo liberal que sostenía a las *Bases*, porque la peligrosidad transformadora alberdiana no podía ser ignorada.

Desde las *Bases*, pero en realidad desde su vocación anti porteña, Alberdi había convocado las iras de los intelectuales del puerto y de sus mandantes los comerciantes y ganaderos, exportadores y socios de los anglosajones. Se conjugarán históricamente contra esa insolencia alberdiana, que desde su propia ideología, esto es necesario no olvidarlo, los denunciaba como los explotadores elegantes del esfuerzo nacional, elegantes y caballeros expoliadores de ese trabajo de los demás, porque estaban en posesión de los instrumentos estratégicos para consumir ese despojo. Se trataba de la Aduana, los Bancos y las finanzas que se movían en el tesoro, el crédito y sus cómplices relaciones comerciales con los empresarios de la ya vieja Albión.

Ya veremos que esta oligarquía entiende la envergadura del enemigo y comprenderemos entonces como dispondrá a sus mejores hombres, a Mitre, a Alsina, a Sarmiento más allá del siglo, a sus herederos en la historia política y periodística argentina, para ordenar y ejecutar la

finalización de la carrera pública alberdiana. Hasta el nombre de una calle para Juan B. Alberdi, cuestionará reciamente *La Nación*, la tribuna de doctrina mitrista..., que tampoco pudo digerir sin reproches hirientes, la erección de su monumento en la Plaza Constitución de la ciudad-puerto.

Ni Groussac, ni la inteligencia liberal autóctona podían indicarle inconsistencia a la doctrina de las *Bases*, a menos que quisieran señalar la dificultad de explicar la contradicción entre esa doctrina, claramente dedicada en todas sus páginas y la defensa nacional decidida y substancial de la *Memoria* del 1844.

Recordemos que allí, en su tesis académica, se prende una clara visión de orgullo y de fe nacional para con los habitantes de Sudamérica y la razón de su propio origen; se respira una atmósfera de sostenida defensa proteccionista, para con nuestras producciones y para con la industria naval que transportará nuestros productos, recomendando la vigilancia inteligente y permanente, contra la explotación y las agresiones extranjeras que seguían expresándose en nuestras costas y mercados.

Esa posición de 1844 tiene clara contradicción, como se ha dicho, con la postura de las *Bases*, donde está definido el desaliento y rechazo sobre nuestras tierras, costumbres y habitantes, para expresar sin límites, el menoscabo hacia los nuestros en su comparación con los extranjeros, esos altos, de melena rubia y de ojos azules, a quienes deben ofrecer nuestras mujeres para gestar una nueva y distinta realidad.

No podían, ni Groussac, ni Mitre, ni Alsina, ni Sarmiento, criticar por inconsistente a la doctrina de las *Bases*, sin darse cuenta como representantes del pensamiento liberal dependiente, que ellos, intervinieron también con Alberdi, sin diferencias teóricas políticas y filosóficas sobre el particular, en la especial organización del país que requería el imperialismo, cumpliéndose lo que con penetrante observación dijera Ramón Doll, en el sentido que todos ellos con igual criterio simplista “habían pensado [...] que el país era una vaso y había que darlo vuelta

para volcar su contenido y llenarlo de otra cosa [mientras el] gobierno debe ser una empresa de colonización industrial y comercial sobre un territorio que es como una tabla rasa, donde no hay un plantel humano que valga la vigilia de los gobernantes” (Doll, 1975, p. 377 u 143).

Esta consistencia doctrinaria de las *Bases*, se encuentra demostrada en forma indubitable en el *Sistema Económico y Rentístico de la Confederación Argentina*, que Alberdi escribió sobre el final de 1854 y que se publicara en febrero de 1855 y en la cual se analizan las doctrinas económico-financieras que sostienen a la Constitución de 1853.

No hay posibilidad de confundir el sentido teórico definido de ese trabajo alberdiano, que junto con algunas otras obras de su madurez, quizás los *Escritos Económicos* y el cuarto tomo de sus *Escritos Póstumos*, sobre la monarquía, se constituyen en el pilar esencial de su interpretación idealista liberal de la existencia y que se colocan en la contradicción intelectual con páginas del *Fragmento*, de la *memoria de 1844* y de la *República Argentina 37 años después*; y de otras producciones donde todavía es posible rastrear el sentido nacional del pensamiento de Alberdi.

Frente a la necesidad de la elaboración de una filosofía nacional para construir la patria independiente de los argentinos y de los sudamericanos, se impondrá esta cosmovisión dependiente que en busca del progreso, de toda la utopía del progreso y de la modernidad, nos lleven a creer en esta implantación de la “civilización capitalista” que en pocos lados como en el *Sistema Económico y Rentístico* ha quedado tan coherentemente definida.

Tanto en la Introducción como en la Conclusión del libro, pueden alcanzarse a comprender con sintética claridad, las ideas rectoras que Alberdi ha importado del centro dominante, es más, esa Introducción y esa Conclusión, representan intelectualmente, unas pocas páginas que vienen a instruir, una larga, historia de sometimiento consentido.

Así en la Introducción, nos dice que la Constitución contiene un

sistema completo de política económica, garantizando “la libre acción del trabajo, del capital y de la tierra”, a los que llamará “los principales agentes de *la producción*”, ratificando la ley natural del equilibrio que conduce “al fenómeno de la distribución de la riqueza” y que envuelve en marcos discretos y justos “los actos que tienen relación con el fenómeno de los *consumos* públicos”. Para Alberdi en la comprensión de la economía, se encolumnan los entendimientos que puedan desarrollarse en derredor de estas tres grandes divisiones indicadas.

Sabe y lo dice, que para esas comprensiones no se puede apelar a la escuela que él denomina de “la economía socialista de nuestros días” que enseña y pide la intervención del Estado en la organización de la industria, sobre bases “de un nuevo orden social más favorable a la condición del mayor número” porque estas tendencias, en su valoración interesada y dependiente, se caracterizan por “limitar la libertad del individuo en la producción, posesión y distribución de la riqueza”.

En cambio, y aquí comienza su reconocimiento complaciente, interesa sobremedida el conocimiento de Adam Smith, quien fue el que “proclamó la omnipotencia y la dignidad del trabajo libre, del trabajo en todas sus aplicaciones, agricultura, comercio, fábricas, como el principio esencial de toda riqueza” y a continuación nos ofrece la frase que no permite tener dudas sobre la paternidad ideológica, ni la dependencia político-jurídico que padecerán las *Bases*. Así lo dice Alberdi: “A esta escuela de libertad pertenece la doctrina económica de la Constitución Argentina y fuera de ella no se deben buscar comentarios ni medios auxiliares para la sanción del derecho orgánico de esa Constitución” (Alberdi, 1979, p. 5).

Por esas circunstancias y con tal respaldo doctrinario, la constitución es “en materia económica, lo que en todas las ramas del derecho público: la expresión de una revolución de libertad” porque esa libertad es para Alberdi “el manantial que la ciencia reconoce a la riqueza de las naciones” y porque la libertad, la considera la condición conveniente

para nuestras necesidades, para atraer la población, los capitales, las industrias de que carecemos hasta hoy, pensará si desmayos, con el consiguiente riesgo de nuestra independencia y libertad.

Alberdi quiere asegurar una entera libertad al uso de las facultades *de producción* del hombre, sin excluir a nadie, conformando así la igualdad civil de todos, protegiendo y asegurando a cada uno los resultados y frutos de su industria. A eso le llamaba “toda la obra de la ley en la creación de la riqueza” que debe sostener, como le enseñara Adam Smith que “el trabajo libre, reiterará múltiples veces, es el principio vital de las riquezas”.

Recordemos de paso, que en este párrafo, Alberdi califica a Adam Smith como el “Homero de la verdadera economía”, mientras que a su vez Marx lo había llamado el “Lutero de la economía política” que indicaba la reducción de toda riqueza solo al trabajo del hombre, ratificando la afirmación humana de la conducta esencial de la economía y la demiurgia.

Así se hallaban las fuerzas para la designación del trabajo, como la organización humana para la libertad, es decir, conforme la racionaliza sistemáticamente la *Introducción al Sistema Económico y Rentístico*: se trata de organizar al trabajo en todas sus ramas porque ello “es organizar la libertad agrícola, la libertad de comercio, la libertad fabril”.

Pero solo hasta aquí, no más allá en la extensión del concepto de la libertad smithiana para estas tierras sudamericanas. Entonces comenzarán las limitaciones exigidas para no perturbar la penetración imperial que regentea esa libertad del economista de Albión. Por ello Alberdi no quiere demorar la aclaración y desde la misma *Introducción*, llegarán las reglas exigidas y eficaces para acatar la libertad.

Por fortuna, dirá convencido, la libertad económica no es la libertad política. Usar la libertad económica es trabajar, adquirir, enajenar bien y luego, todo el mundo está capacitado, es apto para ella. Pero la libertad política... ah! eso es distinto; esa libertad indica la perspectiva

de tomar parte en el gobierno, gobernar, sufragar, y todo ello requiere educación, ciencia para el manejo de la cosa pública... ¿y entonces...? la Constitución defenderá la libertad económica porque ella es la fuerza que posibilita la realización mercantil de nuestro derecho civilizatorio, directamente unido al requerimiento comercial del imperio en expansión. La libertad política en cambio, tendrá las limitaciones que señalara en el *Derecho Provincial* y que no perturbe la hegemonía de los grupos que la oligarquía reconoció como los negociantes adecuados para entendernos con “los principios y las doctrinas” de los anglosajones que nos ha presentado nuestra ligazón académica-ideológica con Adam Smith.

La libertad preconizada se hace fuerte en la producción de la riqueza y en ese campo Alberdi dirá, mostrando su celosa capacidad de aprendizaje colonial, que esa producción “se opera por la acción combinada de tres agentes o instrumentos, que son: el trabajo, el capital y la tierra” cuya acción combinada “se opera en tres modos o formas de trabajo industrial, que son: la agricultura, las fábricas y el comercio” (Alberdi, 1979, p. 14).

En sus definiciones “el derecho al trabajo y de ejercer toda industria lícita” es una libertad que incluye a todos los medios de la producción y repetirá una vez más que “toda la grande escuela de Adam Smith está reducida a demostrar que el trabajo libre es el principio esencial de toda riqueza creada”. Así lo indicará la Constitución, que como la esencia del pensamiento adquirido por Alberdi, “pone al ciudadano en el camino de su verdadera independencia y libertad personales, pues el trabajo es la fuente de la fortuna, por cuyo medio el hombre sacude todo yugo servil y se constituye verdadero señor de sí mismo”.

Hay así una asignación individual e indivisible de la condición esencial para la riqueza que le permite reconocer a la escuela liberal, desde Smith, que “el trabajo no puede existir sin el hombre” porque esa es la esencia de la fuerza que protagoniza la acción de las facultades de cada

hombre, destinadas a su culminación en la producción de la riqueza.

En la Constitución Nacional, Alberdi ha desarrollado toda la doctrina para la defensa de esa producción, asegurando el libre y total ejercicio de las naturales del hombre, en su relación con la tierra y el capital, pero imponiendo a la legislación orgánica y reglamentaria el insalvable deber que encierra la máxima suprema del liberalismo, que ha hecho suya para siempre: *dejar hacer, dejar pasar*.

La norma principal de la libertad exigible para la producción que el individuo genera, requiere una complementación indispensable para esa sumisión al esquema smithiano. Se trata de otorgarle al comercio y su libertad, el mismo grado de significación que se le asignara a la agricultura y a las máquinas, el aumento del valor de los productos necesarios para el hombre.

De todas formas la libertad no se detiene y entonces frente a la situación fabril del país, limitada y escasa, a pesar de esfuerzos destacados y dignos en el interior independiente y creador, Alberdi debe dividirse por los dos sistemas que considera adaptables: el de las prohibiciones y exenciones y el de fomentos conciliables con la libertad.

Colocados en esos términos, la realidad muestra que la vocación protectora para la industria nacional en marcha y la naciente, se diluye en el seno de la fundamentación liberal, que le permiten expresar: “los medios ordinarios de estímulo que emplea el sistema llamado protector o proteccionista, y que consisten en la prohibición de importar ciertos productos, en los monopolios indefinidos concedidos a determinadas fabricaciones y en la imposición de fuertes derechos de aduana, son vedados de todo punto por la Constitución Argentina, como atentatorios de la libertad que ella garantiza” (p. 40). Este era el pensamiento de Alberdi que detrás de su concepción librecambista, asegura la ubicación precisa que exigía su fidelidad a la libertad, bien antes que la nación. Era también su lealtad a la influencia opresiva de Adam Smith. Ya volveremos sobre este enfoque de la libertad alberdiana, que tantas veces

limitó cuando se trataba de la libertad política para edificar a la patria, reconociendo más de una vez que él no participaba “del fanatismo inexperimentado, cuando no hipócrita, que pide libertades políticas a manos llenas para pueblos que solo suben emplearlas en crear sus propios tiranos”.

En ese año de 1854 y otra vez en este *Sistema Económico y Rentístico*, va a señalar para su teoría del Estado Nacional que “la idea de una industria pública es absurda y falsa en su base económica” porque para Alberdi en esta declaración liberal sin tachas ni manchas, “el gobierno no ha sido meado para hacer ganancias sino para hacer justicia”. Las funciones esenciales del gobierno, son entonces, ajenas a toda idea de industria y debe dejarse “todas las industrias, todo el derecho al trabajo industrial y productor, para el goce de todos y cada uno de los habitantes del país”. Adam Smith sabía que éste era el camino señalado por la Inglaterra imperial, después que logró consolidar su capitalismo expansivo. Ni Alberdi, ni los liberales de antes y después, recordaron, o quisieron recordar, si es que alguna vez lo supieron, que antes de esa doctrina los ingleses, ellos mismos, los ingleses de las libertades irredentas de comercio y navegación, de la mano y la esperanza de los Tudor ejercitaron una celosa y cerrada política nacional proteccionista.

Después, ah! después si..., ya se había consolidado en algo más de dos siglos el imperio británico y su vocación colonialista los llevó a la expansión y en esa corriente el motor ideológico del librecambismo necesitó del predicador. Aquí llega Adam Smith, justo para que en poco menos de un siglo preparara las otras mentalidades colonizables que serían fieles a la defensa insobornable del idealismo liberal, siempre definidamente librecambista y libreempresista como decía Oliver, bajo la influencia de Adam Smith; si querían creer en él mejor y si no a cañonazos...

La libertad jurídica estaba lista para recibir la llegada de los capitales extranjeros, para “fomento de las empresas de ferrocarriles, de

colonización, de líneas de vapores, bancos, seguros, etc...”. Pero esos capitales no son empresas posibles que acometa un solo hombre, un solo capitalista. Se requiere la asociación, la compañía... es decir, debíamos crear la “sociedad anónima” que se convertirá en el instrumento jurídico-comercial adecuado para la penetración imperial de esos capitales. Se puede volver a un ejemplo que le es muy atendible al propio Alberdi, porque ese fue el fundamento constitucional que él dictó y que le servirá para la instalación legal y mercantil de su aconsejado y defendido cliente, Mr. W. Wheelwright, de quien ya hemos hablado.

Ha quedado en claro que la Constitución señala con énfasis el principio de igualdad reconocido para todos en el derecho al trabajo que implica la libertad para producir. Ese mismo derecho está garantizado para aprovechar de la utilidad correspondiente, a la parte de cada uno en la producción de bienes y servicios.

La ley quiere que las riquezas producidas sirvan para el bienestar y satisfacción de todos en un régimen de *distribución* de tales valores, sostenido por el mismo sentido de la libertad, que defiende para la producción.

En ese convencimiento Alberdi indica que la Constitución no ha inventado despóticamente reglas y principios de distribución para los bienes y servicios, sino que “las ha tomado de las leyes naturales que gobiernan este fenómeno de la economía social, subordinado a las leyes normales que rigen la existencia del hombre en la tierra”.

La libertad garantizará la distribución esperada, sin más frenos ni límites que las leyes naturales... Esta ingenuidad técnica y política no es menor que la otra afirmación que hace Alberdi, cuando recomienda que es conveniente tener presente que la distribución de las riquezas que es un campo de batalla de los partidos políticos de Europa, no es para nuestro país ni remotamente significativo, “porque no existiendo entre nosotros el desnivel o desproporción entre la población y las subsistencias, que en Europa hace tan objetables el orden de su sociedad” por las diferencias sociales que se perciben, “en Sudamérica [concluye Alberdi],

son no solo inconducentes sino ridículas y absurdas las aplicaciones, las doctrinas y reformas proclamadas por los socialistas de Europa” (Alberdi, 1979, p. 116).

Aquí su pensamiento y observación científica no le han permitido captar las diferencias existentes entre “las clases que sobrenadan en opulencia” y por otro lado dolorosamente “las otras que perecen en degradante miseria”. La ingenuidad afirmativa inicial, no puede hallar explicación racional posible en el sistema ideatorio alberdiano, a poco que se recapacite sobre su enorme capacidad de observación política, o su penetrante habilidad crítica que no podría obviar la dimensión y el peso agobiante de nuestras clases menesterosas marginalizadas.

Quedan dos alternativas de explicación: o ya Alberdi sentía el peso de la ausencia del país y sus diecisiete años de exilio involuntario, de ausencia desgarradora le impedía objetivamente el conocimiento de la realidad y cegaban entonces su capacidad de descubrir nuestra pobreza; o en esa negación volvía a encontrar un poderoso argumento para enunciar como de imposible aplicación en nuestro medio, de las doctrinas socialistas que tantas veces lo aterraron.

También se puede seguir sus páginas en este *Sistema Económico y Rentístico* y encontrarnos con afirmaciones que van a hacer desaparecer la sospecha o el calificativo de ingenuidad técnica, para con sus apreciaciones sobre las diferencias sociales que apuntaban las injustas distribuciones de la riqueza social.

Miremos estas por ejemplo: “La condición’ del pobre en la República Argentina es inconcebible para el pobre de las naciones europeas. Puede conocer todos los sufrimientos menos el del hambre. La tierra misma le ofrece medios de vivir cuando no quiere trabajar”.

¿Quién sabe sobre qué informaciones, sobre cuáles conocimientos empíricos o de otra calidad, está tejida esta generalización ahistórica y anticientífica?

La misma generalización inexplicable que le hace decir que “el pobre de nuestras provincias, vive harto de carne, posee terrenos y animales, es propietario a su modo la más veces”; o esta otra cuya calificación del mendigo parece increíble, porque afirma que ese mendigo de las provincias argentinas anda a caballo muchas veces, y no es raro que posea tierras y animales” porque para Alberdi “es pobre las más de las veces porque es vago y holgazán; y no es holgazán por falta de trabajo sino por sobra de alimentos”.

No hay ingenuidad en estos enfoques de la pobreza y la miseria. Alberdi requiere explicaciones para sus suposiciones y generalizaciones insostenibles para una mínima exigencia científica. No hay ingenuidad ni valimiento posible para estos juicios apriorísticos que están sostenidos exclusivamente por su propia limitación idealista. El concepto precede y supera al objeto y como en este caso, exige patente de veracidad.

Lograda la aventurera afirmación, su espíritu racional le pide explicaciones y de nuevo su idealismo incontrolado, le dictará frases que luego el liberalismo utilizará como lo que son, es decir, como verdades reveladas: nuestro pueblo no es pobre, “no carece de pan, sino de educación, pues aquí tenemos un pauperismo mental”; descubriendo así un artilugio mágico para esconder la injusticia de la situación real del nativo, de los hombres de nuestra tierra despojados de su patrimonio. De esos hombres misérrimos de las ciudades y sobre todo de aquellos otros que llamará “los salvajes” y que solo merecieron el destino de su aniquilación.

Alberdi está en condiciones intelectuales como pocos para cerrar el círculo de su razonamiento sobre la miseria de nuestro pueblo; y lo hará despiadadamente respaldado por su aprendizaje colonizado por la doctrina smithiana.

Así piensa, que los pobres, sobre todo, mueren de pereza, es decir, de abundancia; no es por una injusta división o distribución de los bienes. No, como toda oligarquía lo repetirá hasta nuestros días, “por algo será,

que son pobres...”. Porque el pobre “tiene pan sin trabajo, vive del maná, y eso le mantiene desnudo, ignorante y esclavo de su propia abyección”. Es culpable individual e inexcusable de su situación de miseria... No hay responsabilidad de nadie más, ni de situación alguna. La miseria es entonces, una condición individual. El hombre es esclavo de su propia abyección como lo dice Alberdi.

Pero por otra parte y retorna decidido a Smith, “si el origen de la riqueza es el trabajo ¿cabe alguna duda que la ociosidad es el manantial de la miseria? La ociosidad es el grande enemigo de las provincias argentinas” (Alberdi, 1979, p. 123). No hace falta ninguna otra explicación ni razonamientos sobre el poder, la estructura económica, las relaciones sociales de producción. Linealmente se encuentra el justificativo de la miseria. Smith había trabajado con la excelencia silenciosa del gran mago y lograba hacer desaparecer la voracidad interminable de sus capitales británicos, de la observación y el entendimiento de los sudamericanos. La filosofía había trazado los túneles necesarios para coronar el despojo con toda eficacia. Es más, había logrado que nos imputáramos las culpas, entre nosotros mismos.

Ahora convendrá entender las disposiciones que en la Constitución se refiere al *consumo*, sabiendo de antemano que los principios y garantías, establecidos con relación a dicho consumo, son los mismos que rigen los fenómenos de la producción y distribución de la riqueza.

También en este caso la Constitución “ha sido fiel a sus sistemas de buscar la riqueza por el camino de la libertad”, recordando sobre todo que esa riqueza penosamente elaborada por el hombre con el sudor de su frente, explica Alberdi, tiene por objeto y fin satisfacer las necesidades de su ser. Ahí, en la solución individual de requerimientos de bienes y servicios, esta aplicación a “su destino natural recibe en la economía el nombre de consumo”.

Como queda dicho la ley fundamental da garantía para este derecho esencial del hombre en sociedad, lo hace por los principios de “la liber-

tad, igualdad, propiedad y seguridad, que hemos visto al frente de las funciones económicas de la producción y la distribución”.

Para Alberdi el consumo de la riqueza, como su producción y distribución, “tiene leyes de conservación y desarrollo que le son propias y que el hombre conoce y observa por el instinto de su conservación misma”.

Otra vez su razonamiento primordial, encuentra en el individuo la causalidad única de justificación económica y social para el consumo. De cada ser depende la posibilidad de satisfacer las necesidades que condicionan la demanda de bienes y servicios. No hay fuerzas posibles de otra naturaleza que las del hombre mismo y esa demanda servirá religiosamente para encontrar el justo equilibrio que debe esperarse de la oferta de los bienes y servicios esperados.

La mano invisible de la economía armónica y justa de Adam Smith viene simple y cómodamente a regular la existencia social. Ni la demanda, ni la oferta presentan conflictos o disparidades. Para eso están los hombres, los individuos que son el motor de este esquema liberal tan simple y razonable como el mismo aire que respiramos.

En ese convencimiento Alberdi-Smith aprendieron para siempre, como también parece haber aprendido para siempre la humanidad liberal, sobre todo si pertenece al universo capitalista y expansivo, que ese instinto del que se hablaba, le enseña al individuo “a consumir sin empobrecer, lo cual constituye la economía, que no es sino el juicio en los gastos”. Esta es la verdadera genética del sistema, es la que nos permite reconocer “que el arte de gastar forma parte del arte de enriquecer, y parte tan esencial, que ha dado su nombre a toda la ciencia de la riqueza, que se deja llamar economía” (Alberdi, 1979, p. 177).

La Constitución Nacional ha puesto los derechos del hombre, en cuanto sus gastos y consumos privados, bajo el amparo de la libertad, propiedad, igualdad, seguridad, que garantizan las decisiones individuales que sobre dichos consumos, tomen los seres humanos.

Alberdi se empeñará en enseñar que gastar o consumir con juicio, es satisfacer las necesidades de hoy sin olvidar los requerimientos futuros.

Para tal docencia, indicará que pueden distinguirse dos tipos de gastos o consumos: los que se efectúan, para cumplimentar una necesidad de la vida, real o fantástica, dice que todos son vitales, se llaman gastos improductivos; los otros, los que llamará gastos productivos, “son los que gastáis para conservar o agrandar por la reproducción el valor que aplicaréis mañana al colmo de la necesidad de vivir”.

Su ejemplo didáctico, sigue mostrando la condición volitiva y de individualidad del consumo, claramente antropologizado el gasto en comer y vivir será denominado en esta economía, el consumo estéril o improductivo; el que dispongamos libremente para tierras, máquinas, salarios, para producir bienes y servicios que nos permitan satisfacer las necesidades de mañana, esos serán los gastos o el consumo reproductivo.

El desarrollo de su pensamiento para con la libertad le permite expresar que las limitaciones que se establezcan para el consumo reproductivo, al que califica como la libertad de la industria, es embarazar y dificultar la producción, ratificando su concepción individual para el consumir, que es, “en cierto modo producir, es enriquecer, pues sin productos no podéis tener ganancia y sin gastos no podéis tener productos”.

Pero la dedicación particularizada sobre el consumo está referida en especial para el consumo privado o improductivo. Prefiere Alberdi en algunos pasajes llamarlos gasto estéril o improductivo y afirma su definición denominando así a todo consumo que se hace sin mira de ganar, es decir, no solo el gasto que se hace en vivir y gozar, sino al que se opera ejerciendo las facultades más nobles del hombre, como por ejemplo, “socorriendo la desgracia, dotando a la patria y a la humanidad de grandes beneficios”.

Pero puede proclamarlo con mucha mayor exigencia, diciendo para que se comprenda, al menos la dirección íntima de un trozo muy especial de su preocupación caballeresca por el consumo, que debe consi-

derarse como serio estorbo al consumo, a ese consumo improductivo, todo lo que limite el uso “del goce, el placer y hasta la disipación ejercidas en la esfera de la capacidad civil”, que pasan a ser así no solamente atentados contra la libertad de usar y disponer de su propiedad “sino entristecer, marchitar esa flor de existencia fantástica que hace el esplendor de los pueblos cultos y constituye un manantial indirecto de su producción y riqueza general” (p. 180).

En verdad, esa preocupación que hemos llamado caballeresca está aquí especialmente dirigida hacia los caballeros ingleses, o de estirpe similar, que tenían exigencias vitales tan terminantes como aquellas que la sociedad burguesa que integraban en sus imperios, le había otorgado en razón precisamente de su posición privilegiada en las relaciones sociales de la producción que ellas componían.

Estos párrafos identificaban el sentido último de la política demográfica colonialista, que encerraba el gobernar es poblar, porque esa población reclamaba el alto nivel de vida que las leyes suntuarias o restrictivas del lujo hacía peligrar. Alberdi va a buscar el argumento más liberal posible para evitar las restricciones al goce y al placer, porque “si dejáis a la ley el poder de definir el lujo [pontificaba como gran sacerdote del liberalismo], abríis a la existencia privada una puerta por donde la ley pueda asaltar el hogar y hollar todas las garantías individuales en nombre de la moral y del bien público”.

Aquí no importaba para nada la pobreza y la miseria del pueblo de la patria, de los nacionales, los indígenas o los mestizos... Ellos ya habían recibido la calificación invalidante de vagos y holgazanes, recordando y recuperando aquello de Rivadavia de vagos y malentrentenidos... La ley y la Constitución solo podían ocuparse de ellos para lograr su desaparición física, moral y social. Las entidades supremas de las formulaciones jurídicas que el *Sistema Económico y Rentístico* defendía, estaban relacionadas decididamente hacia la defensa de la burguesía colonial que este capitalismo importado debía expandir.

Todavía se podía llegar más lejos. Salir de la simpleza del hogar y del individuo, que ya quedaban suficientemente defendidas, para su capacidad de absorber los bienes y servicios exquisitos, que tal clase definía en su favor, para proyectarse hacia la globalidad conquistable.

Para eso es que la prédica alberdiana va a construir otro peldaño de su escalada por la libertad, diciéndonos que “son contrarias a la libertad del consumo improductivo de los habitantes del país las leyes y reglamentos de aduanas que, por proteger industrias o fabricaciones nacionales, obligan a los particulares a consumir los malos productos del país, en lugar de los productos extranjeros encarecidos por los impuestos excesivos”.

Se consumaba la esperanza máxima de los requerimientos smithianos para consolidar a la segunda colonización. El librecomercio, la libertad irrestricta de comercio internacional, no podía ser detenida por protección alguna, porque eso se opone a la Constitución, “porque restringen y alteran las libertades que concede a la inversión y empleos de la prosperidad” (pp. 181-182).

La ley suprema respaldaba el argumento necesario; era prevista o posterior; surgía de la iluminación racionalista, o de alguna experiencia histórica ajena. Eso ya no interesaba. La ley estaba allí, en buena medida porque hubo una generación y acontecimientos que hicieron posible el pensamiento que expresaba el Alberdi de las *Bases*, ese que nos había dicho que la escuela de libertad de Adam Smith era quien dictaba y sostenía la doctrina económica de la Constitución Nacional... El imperio británico facilitaba la luminosidad idealista de su genio consolidador. Todo en nombre de la libertad inmarcesible, esa que jamás se marchitará en el estandarte de los colonizadores...

Tenía dolorosa razón Ramón Doll, que inspiraba el título de este capítulo: las clases dirigentes argentina “fueron educadas de acuerdo con una aberrante interpretación de la escuela liberal, esto es, que debían servir primero a la libertad y después a la Nación” (Doll, 1939, p. 17).

Nos toca ahora observar en profundidad, el armazón teórico del *Sistema Económico y Rentístico* y debemos estar seguros que al abordar esta tarea, estamos emprendiendo la dirección minuciosa del tejido doctrinario del liberalismo, que cuenta con un libro que como éste, es sin dudas, el aparato conceptual más coherente que pueda dispensar toda esta escuela en el país.

Se hace necesario para ello enmarcar el concepto del objeto, ese que expresa el sentido de las formas de existencia económicas y rentísticas, para usar su discurso, de las condiciones materiales de todo proceso de trabajo. Se trata de las realidades específicas de las condiciones materiales de todo proceso de trabajo. Se trata de las realidades específicas de las condiciones materiales de la producción, que pertenecen en esencia a la conceptualización de la producción e incluyen esos proceso de elaboración de conceptos económicos exigidos sin piedad, para el entendimiento y explicación acabada del objeto de lo economía.

Esta materialización del concepto, es esencial para la delimitación del pensamiento alberdiano, sobre todo en este trabajo de excelencia de su doctrina, y sirve además para comprender el error primordial que cometen algunos de sus críticos desaprensivos, cuando lo piensan como un creador materialista para la historia política y constitucional del país. También sirve para entender el error secundario de Alberdi que aun rechazando esa condición de materialista hace su descargo con argumentos de escasa significación filosófica.

Resulta conveniente apreciar, que no es suficiente que Alberdi en muchos pasajes de su producción total, como en este *Sistema Económico y Rentístico*, repita que la economía, el dinero, la producción de bienes y servicios, resultan las bases de creación de las demás esferas de la actividad político-social de los pueblos, de nuestro pueblo, para asignarle tal calificación ideológica materialista.

Por el contrario, Alberdi desarrolla a pesar de tales repetidas manifestaciones, una clara y bien encuadrada concepción idealista de la economía y la producción.

Esa concepción idealista está patentizada persistentemente detrás de la tesis de que “el trabajo es la esencia del hombre”, “que la riqueza es hija del trabajo”, como facultades que el hombre pone en ejercicio para crear los medios para satisfacer las necesidades de su naturaleza, aseverando que “la riqueza es obra del hombre”.

El idealismo alberdiano está concretado en el desarrollo de una teoría antropológica del trabajo que contribuye a desarrollar en nuestro continente la réplica sumisa de la idea de la “civilización del trabajo” que la doctrina smithiana había elaborado para servir a la expansión de esa civilización, es decir, al crecimiento de su capitalismo imperial.

En el *Sistema Económico y Rentístico* se plantea una concepción ahistórica de las categorías económicas, del objeto del concepto de la economía, que aparecen como eternas, rígidas, sin modificaciones esperables, ni influencias posibles. Todo esto es así, porque transforma esa ahistoricidad fija, en una abstracción positiva que se le adjudica a ese capitalismo que invitan para que se deje exportar.

Se pueden alcanzar a distinguir dos cosas importantes en este Alberdi del *Sistema*, una, que su doctrina se expone como muy alejada de su interpretación historicista y democrática anterior. En todo caso, ahora aparece como producto tributario y determinado por influencia directa e intensa del ímpetu imperial que adquiere la prédica inteligente de Adam Smith, el gran gestor ideológico de la expansión de ese capitalismo central y creciente, que estaba dispuesto a dejarse seducir para provocar su importación a nuestras playas.

La otra, es que Alberdi hace de las condiciones de expansión y de hegemonía de ese capital en producción imperial, las condiciones definitivas y permanentes de toda producción, sin querer analizar y hasta tal vez sin querer comprender, que esas categorías de la producción capitalista, de las que se espera nuestro mestizaje, estaban históricamente determinadas por los requerimientos expansivos, que sus episodios concretos de desarrollo condicionaban.

En el *Sistema...*, se muestran a las expresiones que emergen de las relaciones productivas de ese capitalismo, al capital en crédito posible, a la moneda que lo define, a la división internacional del trabajo que se exige como imprescindible para su expansión de mestizaje, como categorías que no experimentarán cambios, que serán perennes, eternas para nuestras necesidades y hasta inmutables para que alienten nuestras positivas esperanzas.

Volviendo sobre este particular puede verse que Alberdi piensa que en es la situación de presencia efectiva de tal capitalismo, su ingreso va a producir en Sudamérica determinada ola de prosperidad y civilización, pero sin reparar y tal vez sin querer aceptar o aprender, cómo han llegado a concretarse las relaciones de la producción burguesa que tiene semejantes excedentes como para buscar la expansión colonial. Menos aún interpretarla como una etapa inexorable del modo de producción de ese capitalismo imperial.

Se ignora o no se ve, la científicidad elocuente del ciclo productivo de tal capitalismo, convocado para llevar con éxito la convertibilidad de nuestras necesidades, en resultados positivos para las realizaciones posibles del mismo.

Alberdi va a elaborar el campo de los fenómenos económicos para la Confederación Argentina, a partir tanto de su génesis como de sus objetivos finales, como el conjunto de los seres humanos cuyos requerimientos los distinguen y catalogan precisamente como sujetos económicos. Esa es la teoría que se concreta en el *Sistema Económico y Rentístico*, sostenida por la convocatoria voluntarista hacia una relación superficial y directa de un espacio sin fisuras, ni complicaciones de fenómenos económicos-sociales dados; y por una concepción antropológica, individualista y otra vez voluntarista que fundamenta en el ser humano, sujeto de requerimientos y necesidades, el carácter económico de los fenómenos de su espacio-tiempo.

Si se repara con detalle científico la señalada homogeneidad de esos fenómenos económicos-sociales y se ve que junto a esta asignación aparece un universo de seres humanos que son su fundamento y razón de desenvolvimiento, surgen dos errores de interpretación de tal espacio económico-social sin fisuras.

Primero no puede haber espacio homogéneo si depende de seres que son por esencia y ubicación social diferentes y con diferencias que marca el propio acontecimiento económico-social por aquello que los científicos llaman desde el siglo pasado las relaciones sociales del sistema productivo.

El otro es el que se distingue cuando se entiende que ese universo antropologizado, es el que nos deja y nos facilita asignarle categorías económicas a los fenómenos reunidos en el espacio de la economía política alberdiana. Esos acontecimientos constantes son económicos y concretos, en cuanto son efecto y causa de las necesidades y requerimientos de los seres humanos involucrados en esa antropologización. Así es como se descubre que esos componentes son los portadores de los fenómenos económicos y no los gestores de la homogeneidad del espacio económico dado, ni del tiempo histórico que se penetra.

Se puede ahondar esa mirada crítica y diferenciar algún detalle más de exigencia, para lograr desentrañar algún otro aspecto confuso y hasta equivocado de la empiria idealista alberdiana, que se dirige en especial a dar razón explicativa al objetivo teleológico de su doctrina positiva.

La teoría de Alberdi, resultado de su importación ideológica, presentaba a la economía política de la expansión central como un orden inquebrantable para la prosperidad y la felicidad de los pueblos que la incorporen. Era la garantía providencial, para la armonía económica de los eternos tiempos venideros.

Además y no menos importante, toda ella estará garantizada por la vigilancia directa que ejecutarán los principios morales, éticos y re-

ligiosos de los valores humanos, individuales y bien educados por esa burguesía capitalista, en el espacio de los fenómenos económicos que venían a crear.

Se completa así el trazado del círculo conceptual que se aceptaba como respaldo específico para el esquema colonizador que diseñaba esta generación. La concepción voluntarista y antropológica le da sustento genético a los fenómenos económicos; y sirve así mismo, como el argumento vital para asegurar su sentido final es decir su potencialidad para garantizar los objetivos marcados.

De esta manera se la muestra como una condición de universalidad, que traslada a los seres humanos tal universalización, o generalización por repetición inexorable, de las leyes de los efectos de los requerimientos de sus componentes.

Aquí reside el punto de clivaje en la voluntad inteligente de Alberdi, para sostener esta falsa eternidad y universalización, que evidencia el error histórico de signo político para cristalizar en el infinito, sin tiempo, sin historia, el modo de producción burgués, exigido por el capitalismo imperial para su expansión, su desarrollo y no precisamente el de nuestra esperanza nacional.

En el *Sistema Económico y Rentístico* se sigue fielmente la prédica smithiana en cuanto a la formulación antropológica del espacio-tiempo económico, delimitados con especial interés en el desarrollo que con relación al consumo, distribución y producción allí se tratan.

Como hemos visto, en su razonamiento sobre el *consumo* llega hasta incluir como fin y término de la riqueza, al servicio y goces del hombre y para su propia reproducción como especie humana. Habla de consumo productivo e improductivo, de un consumo doble como señalaba Smith, pero sin determinar las condiciones totalmente materiales de los mismos y extraños al ser al que se refieren.

En ese sentido debemos reparar en que el consumo productivo, su dimensión en el proceso económico está indicado por la estructura

productiva, que es la que califica la cantidad y calidad del volumen de los valores que se destinaron a ese proceso y que no forma parte, de ninguna manera del consumo individual de las necesidades de los seres humanos. No tiene relación directa, ni indirecta, con los determinantes antropológicos que puedan asignársele.

La otra parte, la del consumo individual, puede como Alberdi, ser equivocadamente asignada a la voluntad de los hombres, porque aparece como ligada con la satisfacción de necesidades y goces humanos. La verdad filosófica y económica muestra que no se trata de condiciones absolutas y definitivas, sino por el contrario de variables históricas con características propias.

Tales necesidades de consumo individual no están circunscriptas ni delimitadas por la naturaleza intrínseca del hombre, por su esencia humana como gusta definirla el idealismo liberal. En realidad, están referidas a su relación con el sistema productivo y por la capacidad económica que cada ser tiene para resolverlas, conforme su inserción en tal aparato de producción; pero además y principalmente por la calidad y cantidad de los productos disponible y utilizables, resultantes de las capacidades tecnológicas, científicas y comerciales de la producción existente.

Alberdi no manifiesta hondura analítica en el estudio de esta parte del espacio-tiempo económico y desconoce o no percibe que la asignación de las necesidades de los sudamericanos de entonces, como los de ahora, no solamente están señaladas por las formas de la realidad histórica viviente, sino que tal producción es mucho más absorbente, ya que además de generar bienes y servicios de uso, también elabora su modo de consumo y hasta el deseo y la voluntad de consumir.

Aquí está la condición última del consumo, que pierde así toda la antropologización liberal alberdiana, porque es preciso y científico saber, cosa que no sucede en el razonamiento teórico e histórico de Alberdi, que ese consumo individual nos conduce por un sentido, a las

potencialidades técnicas del sistema de producción y por el otro, a las relaciones sociales que surgen de esa producción y que tienen que ver entre otras diferenciaciones, con la participación de los seres humanos en la escala de los ingresos. Desde esa distribución de los ingresos los sudamericanos fueron entendiendo dolorosamente su ubicación en grupos sociales diferentes, que lógicamente diferencian necesidades, goces y consumos.

En cuanto a *la distribución*, como otro aspecto del espacio-tiempo económico, fue tomado por Alberdi como queda dicho en su *Sistema Económico y Rentístico*, con evidente sentido de similitud con las demás regiones de ese espacio-tiempo y particularmente con la producción de bienes y servicios

Aparecerá muy claro que al no distinguir la escuela liberal la presencia material del consumo productivo, no podía pensar en un doble proceso para la intimidad de la distribución de los bienes.

Además de las calidades de la distribución de ingresos, que nos conducen a las relaciones sociales de la producción y que señalan la ubicación de los seres humanos en el aspecto directo de la distribución para el cumplimiento de las necesidades, quedan las calificaciones para la distribución de bienes en cuanto al consumo productivo, es decir en cuanto a la distribución de los medios de producción necesarios para lograr las condiciones de creación de riquezas propiamente dichas.

Esta distribución está unida a la capacidad económica que los diferentes agentes de la producción presentan para intervenir en el proceso productivo y como tal, sus potencialidades económicas para ese consumo productivo, no se intercambian con los ingresos, sino directamente entre los dueños de los instrumentos y medios de producción.

Observando con la simplicidad liberal del razonamiento alberdiano, la distribución que la Constitución garantiza, se patentiza como una distribución lineal de productos requeridos para nuestras necesidades de hombres sudamericanos aunque en varios pasajes equipara en cali-

dad a la producción y a la distribución, lo cierto es que en ese pensamiento, Alberdi hace aparecer a la distribución como realmente alejada de la producción y hasta como liberada de la misma.

Sin embargo, lo cierto es que antes de palpar la evidencia de esa distribución lineal de productos, debió entenderse y visualizarse la distribución exigible de los instrumentos para producir bienes y de allí la ligazón de los seres humanos con determinadas relaciones de producción.

A partir de esta evidencia imprescindible y que está ausente en la reflexión de Alberdi, la distribución no es más que el resultado de esa distribución de los instrumentos de producción, que como se puede entender se encuentra englobada en el proceso total de la producción y hasta califica determinadamente la estructura productiva resultante.

De allí que no es atendible la idea de Alberdi, que se ha visto precedentemente, en cuanto a la relación de la distribución para las riquezas, con simples leyes naturales que gobiernan este fenómeno de la economía social. No es acertada esta relación porque para este fenómeno económico desaparece también la visión antropológica y porque ahora ya no hay dudas sobre la determinación terminante que la producción ejerce sobre los dos aspectos indicados de la distribución.

La producción es la que señala el ritmo y la dirección del consumo y de la distribución y no hay leyes naturales que gobiernen a esos fenómenos económicos. Son las leyes económicas de la producción las que determinan el consumo y la distribución doble de bienes. Son esas leyes las que explican las relaciones de producción que genera cada modo de producción específico.

La dramaticidad de esta ausencia conceptual en el aparato teórico de Alberdi y del liberalismo autóctono, es parte de la concepción dependiente que contribuyó a la inserción más despiadada del modo productivo imperial en el seno virgen o semi virgen de nuestro esquema económico, que engendró así nuestra forma de consumo y de distribución,

conforme a las reglas de las relaciones de producción que exigía el régimen económico-social de la segunda colonización. En esta situación intelectual y política reside el patetismo histórico de Alberdi.

Vayamos ahora a la *producción* que aparece como primera condición en el tratamiento que Alberdi le dispensa al espacio-tiempo económico, aunque ulteriormente opacifique y confunda teóricamente su significación verdadera.

La confunde, en cuanto su reflexión científica equipara a las tres regiones de ese espacio-tiempo, en una calificación típicamente idealista y por lo tanto exenta de gradaciones específicas y determinadas. Depende sobre cual categoría regional esté reflexionando, para comprometer su supremacía teórica con la misma, en una falta de precisión científica que es sorprendente si se tiene en cuenta la capacidad creadora y la exactitud descriptiva y calificadora de Alberdi.

Hoy no puede eludirse esa precisión y certeza, por eso debe repetirse sin demoras, que el proceso productivo es determinante de las condiciones y calidades de las otras regiones de la economía. Asimismo debe aceptarse la concluyente composición del factor productivo, en dos elementos que no tienen independencia propia, sino que resultan de primera y necesaria relación. Hablamos del *trabajo*, como proceso transformador del hombre, para con los materiales naturales destinados a constituirlos en valores para el uso y la satisfacción de sus necesidades y las *relaciones sociales* que surgen de esa producción, o bajo las cuales se determina este proceso de trabajo.

Dicho proceso de trabajo productivo puede ser estudiado observando a sus componentes constantes vale decir, la tarea de trabajo que realiza el hombre, el trabajo lisa y llanamente, los objetos o materiales sobre los que se actúa y los medios o instrumentos con los que se actúa.

Alberdi reconoce el trabajo como como una variable ideal señalándola como la fuente de toda riqueza o fortuna, o como dice su inspirador Adam Smith, “el principio de toda riqueza creada” otorgándole una

tonalidad poética a esta utopía de la creación de la riqueza, que no es sostenible si se recuerda, por ejemplo, que para que este proceso de trabajo exista es necesario obtener los medios imprescindibles para lograr las condiciones materiales de ese fenómeno laboral. Tampoco pueden faltar los elementos incluidos en el consumo productivo, porque sin ellos no habrá integral producción. En esos reparos ofrecidos como ejemplo, se disipa todo el utopismo idealista del trabajo como fuerza bucólica y única de la fuente de la riqueza.

Se hace insustituible en ese sentido, volver a las condiciones concretas y materiales que exigen las fuerzas productivas, estas que requieren de objetos y cosas para el trabajo, como también de instrumentos y medios para trabajar hacia la producción.

Alberdi no observa estas condiciones primordiales de la materialidad para el trabajo, como había sucedido en la teoría smithiana que llevó toda la riqueza a la condición del trabajo del hombre, simplificando toda la economía en la lineal subjetividad del trabajo humano, tal como lo pensara Hegel, vale decir como la esencia fundamental de la condición del hombre.

Además de señalar esta diferenciación del idealismo, con la verídica condición de materialidad del proceso del trabajo, es necesario agregar que precisamente por ese concepto antropológico que lo reemplaza, tampoco pueden descubrirse en las valoraciones liberales de ese proceso, el papel del otro elemento constitutivo del trabajo y que son los medios, instrumentos o herramientas del trabajo.

Singularmente estos medios dominan el proceso laboral y son los elementos esenciales para la comprensión de la materialidad de la creación de la riqueza. Ellos indican las formas o modos de producción y le otorgan el contenido específico al proceso de la creación de la riqueza.

Los medios de la producción imprimen el sentido y la forma de producir y desde esa productividad se señala el desarrollo particular

de la generación de la riqueza, que está así determinada por cada modo de producción.

Alberdi no comprendió estas diferencias propias de cada modo de producción y sus alteraciones posibles y en tal incompreensión incorporó acríticamente a su doctrina constitucional, el modo de producción del capitalismo imperial, al que reconoció como exterior e indestructible, sin alcanzar a distinguir su especificidad depredadora y colonialista.

Queda otra condición olvidada para ese esquema alberdiano. Se trata de aquella que emerge de las situaciones materiales del proceso de producción y que se remiten a las circunstancias sociales en las que se desenvuelve dicho proceso. Desde hace más de un siglo a esas condiciones se las conoce como las relaciones sociales de la producción.

Se trata de las combinaciones posibles que se establecen entre las ligazones esenciales y particulares que pueden darse entre los agentes de la producción y los medios o instrumentos con los que se operativizan los procedimientos productivos.

Estas combinaciones que se presentan frente a los diferentes entrecruzamientos que pueden desarrollarse entre agentes y medios, están ya entendidas por una amplia gama de científicas políticas-sociales, desde un extremo al otro del espectro ideológico. Con ellas puede expresarse palmariamente a la sociedad en actividad creadora y funcional.

Pero la situación esencial de la discusión aclaratoria sobre este particular, reside en la posibilidad de aceptar como factible una reducción de las relaciones sociales a la simpleza liberal del idealismo alberdiano-smithiano, que bordea la figura de análisis en la identidad, la simpatía, o el entendimiento psicosocial de los hombres entre sí, cuando actúan en su medio.

También pueden plantearse estas reducciones antropológicas en el seno de algunas comprensiones decididamente marxistas, no solamente en el liberalismo como decíamos, también en esta escuela crítica pueden observarse en los últimos años, que la trama relacionada de

estas combinaciones, también han recalado en una consideración intersubjetiva amparadas en un discurso un tanto diferente que incluye calificaciones y entidades sociológicas como dominación, servidumbre, alienación, etc.

No son privativas de izquierdas y derechas estas limitaciones antropológicas, interpersonales, de las relaciones sociales. Lo cierto es que ubicados en tales simplificaciones los argumentos políticos que las adopten, estarán achicando la valoración profunda del episodio más significativo del proceso de producción.

Este cercenamiento conceptual atenta contra el armazón fundamental de la teoría del poder y por ello contra la operatividad de las fórmulas que se elijan para recuperar ese poder, para las vocaciones con sentido nacional insertadas en el pueblo de la patria.

Aquí reside el déficit histórico de Alberdi, quien ha pensado a estas relaciones sociales de la producción, como fuerzas encolumnadas hacia la justicia que llegará hacia la armonía social que el progreso traería inexorablemente; y para colmo de ingenuidad, encarándolas en el medio de los procedimientos que faciliten el “dejar hacer, dejar pasar” para permitir así que la Constitución intervenga “en favor de la producción, al solo efecto de garantizar el libre y amplio ejercicio de sus fuerzas naturales”.

Las estructuras sociales resultantes de las relaciones sociales de la producción, no fueron indicadas expresamente por el esquema sistematizado de Alberdi. Se dieron por sobreentendidas, porque formaban parte de la estructura social que había que eternizar, como que habían sido supuestas como inmortales, imperecederas, llegadas desde “el siempre histórico” y proyectados para “el infinito civilizatorio”.

El optimismo positivo del Alberdi de la organización nacional, estaba mantenido a sabiendas y a conciencia, por el modo de producción capitalista e imperial, que sostenía esa estructura de relaciones sociales, que se escondía en su silencio teórico-jurídico para consolidarla y defenderla.

Alguna vez Alberdi intuyó su error; tenía argumentos teóricos para entenderlo. Él, como algunos otros pocos liberales constructores del sistema ideológico predominante había señalado variaciones económicas y sociales que podían indicarle la perversidad de la realidad determinante. Pudieron experimentar el significado potencialmente invasor y corrosivo de la expansión desmedida de las ganancias y las rentas, que asfixiaban nuestras potencialidades y esperanzas.

Sin embargo, el drama consistió en que el esquema teórico adoptado a pesar de estas zozobras que producían sus propios descubrimientos sobre las fuerzas capitalistas en expansión, no definieron que tales hechos económicos eran generados por una complejidad combinatoria propia del modo de producción, que contenía en su seno molecular, como componente inseparable, a estas estructuras funcionales y concretas de las relaciones sociales de producción.

Proteccionismo y librecambio

Alberdi, como casi toda la clase dirigente de su tiempo y salvo distinguidas excepciones, de antes, durante y después de sus razonamientos, para la Organización Nacional, no pudieron separarse definitivamente del pensamiento librecambista que impregnaba buena parte de la inteligencia europea.

En esa contaminación les resultó casi imposible sostener una clara política de protección para la industria del país y contribuir de esa manera a conseguir un modelo de desarrollo similar al que desenvolvía el progreso de los Estados Unidos de América; o a condicionar un esquema independiente por el que políticamente tantas veces con anterioridad y luego con posterioridad, abogará con pleno convencimiento.

Alberdi era el que pensaba que “con solo producir materias primas, las materias brutas, la América del Sud es capaz de la misma vida civilizada que lleva Europa, nada más que con cambiar aquellas materias por los artefactos en que los convierte Europa”. En ese convencimiento

no hacía falta otra política y menos aún la de “trabar so pretexto de protección”, la libertad que otorga el intercambio sin impedimentos con otros países civilizados.

Así podría llegar a encubrirse nuestras necesidades civilizatorias. Sin saberlo lo acompañaban a Carlos Marx en esta idea de la libertad de comerciar.

Alberdi y Marx se habían decidido terminantemente por el libre-cambio, ambos en épocas distintas y con argumentos diferentes, habían elegido el camino que la teoría de Adam Smith señalara para el desarrollo del gran Imperio; Alberdi como el rumbo indicado para Sudamérica, Marx como el sentido elegido para lograr la redención de la clase trabajadora del mundo.

Alberdi-Smith-Marx, planteaban idéntica salida y esto al menos, aparece como paradójal. Los tres defendían el libre-cambio, la política certera que se eligió para la expansión del capitalismo del Imperio Británico después que este lograra su gran crecimiento desde el proteccionismo cerrado, que fue su base de lanzamiento. Sumada a la revolución industrial, el aparato conceptual smithiano diseñaba con el libre-cambio, el gran mecanismo compatible con la expansión internacional del capitalismo de las islas.

La posición de Marx con respecto al proteccionismo y al libre-cambio es de final de 1847 y comienzos de 1848. Es pues anterior a la construcción definitiva de su teoría para la economía política, que tenía en el conocimiento concreto de la plusvalía, el argumento basal para su consideración madura y final.

En ese aspecto, en los borradores preparados entre el 18 y el 28 de setiembre de 1847 para un discurso que finalmente no pronunció en el Congreso de Libre-cambistas, Carlos Marx decía que “los proteccionistas nunca han protegido la pequeña industria, el verdadero trabajo manual, [...] cuando abogaban por una política arancelaria era, sim-

plemente, para desplazar al trabajo por medio de las máquinas, para sacrificar la industria patriarcal a la industria moderna”.

Razonando sobre la finalidad de tal posición de los proteccionistas, Marx explicaba, que lo hacían con el objeto “de extender el dominio de la burguesía y, especialmente, el de los grandes capitalistas industriales, [llegando hasta indicar] la decadencia y ruina de la pequeña industria, de la pequeña burguesía [como algo doloroso pero] inevitable y necesario para el desarrollo industrial”.

Marx añadía que aparecía como irrefutable, o al menos él no deseaba refutar la aseveración de los proteccionistas, en el sentido que ellos le imprimían a sus acciones tendientes al mantenimiento y conservación del estado actual de las cosas, asegurando con la protección a los productos y productores locales y por ende al obrero ocupado en esa producción, su puesto de trabajo y el salario obtenido por la misma.

Reconoce así que el mejor resultado obtenible por los proteccionistas sería de esta manera, el mantenimiento de la situación social actual y ello “está bien, pero lo que a la clase trabajadora le interesa no es mantener el estado de cosas actual, sino transformarlo en lo contrario de lo que es”.

Los proteccionistas eluden sin remedio la cuestión social y utilizan según Marx una “extraña contradicción” que es aquella de poner en manos del capital de un país, las armas para hacer frente al capital extranjero, equivaliendo esta apuesta a “invocar, en última instancia, la filantropía del capital, como si el capital en cuanto tal, pudiera tener nada de filantrópico” (Marx, 1962a, p. 322).

Los proteccionistas, alejados claramente de toda perspectiva de comprensión y protagonismo para la cuestión social, dejaban de ser motivo de preocupación para el razonamiento del marxismo y así lo indicaba en ese borrador Carlos Marx, volcando entonces sus reflexiones hacia “el librecomercio en relación con la situación de la clase obrera”.

El congreso a que se hacía referencia y en el que no pudo Marx ocupar la tribuna, se desarrolló en Bruselas y el mismo representaba una reunión internacional, destinada básicamente a que los defensores del librecomercio encabezados por los industriales ingleses, pasaran al continente europeo para lograr se les concediera a los productos manufacturados británicos el libre acceso a los mercados continentales, ofreciendo en cambio la jurisprudencia inglesa, que permitía la libre importación del trigo europeo hacia las Islas de Gran Bretaña.

Debe suponerse que frente a esta ofensiva librecomercialista, los intelectuales y hombres de negocios del continente, se habrán dividido en defensores de esa postura y aquellos que se opusieron a la misma, estos últimos seguramente desde el proteccionismo para con la situación que nacionalmente tuvieran desarrollada.

En estos borradores Carlos Marx se ocupa del argumento proteccionista y al considerarlo alejado de la cuestión social, lo abandona como improcedente para el cumplimiento de los objetivos que indicaran la filosofía de economía política que venía indicando con el marxismo en desarrollo. De todas formas, en estas consideraciones no repara en ningún momento en los requerimientos y esperanzas nacionales; estas meditaciones en favor del desenvolvimiento integral de un país determinado, de los componentes sociales del mismo, no figuran en sus preocupaciones sobre el particular y así pensar en el proteccionismo, no podía tener sentido creador, ni importancia definidora alguna. Por eso abandona su consideración teórica política y necesita ocuparse del librecomercio.

Lo hará en la conferencia que pronunciará en la Asociación Democrática de Bruselas, el 9 de enero de 1848, una asociación internacional de la que Marx era su vicepresidente y en cuyo lugar pudo suplir las dificultades por las que los organizadores del anterior congreso de librecomercialistas, impidieron su mensaje. Ahora estaba en su propia organización y allí pudo desarrollar libremente sus ideas sobre este particular.

Lo hizo desde una larga preparación de la realidad observable para

poder arribar a la comprobación teórica del librecambio. Es así que se pregunta qué es el librecambio en el estado actual de la sociedad. Su respuesta parte como un rayo. Se trata de la libertad del capital; en esas condiciones mientras queden en vigencia “la relación entre el trabajo asalariado y el capital, por muy favorable que sean las condiciones en que puedan cambiarse unas mercaderías por otras, siempre habrá una clase explotadora y otra explotada”.

Su reflexión siguiente viene a reafirmar con nitidez las conclusiones que sobre el capital, venía indicando precedentemente en su ideario en elaboración, ahora en las referencias al librecambio: “cuesta a uno realmente trabajo comprender la pretensión de los librecambistas, quienes se imaginan que un empleo más ventajoso del capital haría desaparecer el antagonismo entre capitalistas industriales y trabajadores asalariados”. Volvía así a su tesis permanente de la contraposición entre estas clases sociales.

Tomará Marx en este discurso, el acento militante que deseaba imprimirle a este mensaje para los trabajadores que lo escuchaban en Bruselas y para aquellos que en otras tierras leerían sus interpretaciones, asignadas a su interés de cátedra política dirigida a la prédica revolucionaria en la que se encontraba involucrado. Así se entiende su indicación directa que les dice: “señores, no se dejen ustedes impresionar por la palabra libertad ¿Libertad para qué? No se trata de la libertad de un individuo con respecto a otro. La libertad que se invoca es la que reclama el capital para aplastar al trabajador”.

Dice más, dice que “todos los fenómenos destructores que la libre competencia provoca dentro de un país se reproducen en proporción aún más gigantesca en el mercado universal”. Por eso es que se niega a perder más tiempo “en examinar los sofismas que a este propósito pronuncian los librecambistas”.

Y van a comenzar las paradojas, que al menos en este discurso son claramente dos.

Marx habla desde Europa, desde el continente que preparaba sus energías imperiales para la expansión. Su doctrina era evidente que no lo podía colocar en defensor de esas fuerzas conquistadoras de otros espacios y de sojuzgamiento de estos continentes, o al menos de parte de los pueblos contenidos en ellos.

Sin embargo, la doctrina smithiana de esa expansión presagiaba como inevitable, pero también como imprescindible y necesaria la terminante división internacional del trabajo. Esa era la tendencia inscrita en la médula del pensamiento librecambista. Para nosotros, para Sudamérica el libre cambio señalaba el destino industrial de Inglaterra y la condición de granero que nuestras pampas nos garantizaban.

La división internacional del trabajo aseguraría los designios del capitalismo en expansión, que venía a imponer el librecambio como condición para sacralizar la situación colonial que la historia nos asignaba.

Carlos Marx va a negar esa división internacional del trabajo. Sorpresivamente, sin razonamientos previos va a cuestionar aquello que se dice, en el sentido de “que el librecambio engendraría una división del trabajo sobre el plano internacional, que asignaría a cada país una producción en consonancia con sus ventajas naturales”.

Con una superficialidad casi incomprensible en el clima de penetración y sagacidad que puede asignársele a todas sus reflexiones y particularmente a la construcción, en todos los casos, de nuevos conceptos para consolidar sus tesis políticas y filosóficas, con increíble desaprensión va a rechazar esta situación dando un ejemplo, un ejemplo que no se ha cumplido.

No puede afirmarse tal división del trabajo porque es imposible asignarle como destino natural reservado a las Indias Occidentales un papel incambiable en la producción de café y de azúcar, porque precisamente, así lo dice, “dos siglos antes la naturaleza que no se preocupa para nada del comercio no había hecho brotar allí ni un cafeto ni una caña de azúcar”.

Rematará esta imprecisión histórica y sobre todo económica, diciendo que “tal vez no pase medio siglo antes de que el café y el azúcar desaparezcan de aquellas tierras, pues las Indias orientales, con su producción más barata se han encargado ya de combatir victoriosamente ese pretendido destino natural de las Indias Orientales”.

Marx estaba mirando a las colonias desde Europa, bien eurocéntrico y desde allí la división internacional del trabajo, era negada, solo porque “el destino manifiesto” para las colonias podría cambiar de límites.

Había dicho magistralmente, allí sí con penetración analítica, de fino auscultador de realidades que “la naturaleza no se preocupa para nada del comercio” y entonces no podría asignar con exactitud tales “destinos naturales”. Pero lo que en esta oportunidad de hombre de Europa no enseñaba, es que tales asignaciones comerciales obedecían a las decisiones del capitalismo imperial en expansión, que podrían elegir otros límites y así lo hicieron, pero siempre manteniendo el centro decisor de tal destino para la división del trabajo.

El centro decidía la ubicación de sus preferencias, manteniendo para sí el eje de la colocación de sus productos manufacturados y contribuyendo a que cualquiera de las dos Indias creyera que decidía su destino de cafeteros o de azucareros. Marx se enredaba en la trampa de sus propias contradicciones, porque estaba racionalizado este episodio concomitante del capitalismo imperial, desde la propia patria del mismo capitalismo y así elegía la invariabilidad del majestuoso destino del Imperio.

Al negar la división internacional del trabajo, escondía el resultado inexorable del librecambio, tal como lo planteaba Smith, para el capitalismo inglés- europeo en creación colonial y hasta llegaba a equivocar la ligazón de Inglaterra con sus colonias. En este preciso caso le otorgaba a las Indias inglesas una condición de “carga tan pesada como los tejedores de Dakka”, esos que la industria mecanizada había llevado a la miseria por ser solo tejedores a mano. Su razonamiento

hacia suponer un destino diferente para esas Indias de tan pesada carga... Pero no fue así, por lo menos por un siglo más.

Esta esa su paradoja inicial. La segunda resultará más sorprendente aun. Dirá en su conferencia que no por criticar con acritud al libre-cambio se inclinará por el proteccionismo. No sucederá tal cambio y aquí Marx será fiel al razonamiento que dejara establecido unos meses antes en sus borradores sobre el proteccionismo.

Ahora repetirán, para sus oyentes en Bruselas y para sus lectores en el mundo, que “el sistema proteccionista es solamente un medio para crear en un pueblo la gran industria” con lo cual señala que ese país, dependerá del mercado universal y, si depende de tal mercado, “se depende ya, en mayor o menor medida, del librecambio” y además el proteccionismo contribuye a desarrollar la libre concurrencia dentro de un país.

Este enigmático círculo recorrido sin explicación teórica por Marx, hace insostenible el proteccionismo para los demás. No importa que otros pueblos de Europa hayan recorrido esas etapas, como armas en contra del feudalismo y de los gobiernos absolutos y que como Alemania les pueda permitir “concentrar sus fuerzas y de llevar a cabo el librecambio dentro del país mismo”. Por eso pueblos del mundo, ¡absteneos de practicar el proteccionismo...! El mercado universal que manejan otros, le aconsejan a esos pueblos en busca de su independencia económica, dejar de lado estas prácticas proteccionistas.

Al volver hacia la otra vertiente del pensamiento caeremos en dos sorpresas. La primera es el concluyente calificativo que utiliza Marx para ambas situaciones. “En nuestros días, [dirá proféticamente] el sistema proteccionista es conservador, al paso que el librecambio es destructor”.

Esta condición de conservador del proteccionismo, como tendencia para el mantenimiento y conservación del estado actual de las cosas, no contribuye a hacer posible el cambio revolucionario que el marxismo exige. Por eso debe ser abandonado, sin pensar para nada en la significación que pueda alcanzar para la defensa nacional frente a la agresión insusti-

tuible del librecomercio. No hay plazos, ni periodos o etapas diagramables para tal liberación. Debe olvidarse así, la esperanza proteccionista.

La segunda sorpresa está indicada por la insólita definición posicional que asumirá Marx luego de ratificar la destrucción de las nacionalidades que conlleva el librecomercio. Esa desintegración conduce al incremento de las contradicciones entre la burguesía y el proletariado, acelerará la perspectiva de la revolución social... Entonces, y solo por ello... “emito yo mi voto, señores, en favor del librecomercio” (Marx, 1962b, p. 335).

Carlos Marx se unía a la decisión del capitalismo en expansión, al lado de Adam Smith, identificados en consecuencia en la misma política eurocéntrica, que por esos meses estaba dispuesto a imponer a cañonazos en el Río de la Plata, el librecomercio sostenido por el bloqueo anglo francés.

Emitía su voto a favor del librecomercio porque ese cambio aceleraría la llegada de la revolución social, sin que este voto paradójico quedara señalado en cuál recinto iba a producirse esta detonación transformadora; si sería del lado de los librecomerciantes, en sus tierras poderosas y capitalistas determinantes, como Inglaterra, por ejemplo, o en el recinto de las colonias que iban a recibir esta energía revolucionaria del librecomercio.

Un poco más de un siglo y medio después de esta profecía incluida en tal emisión del voto de Carlos Marx, no parece haberse cumplido, por lo menos en nuestras tierras, tal predicción histórica, aunque sea cierto que el liberalismo utilizará esa estrategia para desintegrar a nuestras nacionalidades.

Casi veinte años después, en julio de 1867 en el primer tomo de *El Capital* es decir en plena época post-plusvalía, Marx reafirmará su idea con relación al proteccionismo. Allí expresará con un pensamiento de mayor claridad sintética que “el sistema proteccionista fue un medio artificial para fabricar fabricantes, expropiar a obreros independientes, capitalizar los medios de producción y de vida de la nación y abreviar el tránsito del antiguo al moderno régimen de producción” (Marx, 1973a, p. 372).

Puede percibirse en este párrafo alguna variante de importancia con respecto al discurso de 1848, en cuanto también se le asigna en esta oportunidad al proteccionismo, igual capacidad para acelerar las contradicciones del sistema en búsqueda hacia “el moderno régimen de producción”.

De cualquier forma esta observación aparece como una sutileza interpretativa, que no hace a la esencia de la emisión del voto final de Carlos Marx proo permite comprender mejor el esfuerzo que en 1888, hace Engels para otorgarle idéntica repercusión sobre el Sistema Capitalista central, tanto al proteccionismo, como al librecambismo, colocando así una observación revisionista sobre el referido voto marxista.

Lo dice muy claramente Engels, en el final del prólogo para la publicación norteamericana del *Discurso sobre el problema del librecambio*: “y el que para ello sigáis el camino del proteccionismo o abracéis el del librecambio no cambiará en lo más mínimo el resultado” porque para el esquema indicado del capitalismo central, todo sistema de producción basado en la succión de la plusvalía, “no puede subsistir más que incrementando la clase de los obreros asalariados y acentuando un antagonismo de clases, contra el cual, inevitablemente, se estrellará un día, hundiéndose todo el sistema” (Engels, 1962, p. 372). Para este optimismo revolucionario engelsiano, daba lo mismo el proteccionismo o el librecambismo. Otra vez había quedado afuera todo razonamiento que pudiera involucrar a la cuestión nacional.

Debemos volver al país. Retomar el sentido sudamericano de esta controversia, para hallar en sus órdenes y doctrinas, en sus pliegues y realidades el fondo esencial de los intereses convocados y de las fórmulas que pujaban por la supremacía política, sin duda sostenidas por los valores económicos que cada una de ellas representaban.

Podríamos llegar más lejos en nuestra historia sobre el particular. Solo recordemos el eco verdadero de la imposición del librecambio que sobreentendía el objetivo real de las Invasiones Inglesas.

Por la doctrina que Adam Smith construyera, o a cañonazos como en tales invasiones, el camino buscado se hacía en nombre de la libertad y tenía precisión histórica para tentar su éxito. Iniciaba sus efectos devastadores ofreciendo sus excelencias a pueblos misérrimos; con grandes necesidades para cubrir, en consecuencia, con debilidades esenciales para resistir tal encantamiento liberal.

A mediados de 1809, dos comerciantes ingleses, Juan Dillon y John Thevaite; abren la nueva estrategia de penetración del capitalismo británico en nuestras playas al solicitar las autorizaciones que correspondan para desembarcar sus mercaderías en Buenos Aires. Cisneros comprende la situación afligente de las finanzas virreinales, percibe las ventajas aduaneras de esa libertad de comercio y aun en contra de la opinión del síndico del consulado Martín Yañiz “otorgó su venia para autorizar el comercio con los ingleses; aunque con una serie de condicionamientos”. La aduana podría lograr algunos fondos señalados por aranceles, aliviar la pesada situación económica, y los súbditos ingleses Dillon y Thevaite, abrían las puertas, legal y oficialmente del librecambismo en el Río de la Plata (Bejar, 1984, p. 23). El otro camino, el del contrabando seguiría siendo eficazmente ejercido por muchas banderas, pero sobre todo inglesas y por largos períodos más.

En realidad el sentido final de la autorización de Cisneros apuntaba a uno de los aspectos del problema; se refería a una fuente importante de ingresos fiscales; sin que aún pudieran identificarse, con nitidez, la capacidad de instrumento de política económica que tal autorización implicaba.

El transcurso de pocos años más para la experiencia gubernativa del país fue poniendo en evidencia los efectos complejos que el libre comercio ejercía sobre nuestra también difícil y complicada economía.

El levantamiento de las restricciones comerciales que el régimen colonial había instituido en el Río de la Plata, y el desenvolvimiento del sistema de libre comercio, permitió sin dudas un interesante desarrollo de la capacidad productora de las tierras de nuestra pampa, pero igualmente

fue descubriéndose los graves daños que le produjo a aquellos sectores de la economía que se habrán desarrollado positivamente dentro del régimen proteccionista colonial.

Sin que se pretenda aceptar a pies juntos, la clasificación sintética de las ideas políticas de la época, olvidando las contradicciones y complejidades que cada posición incluye, puede entenderse como útil la explicación didáctica que asume Burgin cuando dice que “la oposición al comercio libre de Rivadavia se concretaba en el partido federal principalmente; el único que abogaba por la causa de la industria y la agricultura del país”, favoreciendo la política comercial proteccionista.

Los estancieros y los saladeristas, enrolados preferentemente con los unitarios, no les entusiasmaba la protección, porque en buena medida habían aprendido que su dependencia del comercio exterior, hacía conveniente la libertad para la corriente comercial con los demás países, porque ello predisponía favorablemente a los exportadores ingleses en especificidad de su comercio de carnes y cueros.

Las provincias productoras de mercaderías que se consumían en el país, luchaban para la protección de su actividad, reclamando ese proteccionismo para lo cual “pedían una política que no solo protegiera las industrias existentes sino que garantizara la formación y desarrollo de otras nuevas”.

Los porteños, en cambio que consumían tales productos nacionales “no querían cerrar las puertas a las importaciones extranjeras” (Burgin, 1975, p. 282) esperando ventajas económicas y de calidad en los productos, como resultado de la libre competencia que esperaban de la libertad de comercio.

Como queda dicho, no eran tan definidas y terminantes las posiciones de proteccionistas y librecambistas; como siempre la verdad tiene demasiadas complejidades y contradicciones como para aceptarla recortada y finalmente delimitada.

Por ejemplo, uno de los Anchorena, Juan José Cristóbal, decía en Buenos Aires en 1815 que el comercio se hallaba destruido, que la importación y la exportación estaban monopolizados por los extranjeros y por ello “los comerciantes nacionales se ven con las manos atadas, la mayor parte de los artesanos sin ocupación y reducidos a la miseria, destruida la industria del país” indicando dolorosamente que “la época de esta fatalidad ha sido la misma del comercio libre con los extranjeros”.

Asimismo en las Actas del Consulado de 1814 a 1816, se puede leer que “si se trataba de la prosperidad del Estado, es necesario proteger la industria y comercio del país”; como también en el período de Felipe Senillosa de 1816, en el que este periodista señalaba que “la exportación de los propios artefactos debe ser protegida e incitada en lugar de la importación de artefactos extraños y cuya fabricación existe también en el país debe estorbarse o a lo menos cargarles ciertos derechos que los vengan a hacer más costosos que los nacionales” (Mariluz Urquijo, 1969, pp. 10, 12 y 35).

De todas formas, quizás la controversia más clara con referencia al proteccionismo y librecambio en nuestras tierras, al menos en los tiempos iniciales del desenvolvimiento patrio, puede entenderse en las discusiones previas al pacto federal de enero de 1831.

En esa polémica, a la posición librecambista de José María Rosas y Patrón, delegado porteño a la firma de ese Tratado Tripartito, se opone la voz nacional de un hombre del interior, del litoral argentino, el brigadier General Pedro Ferré, que indicará como nadie en estos primeros veintiún años de la patria política exigida para crear el porvenir posible para los criollos comprometidos con la libertad auténtica y el destino de los argentinos.

No necesitaba rodeos para explicar la entereza de su prédica, el patriotismo de su esperanza, unido, es cierto, a los intereses económicos de sus comprovincianos productores y de los otros, que en iguales condiciones creaban productos y riqueza en el interior de nuestras provincias.

“Considero la libre concurrencia como una fatalidad para la Nación” hablaba el Gobernador de una provincia patria, el Gobernador de Corrientes, soldado de 1810 en la defensa de la Revolución de Mayo, gobernador a los treinta y seis años y luego tres veces más; diputado constituyente en 1852 y Vicepresidente segundo de ese congreso que sancionará la Constitución Nacional. Pedro Ferré fue además senador de la República y Presidente Provisional del Senado en 1864.

Pero aquí nos importa su convicción nacional sobre el destino de los trabajos que los hombres de nuestra tierra ejecutan para la creación de la riqueza del país. Nos interesa entonces su explicación para con esa producción; nos conmueve su claridad: “los pocos artículos que produce nuestro país no pueden soportar la competencia con la industria extranjera. Sobreviene la languidez y perecen o son insignificantes”. La consecuencia inevitable que Ferré anuncia es que “se aumenta el saldo que hay en contra de nosotros en la balanza de comercio exterior. Se destruyen los capitales invertidos en estos ramos y se sigue la miseria”.

Como se escucha, palpita en este dramático diagnóstico el destino de la Nación y dicho diecisiete años antes que el razonamiento de Marx, establece con vibración diferente el objetivo posible que puede asegurar el proteccionismo. Aquí no se trata de conservar la situación dada, sino de crear la posibilidad de existir como Nación independiente, aunque luego quede como trabajo histórico saldar el pleito factible que pueda sobrevenir, que sobrevendrá con el capitalismo en ascenso.

Ferré termina este razonamiento liminar para la idea de Nación y producción, sabiendo que “el aumento de nuestros consumos sobre nuestros productos y la miseria son, pues, los frutos de la libre concurrencia”.

No aceptó en tal posición los argumentos del delegado porteño y se permite la insolencia intelectual de plantear como básica “la prohibición absoluta de importar algunos artículos que produce el país” porque declarará también sin demoras que “los pueblos cuya riqueza y poder admiramos, no se han elevado a este estado adoptando en su ori-

gen un comercio libre y sin trabas; y si aún ahora que sus manufacturas y fábricas se ven en un pie floreciente, menosprecian el más pequeño medio de aumentar los modos de ganar sobre el extranjero, cuando de esto depende una medida prohibitiva”.

Aquí está su experiencia y la claridad del gobernante avisado y también sólidamente informado; es el hombre de Estado que se ha dado cuenta de los vericuetos del poder económico y no solamente sabe de los mecanismos protectores, sino que necesita transmitirlo a sus connacionales, para que a su vez aprendan que “por supuesto, allí no se ve que los súbditos de una nación enemiga o extranjera, hallen en su mercado la ganancia y el lucro, mientras los productos nacionales de igual clase reciben un fuerte quebranto, como nos está sucediendo a nosotros” (Ferré, 1921, pp. 371, 372, 376).

Esta actitud nacional y proteccionista diferente a la que sustentará Alberdi y la burguesía comercial porteña, es la que informará cada punto de la Ley de Aduanas que en 1835 elevará a la legislatura Juan Manuel de Rosas, reconociendo sin diferencias que “largo tiempo hacía que la agricultura y la naciente industria del país se resentía de la falta de protección” para lo cual presenta este proyecto de ley, destinado a respaldar el crecimiento independiente del país.

Las prohibiciones de importar y los elevados aranceles en otros casos, que la Ley de Aduanas contenía, hacía ciertas las manifestaciones de Ferré expresadas en oportunidad de su polémica con Rosas y Patrón que ya indicáramos. Allí acepta que estas limitaciones producirán sufrimientos en mucho, por estas privaciones de artículos a los que puedan estar acostumbrados ciertos pueblos, así como algunos hombres de fortuna que padecerán porque se privarán de tomar en su mesa vinos y licores exquisitos, o los pagarán más caros también y su paladar se ofenderá.

Entendía Ferré que “las clases menos acomodadas, no hallarán muchas diferencia entre los vinos y licores que actualmente beben, sino en el precio y disminuirán su consumo, lo que no creo sea muy perjudicial”.

Aun explicaba mucho más, agregando que nuestros paisanos no se pondrán ponchos ingleses, ni llevarán bolas y lazos hechos en Inglaterra, no vestiremos “la ropa hecha en extranjería” pero en cambio, y aquí estaba su regocijo nacional “empezará a ser menos desgraciada la condición de pueblos enteros de Argentinos y no nos perseguirá la idea de la espantosa miseria y sus consecuencias a que hoy son condenados”. En estos argumentos se sostenía el proteccionismo nacional que se cristalizaba en la propuesta de Ferré y de la Ley de Aduanas de “prohibir de importar artículos de comercio que el país produce”.

Arribamos ahora a la interpretación y entendimiento de una figura muy especial del pensamiento nacional, como quiere Gregorio Weinberg, que “se define como proteccionista, estatista e industrialista” y que se llama Mariano Fraguero. Se trata de uno de los personajes silenciados en nuestra historia de la organización política y social, a pesar de la significación y el peso que algunas de sus concepciones alcanzará en la construcción de las ideas prácticas para nuestro propio desarrollo, serán formas concretas de política para el país.

Había nacido en Córdoba en junio de 1795 y después de pasar por el Colegio de Monserrat y por la Universidad Mayor de San Carlos en su ciudad natal deja los estudios para dedicarse de lleno al comercio. Fue delegado de José María Paz, gobernador de Córdoba, ante el gobierno de la provincia de Buenos Aires. Al caer prisionero el General Paz, Fraguero fue llamado a sucederle como gobernador interino, cargo que resignó en pocas semanas.

Alberdi refiere en sus *Escritos Póstumos* del Tomo XV, que en 1834 cuando viaja a su tierra natal en la diligencia de su paisano y amigo D. Baltasar Aguirre. “para entretener el tiempo nos leía Mariano Fraguero el viaje del capitán Andrews, hecho a través de nuestras provincias del norte, por cuenta de una compañía inglesa de minas en 1825”. Fraguero iba rumbo a exilio y les leía a Alberdi y Marco Avellaneda, como compañeros de travesía traduciendo directamente del inglés ese “viaje

de Buenos Aires a Potosí y Arica en los años 1825 y 1826” en el que el autor, dicho capitán Andrews, le otorga un reconocido testimonio a Mariano Fraguero, al que presenta como un hombre de cultura y esforzado por restaurar a Córdoba la riqueza y los esplendores y consideraciones primitivas”.

Escribirá en Chile artículos económicos, un proyecto para un Banco de Chile, y sus dos libros fundamentales, *Organización del Crédito* en 1850 y las *Cuestiones Argentinas* en 1852.

Urquiza lo designa Ministro de Hacienda, cargo que desempeñará desde agosto de 1853 hasta setiembre de 1854. Será después senador nacional por su provincia y otra vez gobernador hasta julio de 1860 para volver a Buenos Aires como diputado constituyente por su provincia. Allí es elegido Presidente de la Convención y en tal condición le toca firmar la Constitución definitiva de la Nación.

Retornará en 1862 al Senado Nacional y en 1866 será nuevamente convencional para la reforma constitucional de 1866, última representación pública que ejercerá, hasta la finalización de dicha convención.

En *Organización del Crédito*, fiel a sus convicciones sociales estampará decididamente una de sus ideas preferidas y sólidas, diciéndonos que “la propiedad siempre es social” y necesita de la circulación de la oferta y la demanda, de consumirse y reproducirse, pero básica y específicamente “en razón del movimiento social”.

Desde esta postura se encamina a circunscribir esa categoría social que enfrenta a los apetitos de los individuos considerados como los responsables de las desigualdades y desarmonías que es necesario corregir.

En tal sentido se atreve a decir que “el individuo tiene usurpados los derechos que caben al soberano y que de esta usurpación tiene origen la poca equitativa distribución de la ganancia, la acumulación de capitales en pocas manos y todos los males de la sociedad”. De allí que su experiencia le haya dictado otra de sus rotundas afirmaciones, aquella que expresa que “todo el mal viene de la individualidad”.

Comienza de esta manera a estructurar su idea proteccionista para la sociedad nacional. Lo hace desde una posición mucho más abarcativa que la económica posición comercial de defensa de la industria nacional.

Fragueiro es sin duda el gran proteccionista inicial, porque además de abarcar ese proteccionismo productivo de nuestras industrias, elabora primigeniamente el gran concepto del interés público en camino hacia la creación de la industria pública que “vendrá a reemplazar socialmente los servicios egoístas del capital y crédito privado”.

Se trata desde esa industria pública, de construir el sentido final del proteccionismo nacional: “realizar empresas y trabajos como casas de seguro, ferrocarriles, etc., que son negocios del Estado”. Ese es el Estado Nacional al servicio de nuestro desarrollo independiente y para ello dice con resolución y convicción, que los medios disponibles y utilizables “son el crédito público, la centralización de toda propiedad pública y por lo tanto de los capitales monetarios circulantes que son verdaderos capitales sociales”.

El crédito público se transforma en la gran operación práctica para la búsqueda del desenvolvimiento nacional, viene en protección de industrias y en obtención de resultados para el bienestar de la comunidad. Este es el cambio cualitativo que integra la teoría de Fragueiro.

Para que nadie lo mal interprete con firme sentido docente explicará que “de este modo se les saca de la aristocracia industrial (a los capitales) donde están monopolizados y se les da una colocación democrática, se les pone al alcance del mayor número de capacidades, para multiplicar los propietarios, para dar pasaporte al proletario en la carrera industrial, para extinguir el abuso del poder pecuniario, la usura; para extirpar el individualismo y ensalzar el socialismo”.

Se trata de la protección de la sociedad en su conjunto; el sometimiento jurídico y económico del individuo como una parte de ese conjunto “a la influencia del todo que es la sociedad”. En tal énfasis, está utilizada su expresión de “ensalzar al socialismo”, porque así demuestra

que “no había poder personal socialmente ejercitado”. Para Fraguero el proteccionismo esencial consiste en definitiva, en el ejercicio de la autoridad pública del Estado en disposición del crédito público, para hacer cierta su otra consideración doctrinaria, en el sentido que “la autoridad en nombre de la sociedad sería el único poder social” (Fraguero, 1954, pp. 117-120).

El crédito público aparecerá como una rama de la soberanía, tan estable y duradero como la sociedad que se respalda. Es el proteccionismo máximo, para la aplicación económica al servicio de nuestra comunidad.

Se trata en la apreciación de Fraguero de la gran defensa de los objetivos nacionales. Es el capital nacional “atrayendo a los capitales sociales a un solo punto y de allí emitiéndolos, en diferentes direcciones en la mejor armonía, entre los individuos y el público y con provecho para la riqueza nacional”.

Incluía al crédito público en materia de organización, a todo lo referido entre otros rubros: casas de seguros, cajas de ahorro y de socorro “y todos aquellos trabajos de cuyo uso del crédito se saca una renta pagada por el pueblo, como puertos, muelles, ferrocarriles, canales, navegación interior, etc.” a los que consideraba como propiedad pública y exclusiva del crédito público.

Creía Fraguero de “inmensas ventajas para los pueblos el establecimiento de administraciones que centralicen aquellas operaciones” que ha enunciado como tributarias del Estado Nacional, “porque de este modo los ramos que ellas abrazan salen del dominio privado y entran en él público” y así se conseguirá “que la propiedad pública acrecentada con los nuevos capitales ofrecerá a los gobiernos poderosos medios para ejercer la soberanía industrial y dirigir y mejorar la industria privada” (Fraguero, 1954, p. 97 y 104).

En realidad toda la doctrina de la organización del crédito debe observársela como una inmensa construcción teórica-práctica tendiente a producir la verdadera protección de los intereses globales y particula-

res de la Nación, planteando un inédito sistema de organización social, operativizado mediante el uso del crédito.

Estas ideas son en su totalidad las que intervinieron en su *Proyecto de estatuto para la organización de la Hacienda y Crédito Público*, que junto con la firma de Salvador María del Carril y Facundo Zuviría presentará para la aprobación del gobierno de la Confederación Argentina.

Allí defenderá su criterio de que “el motivo que determina al interés individual ya sea aislado o en asociaciones a proyectar, bancos, ferrocarriles, edificios y obras de todo género para colocar sus fondos reproductivamente, asiste también al Gobierno Delegado para destinar a idénticos objetos los fondos que va a crear el crédito público.

Extenderá aún más allá su postulación, indicando que “los capitales sociales que recibe el crédito privado son una propiedad pública que debe centralizarse en el crédito público y este fondo unido a las demás propiedades comunes vendrá a reemplazar socialmente los servicios egoístas del capital y crédito privado”.

Lo estaba manifestando como argumentos para sostener las razones jurídicas y políticas, que le darían justificativos para la conversión en el Estatuto Nacional para la Hacienda y Crédito Público. Estaba trasladando a la realidad cotidiana del país y de su organización, los conceptos más avanzados que sobre protección y defensa nacional podían haberse planteado.

Lo estaba haciendo por su profunda convicción doctrinaria, esa que le hacía ver y entender a la economía política, como la rama de saber que indica las reglas para “administrar los bienes materiales circulantes en sentido del bienestar de la comunidad; realizar empresas y trabajos públicos como casas de seguro, ferrocarriles, etc., son negocios del Estado” (Fragueiro et al., 1853, pp. 5, 17 y 18).

El 9 de diciembre de 1853 el Congreso Constituyente aprobó en su totalidad este Estatuto que por primera vez le otorgaba por Ley Nacional a la República Argentina un régimen económico de nítido tinte nacional

y con clara determinación estatista.

No puede dejar de sorprender la sanción de esta Ley en el seno de un Congreso que había caracterizado su pensamiento en la decidida orilla del más terminante liberalismo. El Estatuto fue resistido solo por muy pocos diputados constituyentes, pero los nombres de Gorostiaga y de J. M. Gutiérrez que votarían en contra del mismo, ofrecen la demostración acabada de la coherencia histórica liberal, que acusaba el golpe de su derrota.

Se trataba sin duda, del más serio cuerpo jurídico que el país había conocido y sancionado como ley, con una concepción transformadora, que dejaba atrás dolorosas experiencias individualistas, idealistas y liberales, al otorgarle, como se ha expresado, al Estado Nacional, por medio del crédito y de las finanzas la auténtica conducción protectora de los destinos del país.

Miremos como ejemplo indubitable al Título II del artículo 9º de dicho Estatuto; que se refiere a las Atribuciones de la Administración Central del Estado Argentino y enuncia como tales: “la realización de empresas o trabajos públicos nacionales, como casas de seguro, cajas de ahorro y de socorro la construcción de puentes, muelles, ferrocarriles, canales y telégrafos; el establecimiento de postas, correos, diligencias y vapores para el remolque y otros que puedan comprenderse en la clasificación de nacionales”.

Aquí estaba su doctrina y su teoría sobre la organización nacional del crédito; solo que había sucedido un cambio notable, ya no se trataba de una postulación ideal y utópica, como parecieron y parecen buena parte de sus convicciones. La diferencia consistía en que ahora eran ley de la Nación y dicho Estatuto marcaba un rumbo nuevo para el destino nacional. Había surgido en el medio de un clima enrarecido por el liberalismo y el librecambismo; había luchado denodadamente contra las concepciones individualistas smithianas y ponía al país en un terreo histórico eficaz para su desarrollo independiente.

En este Estatuto esta buena parte del conocimiento conceptual y práctico de Fraguero; el banquero de Buenos Aires cuando apenas tenía treinta años; el comerciante y empresario minero; el legislador y gobernante; el escritor reflexivo y creador. Fraguero, como bien expresa Fermín Chávez en una oportuna y veraz síntesis, “debe ser ubicado en la corriente del historicismo federal que, después de Caseros, recompone la Confederación Argentina y trata de llevar adelante un ‘proyecto nacional’ autónomo fuera de la órbita del mercantilismo portuario” (Chávez, 1977, p. 2).

La presentación práctica de ese proyecto nacional, que su socialismo utópico, comprometido con su tierra y sus hombres argentinos, había delimitado en la Organización del crédito concretado en el estatuto, se encuentra desarrollado en su libro sobre *Cuestiones Argentinas* que publicara en agosto de 1852 en Copiapó.

Apareció unos cien días después de las Bases de Alberdi y como estas su tarea estaba totalmente dirigida a contribuir para la labor de organización nacional que el país emprendía después de Caseros.

Fraguero llamará a las bases de la organización, las *Cuestiones Argentinas*, por entender que en la búsqueda de las soluciones concretas para ellas, reside el objetivo final de esta organización. Parte del convencimiento que “las más graves cuestiones están consignadas en la atribución 4° del tratado de 1831” donde se insta a los componentes de la República a que “se arregle la administración general del país bajo el sistema federal, su comercio interior y exterior, su navegación, el cobro y distribución de las rentas generales y el pago de la deuda pública”.

Esas son las cuestiones argentinas y a ellas dedica el esfuerzo creador para dotar al país de instituciones y organismos específicos que procuren su desarrollo con características y tonalidades propias y específicas. El aliento teórico había sido brindado por sus trabajos anteriores, ahora se presentaba el momento de la construcción institucional y ese era el objetivo de ese trabajo singular para la Historia Política del país.

Su primera cuestión se refiere al Estado, al arreglo de la Administración general del país bajo el sistema federal. En ella se ubican las soluciones prácticas para el Poder Ejecutivo, para la capital de la República, para el derecho provincial, para las facultades del Ejecutivo en cuanto relaciones internacionales, patronato, Fuerza Pública, guerra y tratados de paz; las garantías individuales, la integridad del territorio y los indígenas.

No resulta ni necesario, ni productivo, el cotejo aislado y particular con el pensamiento de Alberdi y estas cuestiones que Fraguero incluye en su primera cuestión. Sobrarán con que se cambien algunas de las propuestas sorprendentes de ese refinado y silencioso intelectual cordobés, para que comprendamos que el país también tenía postulaciones bien definidas fuera del hasta allí, excluyente razonamiento liberal.

Afirmado sobre la generalidad de “la protección de los ciudadanos en el ejercicio de sus derechos”, piensa que estos se resumen “en el libre ejercicio de sus facultades y de su propiedad” y que como tal consecuencia “puede decirse que toda organización tiene por objeto la libertad y la propiedad”. Nada es aquí, ajeno al liberalismo en vigencia.

Tampoco lo es decir que “la división de los poderes es el principio más necesario para establecer y conservar la libertad”. Pero la conmoción intelectual comienza cuando pueda escucharse en 1852 que proponga “elevar al cargo de instituciones políticas el poder de la Imprenta y el del Crédito Público, como medios de garantizar la libertad de publicar el pensamiento y el uso de la propiedad” (Fraguero, 1930, p. 65).

Pero demoremos un poco más nuestra sorpresa. Escuchemos esto otro sobre la Imprenta. Esto que está relacionado con la posibilidad de la libertad de publicar; del juicio del editor de tal imprenta para admitir la publicación de un escrito en sus páginas, “Regularmente en esos casos el juicio que se forma del escrito está en relación con lo que paga su autor; de modo que es un juicio venal, sujeto solo al interés egoísta”; más duro y certero aún: “a ese orden de cosas se llama libertad de imprenta”, pero

Fragueiro quiere denominarla por su justo nombre y entonces proclamará con serenidad que “en estos abusos no se ve sino la complicación criminal de la imprenta con el capital para lucrar más a costa de la libertad y el talento. La Imprenta está a merced de quien más paga”.

Casi todos lo sabían y hasta lo padecían; pero la especulación artera del liberalismo seguía mintiendo con declamaciones teóricas individualistas sobre esa libertad impoluta, para cerrar sus ojos ante la realidad perversa del ejercicio del capitalismo en este fundamental sector de su prédica inconsistente y falaz.

La historia todavía recibirá atónita y con pesado aturdimiento la solución propuesta: “La imprenta siendo un verdadero poder moral, una potencia social, no debe dejarse al interés personal. Este poder como el del crédito, el de la justicia y demás, debe organizarse en sentido del interés general que es el interés del pueblo”. La imprenta, el derecho de la libertad de prensa y de publicar las ideas, ese que aun liberalmente Fragueiro llama “verdadero poder moral”, se transformará en su colectivo “potencia social” y de allí su organización tendrá que asumírsela “como propiedad pública” legalmente construida, y “bajo la administración independiente del crédito público”.

La cuestión segunda establecerá su específica posición protectora con respecto a nuestra producción fabril; que por otra parte no hace más que instalar en un aspecto particular de nuestras necesidades de autonomía e independencia, la posición general que en la defensa de la nación expresaba todas sus formulaciones concretas.

Su razonamiento es el siguiente: “Por más libertad que se dé al comercio extranjero, la moral pública se interesa en que se prohíba la internación de aquellos productos que la ofenden; y la industria del país exige también algunas restricciones en aquellos artículos que puedan perjudicarla”.

En esto reside la esencia de la construcción jurídica del proteccionismo para con la expansión posible de nuestro esfuerzo productivo,

lo demás, como lo señala Fraguero “es cuestión de mayor o menor impuesto y debe resolverse por el lado más favorable, que es el menos gravoso a los productos”.

Su coherencia ideatoria es capaz de enfrentar otros mitos liberales más, aquel de libre navegabilidad de nuestros ríos interiores y en tal caso manifestar que “el cabotaje que es la verdadera navegación interior, queda exclusiva de la bandera nacional”; o aquel otro del crecimiento industrial que el liberalismo le asigna exclusivamente a los capitales privados: “la época actual exige que los gobiernos presidan el movimiento industrial de los pueblos, por intermedio del crédito público”.

Aun la cosa podía aceptar mayor precisión, en cuanto al sentido Nacional de la estrategia industrial y de esta manera, Fraguero dirá: “El gobierno debe ejercer su parte en la industria, dando una dirección activa a los capitales sociales y aplicándolos a los objetos públicos que más demande la industria general de la Nación”.

El cumplimiento de estos objetivos requiere de voluntad y decisión política; pero especialmente de recursos materiales que hagan posible esa tendencia nacional para la industria. En tal convencimiento Fraguero pone al servicio de estas esperanzas toda la filosofía y las instituciones que desarrollará en la organización del crédito. Lo manifestará en pocas líneas: “Para obtener tales fines tiene el gobierno en el crédito público el mayor poder industrial; falta tan solo organizar y administrar ese poderoso elemento de la riqueza pública”.

Estos eran los mismos tiempos de las *Bases* y del *Sistema Económico y Rentístico* de Alberdi, pero aquí se escucharán otras esperanzas que aquellas embriagadoras señales de la libertad pura e individualista para un Estado débil y complaciente asentado en el centro del “*laissez faire - laissez passer*”. Fraguero ofrece una modificación militante y activa, un cambio casi increíble para su tiempo, solo enraizado en el sentido nacional de nuestra historia. Su proposición pasa por la cons-

trucción de un Estado participante en ese destino nacional y de ninguna manera ajeno o cómplice, a la espera de lo que pase, para desdeñar nuestro porvenir civilizado.

Con Fraguero sucede lo que Barthes suponía para la lingüística; aquello que ella nos invita a revelar, a reconocer, que al contrario que los hechos físicos y biológicos, estos hechos de la cultura, entre ellos los de la política, son dobles, siempre remiten a algo más. En este caso busquemos la hondura del susurro, porque allí está el otro mensaje. Es el latido perenne de la patria que no renuncia de vibración nacional. Con ella debe construirse su esperanza. Con ella Fraguero le dio contestación, como pudo, para su tiempo de asfixia librecambista, a las grandes cuestiones argentinas. Es también su perennidad, aunque esa gloria la construyó como posible, en su padecimiento argentino cotidiano; para ello, supo como nadie que la Nación era el único objeto sobre el cual valía la pena concentrarse y padecerlo.

Otra historia con proteccionistas

Las crisis económicas, que como patología recurrente asolaron nuestro desarrollo, tuvieron al menos la utilidad negativa de conmover las verdades estables de la burguesía porteña.

Esa conmoción sirvió en la década del '60, por la crisis sin parangón que sufrió la explotación ovina y la exportación lanar, para que “algunos productores comenzaran a alzar su voz de crítica al liberalismo económico” y a proponer “medidas proteccionistas para promover el desarrollo de la agricultura y la industria con el propósito de estimular la diversificación de la estructura productiva” (Sábato, 1989, p. 42).

En la década siguiente y especialmente a partir de 1873, se desata otra de las crisis recurrentes, que como en los demás casos refleja siempre la signología del régimen capitalista mundial, por cuya dependencia inquebrantable el país sufría las convulsiones, que en este caso provocan las interrupciones de “la corriente de préstamos” por lo cual “se

desmoronó esa ficticia prosperidad montada sobre el crédito fácil y la especulación de valores” (Panettieri, 1986, p. 70).

En ese momento también comienza otra historia de proteccionismo, de crítica sostenida al librecomercio y de crecimiento de una intelectualidad nacionalista que con algún apoyo de la incipiente burguesía industrial sostiene, aunque por pocos años, una batalla que también los va a diferenciar del pensamiento básico alberdiano.

Ya no resonaban las voces de Fragueiro, ni se recordaban sus esfuerzos para la construcción del crédito nacional y con él de la industria nacional.

Alberdi insistía desde todos los lugares que podía, con su visión terminantemente librecambista aunque algunas veces su penetrante crítica de la realidad hiciera sucumbir la reciedumbre de tal concepción.

Miremos algunas de estas reflexiones dubitativas, que señalan de nuevo sus relámpagos de autenticidad nacional o cercana a ella.

En el final de 1868 intuye la trampa del librecomercio británico y lo hace desde su valoración crítica de la política que analiza. Entonces exclama como descubriendo esa trampa: “Los amigos de la libertad comercial no los son de la libertad política, lo que ya basta para hacer sospechoso su liberalismo económico. Al revés, los proteccionistas son liberales en política, lo que basta para ennoblecer su divisa económica”; y escúchese el final de este razonamiento, que experimenta la misma sorpresa que él descubre: “En efecto, Adam Smith, el padre de la economía política, aplaudía el Acta de Navegación de Cromwell”. ¡Está hablando de Adam Smith, casi el padre del libre cambio y del acta de Cromwell, aquella de los derechos protectores a favor de la Marina británica! Es que la libertad de comerciar llegará después como doctrina imperial a las islas. Después que ese acta convalidara el crecimiento del capitalismo propio de los ingleses. Desde allí sí, la doctrina es librecambista. Antes Adam Smith también concede la posición proteccionista que es útil a la Corona de Su Majestad.

Pero todavía podremos llegar más lejos en este razonamiento crítico de Alberdi. Ahora es 1870 y entonces puede escucharse otra autenticidad alberdiana, esas que desconciertan a los que no son capaces de abarcar sus calibraciones intelectuales frías y hasta interesadas con la coyuntura cotidiana y estas otras de la reflexión sin dependencia, ni ligazón político-económica.

Así nos dirá que ha comprobado, “que el proteccionismo inteligente, el proteccionismo liberal y progresista, que en lugar de engordar a los Reyes, engorda a los pueblos y a las naciones tiene así tomado algo de egoísmo fecundo y creador de la familia, que hace empezar por su recinto el reinado de la caridad bien entendida”.

Ha dicho, tal vez sin reparar en la contradicción, “proteccionismo liberal y progresista”, buscando una asociación casi imposible; pero no importa, lo cierto es que ha utilizado sin agachadas ideológicas la palabra proteccionismo y además que ha pensado así en la familia, para poder entender que primero de todo, ¡la caridad comienza por casa!

Esto es sorprendente en Alberdi, pero más lo será su reflexión final sobre este particular. Allí nos dejará absortos, contándonos que “el liberalismo inglés es de circunstancias y transitorio; el día que todo el mundo esté tan fuerte y rico como Inglaterra, esta nación volverá a darse el Acta de Cromwell” (Alberdi, 1920b, p. 335). Es el acta de la revolución británica de 1644, destinada a garantizar el origen de los derechos protectores en favor de la Marina de Su Majestad Británica.

Por esos mismo tiempos y aunque en otro escenario, la situación conceptual vuelve a la normalidad librecambista alberdiana. Será en 1870 también; ahora en el escrito que presentara al Concurso que organizaba la Liga Internacional y permanente de la Paz, para premiar el mejor libro popular sobre el crimen de la guerra. Así se llamará el trabajo presentado por Alberdi que aparecerá después como uno de los diez y seis tomos de los *Escritos Póstumos* que Francisco Cruz ordenara a partir de 1895. *El Crimen de la Guerra* será el tomo segundo.

Allí se lee el retorno al pensamiento madre; al decirnos que “la industria de una nación que pide al gobierno protección contra la industria de otra nación que la hostiliza por su mera superioridad, saca al gobierno de su rol y da ella misma una prueba de cobardía vergonzosa”, o más claro aún, cuando indica que “limitar o restringir la entrada de los bellos productos de fuera, para desprecio a los productos inferiores de casa, es como poner traba a la entrada del país de bonitas mujeres extranjeras para que se casen mejor las mujeres feas; es impedir que entren los rubios y los blancos porque los mulatos, que forman el fondo de la nación, serán excluidos por las mujeres, a causa de su inferioridad”.

La combinación de los efluvios intelectuales británicos del libre cambio, con la presencia ansiada en este y otros razonamientos alberdianos, de los rubios, altos y de ojos azules, como de las bonitas mujeres extranjeras, para mitigar o hacer desaparecer nuestras inferioridades raciales o económicas, son una dolorosa muestra de la deformidad a que llegaba buena parte de nuestra inteligencia, sometida despiadadamente a la dependencia racional del colonialismo.

No es prudente calificar a un autor y menos aún a su generación por una frase, un capítulo o aún más, por un libro. Pero en este caso esta desafortunada y perversa relación que establece Alberdi y que tampoco es la única y ni siquiera la de mayor maldad (puede superarse con creces en su tratamiento despótico para con los indios), estampa con carácter paradigmático el núcleo conceptual de la clase oligárquica del continente latinoamericano y de los integrantes de la intelectualidad que elaboraban a gusto de las metrópolis “la letra y música necesaria para perpetuar el coloniaje”.

Puede buscarse en Alberdi algunas de las razones teóricas, que construye para justificar americanamente su ideario colonialista. En ese fundamental trabajo de especulación ideológica y hasta extraño en buena parte del mismo, que es el tomo primero de sus *Escritos Póstumos* y que el editor publicara en 1895 con el título de *Escritos Económicos*,

hay interesantes reflexiones en ese sentido. Allí muestra alguna explicación de tono autóctono para encontrar causas para el “por qué no nos hemos dado una industria fabril”. Según Alberdi, “esa causa natural es que todas las sociedades y poblaciones nuevas establecidas en vastos y fértiles territorios, reciben hechas de esta condición misma la industria o trabajo que debe producirles, con más facilidad y abundancia, la riqueza que necesitan para hacer vida cómoda y próspera”.

Estamos en la década del '70 y Alberdi está fundando nuestra fama inexorable e inmodificable de “granja del mundo”, aquella que encajaba perfectamente con los requerimientos del capitalismo metropolitano en expansión, solamente que en esta tesis alberdiana el argumento aparecía como comprendido en el ámbito de una interpretación autóctona de conmovedor espíritu bucólico y progresista. Por eso se podía concluir ese párrafo expresando: “Esa industria es la agricultura, la cultura y explotación del suelo, la cría de ganado, la pesca, la caza, las minas”.

Ese era el camino asignado a nuestro destino y el que asumía la burguesía argentina junto con sus mentores letrados, porque además eran capaces de llegar más lejos aún en su declamación dependiente y decirnos, en esos mismos escritos económicos que “una de las causas de crisis de Sudamérica ha venido a ser el afán ignorante y ciego de crear una industria fabril sudamericana, rival de la industria europea, por medio de una legislación protectora” (Alberdi, 1895, pp. 122-124).

Ya habíamos llegado a plena crisis económica para esta década y frente a algunas voces inteligentes que vuelven a buscar el camino del desarrollo industrial protegido, para intentar romper el círculo diabólico de nuestra ligazón con el capitalismo imperial, en esos *Escritos Económicos*, se esforzarán las causalidades aceptables precisamente para mitigar y hasta esconder razones de la dependencia histórica que ahora entraba en convulsiones.

Alberdi adoptará un tono medido, de argumentación académica y así enseñará que “por su naturaleza más bien comercial que rural, la crisis

actual del Plata tiene eso de particularmente consolador: que ella no está en la industria soberana de que el país vive, cual es el pastoreo o la industria rural”.

Sigue en esta explicación la misma tendencia que señalaran hombres de negocios del Plata que sin atar definitivamente la crisis nacional, con los factores fundamentales de la violenta crisis económica mundial de esos años, diferenciaba a la crisis del '66, como la crisis lanera por excelencia y por lo tanto crisis rural y ganadera, de esta crisis del '73, calificándola a esta última como una crisis comercial y financiera con honda repercusión sobre la economía y finanzas estatales.

Alberdi también lo dirá para esta crisis: “ella es comercial, sobre todo, y crisis monetaria en lo que se relaciona con el crédito y sus establecimientos, tanto públicos como privados; a causa de que la moneda corriente es papel de deuda pública”.

Si así aparece, no había razones para el cambio, ni la crítica punzante de otra parte de la intelectualidad. El razonamiento causal servía para ocultar, al menos, otra parte de la verdad, la causa clara de la dependencia estructural de nuestra economía, que en estos *Escritos Económicos* ni siquiera se rozan.

Pero era necesario restituir la confianza y el honor del régimen agropecuario del que se nutría nuestra burguesía complaciente, con sus demandantes de productos primarios. Aquí vendrá la calma y hasta la recomendación doctoral de entrar en razones históricas para evitar cualquier transformación que para esa clase siempre fue aventurera. Lo dice Alberdi en el medio de la crisis de la década: “En ninguna de las condiciones fundamentales económicas del país, ha ocurrido cambio ni desastre alguno. Su suelo conserva sus dimensiones y clima con todas sus ventajas; no ha ocurrido desmembración, ni disminución de provincias. El clima es el mismo, la salubridad la misma y como todo eso construye su aptitud a ser rico, la pobreza de su comercio y crédito no puede ser sino transitoria”.

De allí que sea imprescindible asegurar y mejorar la producción de las materias cuya exportación forma el comercio exterior actual del país como reza su didáctico consejo, antes “que proteger una industria fabril que no existe sino en la imaginación enferma de algunos políticos sin sentido práctico” (Alberdi, 1895, p. 176 y 475).

Alberdi se sumaba a los que brindaban a la crisis características comerciales y monetarias, que vendrían a otorgar respaldo a aquellas históricas palabras del Presidente Avellaneda en 1876, cuando refiriéndonos a los efectos de la crisis asegura que “dos millones de argentinos economizarían sobre su hambre y su sed” para responder a los compromisos del crédito público en los mercados extranjeros.

Sin perjuicio de estas estimaciones, los estudiosos de las series estadísticas y del análisis de la economía de exportación descubren “que la crisis de 1873 presenta el mismo factor desencadenante que la anterior: la caída de los precios de los productos argentinos en los mercados internacionales” que van diezmando las entradas posibles para hacer frente a las exigencias británicas por sumas enormes “provenientes de empréstitos y obras públicas construidas con sus capitales y que debemos pagar por anualidades”.

Este era el nudo) de la cuestión estructural; la relación de íntima dependencia colonial de nuestra economía y que una parte de nuestra inteligencia localizaba a diferencia de Alberdi, en el librecambismo que nos hacía mucho más dependientes y servidores de los intereses europeos.

Eran los que aún en la observación parcial del fenómeno intentaban un diagnóstico más certero para con las crisis recurrentes. Eran los que pensaban que el librecambio que se nos había impuesto, solo convenía a países productores de bienes industriales, que así obtienen de países dependientes de sus demandas y capitales, una oferta constante de los productos primarios que el imperio necesitaba. Además este flujo nítidamente colonial, asegura la persistencia del régimen capitalista de las metrópolis, que no dejará aparecer indus-

trias en las colonias, dispuestos a elaborar fabrilmente sus propias materias primas. Se trata de los intelectuales y políticos que en esa década del '70 saben "que la producción de lanas, cuero, y sebo, única riqueza argentina, sufrirá constantemente las consecuencias de tal estado de cosas, condenando al país a una crisis y un atraso permanente" (Chiaramonte, 1971, pp. 110 y 114).

Explica con decidida inclinación militante José Carlos Chiaramonte, que el proteccionismo que ya se insinuaba como línea predominante para el ainsinismo de Buenos Aires tomará responsabilidad y claridad nacional en la prédica y la labor de Vicente Fidel López, compañero de Alberdi en la generación del 37, diputado en la Sala de Representantes de Buenos Aires en 1852, Ministro de gobierno de su padre, Ministro de Relaciones Exteriores de la Confederación, exiliado en Montevideo después del triunfo de Mitre en Pavón, escritor, periodista, profesor de Economía en la Universidad de Buenos Aires, legislador y polemista incansable.

Conviene antes de insinuar el pensamiento de cada uno de los que defendieron el proteccionismo industrial para Argentina, que digamos que hemos elegido a representantes individuales de estas posiciones, sin desconocer dos cosas elementales: *la primera*, que ellos expresaban en síntesis la práctica histórica de hombres y grupos de esas clases económicas e ideológicas de la Argentina en construcción; y *la segunda*, que tales representaciones no consiguieron finalmente construir un verdadero y sólido movimiento reparador para el sentido nacional, por causas y razones que aún exigen mayores penetraciones analíticas y mejores conclusiones filosóficas-políticas, ligadas sin dudas al modo de producción colonial.

Comencemos por algún lado; por unas simples pero reveladoras cartas que Vicente Casares y Miguel Navarro Viola recibieron como directores de la *Revista de Buenos Aires* en febrero de 1870.

Escuchemos el lamento filial de su autor: "Hasta el arma con que venimos es extranjera: la espada de Ituzaingó que me ha legado mi padre

lleva el escudo de Jorge II; ¡Cuanto daría yo porque ella fuese tan argentina como el triunfo que simboliza!

Es la primera de tres cartas que Emilio de Alvear, el hijo del General Alvear, les dirige a los directores de la revista desde su establecimiento de Villa Olvido y en la cual recuerda que Clay, Webster, Benton, Rives, todos ellos hombres verdaderamente eminentes de la gran República de los Estados Unidos “han estado de acuerdo siempre en la utilidad de un sistema más o menos proteccionista para las industrias y habitantes del país y así han llegado a la altura en la que hoy se encuentra”.

En la segunda, vuelve sobre el particular y mirando al progreso de los habitantes norteamericanos se preguntará si ellos con treinta millones de habitantes, con canales, ríos y lagos navegados, ferrocarriles, puertos, marina mercantil y de guerra “necesitan y claman por protección a su industria, trabajo y comercio interior”, entonces obviamente “¿Cuánto no precisaremos nosotros tan absolutamente destituidos de sus ventajas y condiciones?”.

Su tercera misiva tiene destinatarios especiales. Se dirige a los “escrupulosos que creen que el sistema proteccionista pugna con la libertad política y las democracias”. Alvear quiere aquietar la intranquilidad de los liberales de la política entre los cuales seguramente se cuenta. Pero aquí se trata de otro relato y él como productor que requiere del avance nacional, desea emprenderlo para esclarecimiento de sus conciudadanos integrantes de una comunidad liberal.

En tal convencimiento el ejemplo adecuado vuelve a ser Estados Unidos y entonces recomienda que se lean los mensajes de Washington, Adams, Jefferson, Madison, etc., o de Franklin, Hamilton, Webster y otros. Escúchese a Webster pide Alvear: “Estoy por la protección amplia, permanente y fundada en los principios del acta de 1842. Derechos específicos tales, que sean adecuados al objeto de la protección” (De Alvear, 1869, pp. 251, 254, 430 y 602).

Las tres cartas aparecen en la Sección Variedades, algo similar a lo que podría ser las cartas de los lectores, pero era 1870 y el país vibraba ya en estos temas y además era un Alvear y sobre todo hijo del general Carlos María de Alvear, héroe de Ituzaingó y amigo de San Martín. Emilio de Alvear era hombre de la Sociedad Rural y había sido ministro de Relaciones Exteriores de Derqui.

La representación más influyente de esta corriente proteccionista para la década del '70, sería como se ha expresado, la que ejercerá Vicente Fidel López.

Percibamos primero su voz en 1871; en la revista del Río de la Plata, que dirige conjuntamente con Andrés Lamas y José María Gutiérrez reflexionará, casi con dolor, diciéndonos que “ricos, o más bien dicho, abundantes en materias primas, que son casi espontáneas de nuestro suelo, no hemos hecho hasta ahora otra cosa con ellas que recogerlas y *ofrecerlas* al extranjero fabricante, en su estado primitivo, convirtiendo nuestro suelo en una parte adherente a la fábrica ajena”.

Imprime una frase profética para nuestra historia, al decir que nuestro suelo es una parte unida a la fábrica ajena, detallando con exactitud descriptiva, esta condición de granero del mundo, que tanto nos duele como situación asfixiante de dependencia política-económica.

Va a enumerar los pasos de esa dependencia, enseñando que en tales circunstancias debemos pagar flete al buque, comisiones al *comerciante* extranjero que recibe nuestros productos y que los vende; pagar al trabajador y al industrial que la modifica y luego ya convertida en materia industrializada en productos elaborados volver a enfrentar nuevos pagos y nuevas ganancias en favor del extranjero.

Su nacionalismo económico, tomado estrictamente en su vocación histórica nacional y en consecuencia ajeno a toda otra precisión económica y de liberación imperial, lo lleva a expresarnos: “quiero ahorrar sobre esto y otros gastos y dedicarles a fomentar la elaboración de nuestras materias primas [...] crear nuestra industria y así, no pagaríamos

el trabajo ajeno que las elabora, y todas las porciones de capital que se pagaron en el seno de nuestra propia sociedad, irían año por año acumulándose como medio de industria para pagar progresivamente nuestro propio trabajo”.

Concluye indicando sin retaceos que “un país que produce materias primas para mercados extranjeros marcha siempre al borde de su ruina; y las crisis frecuentes martirizan su producción perturbándola fatalmente de período en período” (López, 1871, pp. 176, 177 y 180).

Esto mismo pensará en 1873; en plena crisis económica, al indicar que “un país sin fábricas como el nuestro tiene que ser un país expuesto siempre a crisis” y señalando que “la causa orgánica, la base de nuestros males, está en carecer de industrias por la falta de protección que se les dispensa” y por carecer de capitales propios “que nos hagan independientes de los mercados europeos de cuya demanda está pendiente la producción de nuestra materia prima y pendiente también la prosperidad comercial de nuestro país”.

Él también experimenta la presión intelectual y política, de la prédica del librecombio, que la oligarquía porteña especialmente desarrolla sin descansos, por eso quiere indicarlo con simpleza y llanamente diciendo que “las teorías del librecombio con su brillante lenguaje, tienen por objeto hacernos olvidar todo lo que nos cuesta el extranjero” (pp. 695, 696 y 698).

Desde la cátedra de Economía Política, en la Universidad de Buenos Aires, puede entenderse que conforme el *Prontuario del Curso* que puede estudiarse en el ejemplar existente en la Biblioteca Nacional, López enseñará que “las libertades de cada uno tiene por límite el Interés y el Derecho Social” y se respalda en los economistas más liberales entre ellos, como él mismo dice, para reconocer “que un país nuevo puede necesitar de proteger algunos ramos especiales de su actividad”; no hay ninguna otra mención al proteccionismo, que ésta señalada en la página nueve de tal Prontuario.

Sin embargo pueden encontrarse señales y testimonios de su tarea docente y formadora, especialmente en los trabajos de tesis de sus alumnos de esos tiempos. Pueden recordarse las tesis de Aditardo Heredia, titulada *El sistema proteccionista* que fuera presentada en 1876 y particularmente la de Miguel Cané de julio de 1878 y de cuya autoría V. F. López fuera padrino de tesis.

Heredia toma una actitud polémica y al mostrarse partidario del proteccionismo dirá: “Sin el desarrollo de las industrias, el anhelo de nuestro gobierno a aumentar la población por medio del inmigrante, según la fórmula de Alberdi, gobernar es poblar, es una tendencia inexplicable, absurda”.

Limitará la protección a las industrias que puedan sostenerse con las materias primas que el país produce, remarcando con clara influencia de López que la protección tendrá que ver con relación a la baratura de los productos, al interés del trabajador, al aumento de la población y al altísimo interés de la defensa del país; reconociendo en cambio que la introducción de los capitales extranjeros como medicina propuesta para nuestros males, solo permitirá “la perpetua subordinación de la república, en materia de producción, a los países del viejo mundo” (Heredia, 1876, pp. 12, 16 y 17)

El trabajo de Miguel Cané titulado *Protección a la Industria*, está dedicado al Club Industrial de Buenos Aires, del cual el autor de *Juvenilia* es socio honorario.

En esta tesis no hay conceptos inéditos, pero su significación está referida, primero a la personalidad de quien la redacta, un literato reconocido y leído por el país, y segundo porque es casi una fiel enunciación de las ideas de su maestro y padrino de tesis.

Allí dirá que para asentar las bases de nuestro porvenir debemos crear nuestra industria nacional, que será la “madre fecunda de toda prosperidad”, sin olvidar que Inglaterra y Francia han llegado a ser librecambistas, “cuando el desarrollo de su industria propia ha llegado a

un punto tal que ha hecho ilusoria toda competencia exterior”.

Aunque seguramente sin haberlo conocido ni leído, dirá con cercanía a Fragueiro que “nosotros no tendremos industria hasta que no parta la iniciativa de la acción de los poderes públicos”, porque entiende que entre tanto debemos asimilar el librecambismo que para nosotros es una simple teoría perniciosa en su aplicación, es un sistema racional, lógica, más aún, civilizador, para aquellos países que han tenido la fortuna de encontrarse en situación de utilizar sus beneficios” (Cané, 1878, pp. 16, 18, 41 y 50).

Su eclecticismo aflora como una mediación hacia el sistema que últimamente considera superior, pero que su historicismo, al menos el historicismo de su profesor le obliga a postergarlo como eficacia política en nuestra situación en la década del setenta.

Esto mismo se reflejará de inmediato, cuando ratifique su posición proteccionista al menos por ahora, expresando: “es indispensable dar vida, facilitar el desarrollo de nuestras industrias, protegiéndolas temporalmente contra la formidable concurrencia del extranjero”. El ejemplo tomado de Inglaterra y de Francia, le otorga a Miguel Cané, seguridad a su condicionamiento en el tiempo, para la protección de nuestras industrias. Después el desarrollo histórico dispondrá otra postura política y económica. Es pues, un proteccionismo circunstancial y limitado, comprendido solo en el marco del nacionalismo industrial.

Se hace obligatorio volver a la fuente, retomar a Vicente Fidel López quien siempre fuera considerado como el jefe de la escuela proteccionista en la Argentina.

Su pensamiento resuena también doctoral y académicamente en el recinto del Parlamento. Allí, por ejemplo, en la 19ª sesión ordinaria del 27 de junio de 1873, con la presidencia de S. Garrigós, levantará su voz para expresar que cuando un país es riquísimo en su territorio, pero pobre en su industria, cuando es nuevo y despoblado y cuando su suelo es apto para producir gran cantidad y diversidad de materia prima, “el

librecambio tiene que producir necesariamente como ha producido entre nosotros, fatales y malísimos resultados”.

Está hablando en plena crisis de 1873; se trata del compañero de Alberdi para la cátedra de Filosofía del profesor común para ambos, el Dr. Diego Alcorta, a quien va a suceder en sus enseñanzas después de 1837; es el mismo que con Alberdi trabajaron y esperanzaron sus anhelos en el Salón Literario, leyeron las mismas páginas y percibieron los mismos interrogantes desde el eclecticismo que permitía su arribo al historicismo y el idealismo. Pero cuarenta años después ambos señalaban posiciones disímiles en este diálogo trascendental para el porvenir de la patria.

López recuerda en el recinto de la Cámara de Diputados que el librecambio “nunca ha sido una institución práctica y primitiva en ninguno de los pueblos que hoy son ricos y productores”. La historia le otorga seguridad y firmeza a su razonamiento y entonces se anima a repetir aquello que siempre enseñará: todos esos países “han llegado a serlo protegiendo su industria interior y su trabajo”.

Es más, sabe también por el conocimiento de la realidad histórica, que el librecambio no es más que una teoría propia de los países que producen materias elaboradas y lo dirá con un tono que aun hoy retumba como profético, enseñando para este particular y sin exagerar sus conclusiones, que de esto resulta “que el territorio de los países nuevos es una dependencia de los países fabriles; que los países sin industria están arrendados por un miserable precio a los países que la tienen”. No cuesta mucho experimentar, una similar vibración metafórica, que por las palabras que había pronunciado en 1871 en la *Revista del Río de la Plata* y que ya mencionáramos.

Hablaba ante la Cámara como miembro informante de la presentación de un proyecto de ley tendiente a garantizar por todo el año 1874 un interés del siete por ciento a aquellos capitales menores de dos millones de pesos fuertes que se aplicarán a la industria y transformación de

materias primas del país. En el final de su intervención indicará, como después lo harán sus discípulos y seguidores, que el proyecto no es una defensa categórica del sistema proteccionista, porque “tal como yo lo propongo, se consagra únicamente a favorecer con erogaciones internas la industria de aquellas materias primas de que somos productores con ventaja a todos los otros países” (Cámara de Diputados de la Nación, 1873, pp. 62 y 267).

En el otro debate, de agosto de 1876, Vicente F. López refirmará sus convicciones proteccionistas, circunscriptas a tiempo y lugar específico pero aprovechara esta su posición y la versación sobre este particular para refutar el discurso del Ministro de Hacienda, Norberto de la Riestra, de nítido corte favorable al liberalismo económico, como no podía ser de otra forma en un hombre de leyes que desarrollará su vida pública al servicio de los intereses económicos de las empresas británicas en el país.

López le dirá seriamente: Estamos entonces dispuestos a dejar de ser “un país reducido a las materias primas, o persistimos en producir materias primas para llegar a ser ricos, como el señor Ministro tiene la esperanza de que podremos serlo algún día. Y yo le digo que si nos limitamos a esta esfera jamás saldremos de la pobreza, de la barbarie y del retroceso”.

En su extenso discurso en defensa de los productos nacionales y del crecimiento y apoyó a la industria del país, fue neutralizando el espíritu librecambista del gobierno, que en los argumentos del Ministro de la Riestra resonaban como las frases similares del Alberdi que hemos estudiado.

Allí López recuerda el esfuerzo de muchos industriales, dice, que han preparado con grandes capitales en Tucumán y Salta, para elaborar valiosas producciones de la tierra, “aprovechando después la facilidad de los caminos de fierro para traerlos a los puertos, bajo garantías de ley”.

“Si nosotros levantamos la ‘barrera’ y dejamos libres todas las industrias extranjeras, las mercaderías del exterior [...] van a aprovechar

nuestros caminos de fierro [...] para cerrar el mercado a las nuestras que luchan con la debilidad del comienzo”. Habremos cumplido con nuestros compromisos de hombres de gobierno, se pregunta; “¿habremos llenado nuestro deber? De ninguna manera. No, no sería ni práctico, ni económico semejante proceder”.

López comprendía que no era solamente una controversia con un Ministro seno y constantemente ligado con los intereses extranjeros británicos en especial; sabía que asistía al mismo debate por la construcción del pensamiento por la industria nacional, que había protagonizado desde hacía muchos años en todos los ámbitos donde le tocara actuar. Pero entendía aún más; estaba “firmemente convencido de que esta es la única política que nos conviene y de que no tenemos que atenernos a las teorías de los libros, sino a lo que el sentido común argentino nos enseña”. Esto lo sabía muy bien; no eran muchos los autores extranjeros que iban a fortalecer sus argumentos. Aunque no lo sospechara, ni siquiera Marx lo auxiliaría, no podría auxiliarlo porque no podría desarrollar esta convicción en la teoría nacional que el esgrimía cuando mencionaba “el sentido común argentino” que nos enseña suficientemente con nuestra historia viva “sobre valores, sobre la necesidad de capitales y de trabajo” que teníamos y tenemos.

Lo dirá sin rubor y hasta con humildad porque ni siquiera quiso utilizar las ventajas que le otorgaba el conocimiento teórico de sistemas y de autores que le concedía su condición catedrática: “tengo la completa convicción de que esto es lo que necesita el país y de que es acto de patriotismo defender esa grande causa” (Cámara de Diputados de la Nación, 1876, pp. 26-27).

El frente proteccionista que contó con otras figuras más en su defensa y sostenimiento fue languideciendo. Recordemos que en buena medida su énfasis nacional se lo otorgaron algunos ganaderos que como en el caso del sector lanar, debieron enfrentarse con agudas crisis que los obligaba a refugiarse en el crecimiento indispensable del país.

También con el sector industrial que obviamente en su nacimiento y expansión, planteaba la necesidad de una política proteccionista, que delimitaba para ellos su ubicación autónoma frente a la dependencia del país.

Los acompañaron estos intelectuales y políticos que hemos mencionado y otros pocos más, como por ejemplo Pellegrini, Dardo Rocha, después Lucio López, Rafael Hernández y otros, pero que señalaron un sector casi insanablemente disminuido por típicas actitudes individualistas y hasta liberales a pesar de sus planteos. Buena parte de ellos se enrolarán con posterioridad “en el sector dirigente del 80, y se adhirió al modelo económico liberal impuesto”, como en aguda síntesis recalca Panettieri (1983, p. 123).

Puede ser cierto, para explicar este doloroso fracaso, la no menos acertada y sintética explicación que Milcíades Peña ensaya para con la incomprensión sobre Alberdi y su programa, que bien puede extenderse para este languidecimiento y desaparición del esfuerzo proteccionista nacional. Dice Peña que Alberdi “no tenía confianza en las masas populares como agentes autónomos del desarrollo nacional”.

Los proteccionistas tampoco invocaron nunca tal confianza, ni hay experiencia alguna sobre la convocatoria a tal despliegue.

Tanto para Alberdi, como para estos grupos inconexos y hasta solo voluntaristas y parciales, “su drama era que no existía en las masas nacionales ninguna clase capaz de encarar su programa de estructuración de una poderosa nación capitalista moderna” (Peña, 1973, p. 114) y aunque fuere sectorialmente tampoco existió en ellos, grupos que pudieran oponer su hegemonía nacional a los intereses más clara y específicamente definidos por la burguesía dependiente del capitalismo colonialista; mejor dicho, por ese capitalismo metropolitano de la vieja “raposa y avarienta Albión”.

A pesar de todo y por encima de toda experiencia ulterior, Alberdi ya casi en el final de su vida, va a insistir tozudamente con su argumento

sobre la producción primaria, indicando que seguía fiel a su doctrina librecambista, instalado para siempre en la postulación de la división internacional del trabajo y particularmente sordo al combate de los proteccionista como Vicente F. López, Miguel Cané, Dardo Rocha, Carlos Pellegrini y otros.

Lo dirá en *La República Argentina consolidada en 1880*, afirmando que “Buenos Aires pierde su tiempo cuando en busca de riqueza toma esos caminos”. Se refiere al rumbo de las grandes ciudades “convertidas en grandes talleres de productos industriales, de manufacturas especiales” como esperaba esa generación proteccionista.

Él, en cambio, no modificaba su tesis política esencial; ni siquiera al concluir su esfuerzo intelectual. Por eso continuará enseñando que el destino del país, “el de su riqueza propia, que felizmente es inmensa, está en el trabajo y producción de sus campañas rurales y agrícolas”. Este es su programa y su legado final, por eso aconsejó que se siga esta inspiración agropecuaria porque “contrayendo a ellas la mayor fuerza de su vitalidad, se hará un coloso en pocos años, de la altura y poder de los países más opulentos del mundo” (Alberdi, 1964, p. 178).

Más de cien años después, este programa del liberalismo que Alberdi inició como suyo, después de dejar atrás sus ideas de la *Tesis sobre la memoria para un Congreso General Americano* de 1844, aun no logró construir ese coloso de altura y poder. Antes por el contrario, la crisis y decadencia se ha profundizado en tal grado, que ya no solo parece inviable ese programa liberal de inspiración alberdiana, sino que tal inviabilidad amenaza nuestra propia condición de Nación civilizada. La dependencia para con el capitalismo colonialista ha continuado su tarea destructora, mucho más allá de Alberdi y su prédica.

El poder y la política

Ya se ha dicho muchas veces que toda la obra escrita de Alberdi es un laborioso trabajo tendiente a descubrir los pliegues del poder y a

encontrar los mecanismos que tal poder pone en juego para ejercitar sus designios. En esa interminable practica intelectual, el estudiante de filosofía, el periodista, el hombre de leyes y sobre todo el polemista y hombre público, aparece como el primer constructor sistemático de una teoría política que explique defina v organice según su visión, el país de los argentinos.

Hoy está muy claro: Alberdi es nuestro germinal pensador político, que armó con paciencia y sin dudas, con honda pasión pública, las bases de nuestra ciencia política. Lo hizo en su incansable búsqueda de la realidad concreta del poder.

En buena medida hemos recorrido hasta aquí, en sus obras claves, ese itinerario. Ahora convendrá detenerse en las elaboraciones teóricas de su periodo de maduración intelectual, en aquellos que tienen que ver con las construcciones conceptuales que le dieron sostenimiento a sus ideas de la organización. También, y además, con aquellas encendidas posiciones políticas, que definieron en la realidad cotidiana, su pasión creadora por la cosa pública.

Ellas fueron, por otro lado, el testimonio más evidente de buena cantidad de sus contradicciones esenciales, cuyo esclarecimiento forma parte del episodio más complejo y dinámico, que pueda entenderse en la construcción de la concreción del pensamiento nacional. Alberdi ejercitó en sus contradicciones esa suprema necesidad de delimitar tal concepto de pensamiento, para concebir el sistema político que se buscaba. Como eximio indagador político- filosófico, lo hizo desde el conocimiento de lo real; aparece partiendo de lo concreto de la realidad, para alcanzar lo concreto de lo conceptual y en tan compleja voluntad direccional, suele olvidarse su propio impulso conceptual. Sin abarcar esa fuerza genética alberdiana, no podrá ponderarse toda la dimensión de sus contradicciones, al menos de su contradicción liminar.

En esta explotación de la realidad fue desde donde elevó a la consideración del pensamiento histórico político, el cuestionamiento de la

causa de Buenos Aires, como la armazón más densa y resistente, de los elementos del poder que frenaban el desenvolvimiento de nuestra decisión civilizatoria.

En 1860, en sus *Escritos Póstumos*, Tomo IX, comprende ya que se está luchando por la boca del Plata, con sus afluentes. Allí ubica en ese momento la batalla por el poder, “se disputa [nos explica] *el medio* (el comercio, la renta) en el interés del *fin*, la autoridad”.

El puerto aparece en esta visión como el medio, el instrumento para lograr el fin, que aquí se denomina la autoridad y que políticamente no es otra cosa que el poder. El comercio y la renta le entregarán a los dueños del puerto, el poder para su consolidación y expansión.

La Constitución Nacional, que Alberdi había consagrado, estaba en vigencia y se aseguraban de esta manera las nuevas condiciones económicas del país que se respaldaban en los tratados de libertad fluvial y trasandinos. Esos tratados serían los que “dan a la Nación el poder que antes monopolizó Buenos Aires”. Cómo ha sido esta transferencia, lo explica Alberdi señalando que fue “dándole la libertad fluvial, el comercio directo y la renta, que es el poder real”. El poder real de la Nación sostenido por la verdad del poder económico. No había dudas, ni alternativas posibles a considerar en el sistema alberdiano.

Buenos Aires hará lo necesario para retardar esta ejecución; es para la interpretación de Alberdi en 1862, “la política actual de Buenos Aires”, pero además en ella no pude haber lugar a equívocos. Alberdi no los tiene y en esta situación, como nunca antes, está incapacitado para leer con dramática percepción a las fuerzas encargadas de ese retardo. Son los dueños del poder portuario, pero que cuentan con cómplices de significativo y eficaz trabajo, “Cómplices de ella: los acreedores ingleses, todo el comercio actual británico”. Es el mismo Alberdi que en 1854-56, redactaba como catecismo librecambista smithiano, como entusiasta defensor de lo anglosajón aquella obra sobre el *Sistema Económico y Rentístico* que el liberalismo sigue considerando la piedra angular del

ideario alberdiano, su fundamento político desde esas páginas.

Para la conquista verdadera del poder en el país, era necesario contar con la complicidad del capitalismo británico, su sostén y beneficiario, tal como lo dice Alberdi.

La reforma de la Constitución Nacional es un nuevo momento para comprender la realidad en rumbo a la dependencia. En tal instante Alberdi vuelve a percibir la maniobra limitante de Buenos Aires, que “disolviendo por la reforma el gobierno general, que no pudo disolver por la revolución y las armas, prueba que esa institución le es odiosa, porque le arrebató sus viejos monopolios del poder”. La oligarquía porteña y sus cómplices británicos también usaran el mecanismo de la reforma constitucional para reconstruir el poder económico-político.

Todo lo dicho es muy anterior a su potencial enemistad con Mitre y de esta forma se esclarece que la sospecha mezquina de Oliver, al menos no coincide con las fechas históricas de los episodios. Alberdi construye su andamiaje conceptual contra el poder del puerto, mucho antes que Mitre Presidente ordene por decreto no pagarle sus sueldos o parte de ellos que como Ministro Plenipotenciario le debían. No es este episodio el que desata “la fobia alberdiana contra Mitre”. Está desde mucho antes construyendo su política integradora y con ella clarificando el papel interesado de los porteños en Buenos Aires.

Lo va a volver a pensar cuando nos diga que Buenos Aires “no tuvo jamás otra política, respecto de las otras, que arrebatarles las rentas de aduanas junto con su comercio directo y el poder de representarlas en el extranjero, al favor o con pretexto de la ausencia de todo gobierno nacional exterior”.

Podrá llegar a decirlo hasta con cifras que le otorguen elocuencia a este ejercicio de Buenos Aires para la búsqueda de su poder dependiente. Es todavía 1862 y puntualizará que “la centralización del tráfico con el extranjero, que las leyes coloniales establecieron por fuerza en Buenos Aires y que se conserva allí por la fuerza de la rutina, hace la fortuna de

todo el mundo en esa provincia”. Aquí van sus cifras, como para medir la extensión de la entrega: “De cinco millones de duros, que los argentinos pagan cada año en contribuciones de aduana al tesoro local de Buenos Aires, dos millones bastan para el gasto público de esa provincia”; y también sus personalizaciones para que se compute su comprensión de la realidad, “el resto es dilapidado entre los cómplices y explotadores de ese desorden en alimentar guerras civiles cuando no extranjeras, con el objeto de sostenerlo, en comprar o corromper agentes de toda clase, dentro y fuera del país, para llegar al mismo fin”.

Buenos Aires busca el poder porque es el objetivo de su clase gobernante- comerciante; o de su supremacía económica para conseguir el poder político con el cual dialécticamente consolida ambas primacías, claramente confundidas en una sola.

No importa buscarlo por las guerras intestinas o extranjeras, es también utilizable para esa finalidad; o bien comprando a los agentes necesarios, o contribuyendo para su supremacía hegemónica para ejercitar y acrecentar el poder, distribuyendo esas sumas como medio de someter o estimular a los componentes de este pacto para el mando histórico.

Comprar o corromper, apoyar con su compra, o lograr con su corrupción comprada, para los componentes del grupo del poder, o en el poder económico o político, o de sus empleados a sueldo, tanto de dentro como de afuera del país, los favores o inclinaciones; los deseos o las energías dispuestas a ocuparse de acrecentar las fuerzas económico-políticas que definen su poder.

Lo puede decir igualmente, con un amplio sentido geográfico. Ello servirá para que asimismo, en esa totalización territorial computemos el peligro que hoy detectamos por la inexactitud teórica que siempre implican las generalizaciones, tanto para la política, como para la filosofía o la economía política.

Nos habla reconociendo que “de este modo los habitantes de las provincias, como los indios tributarios de Bolivia, entregan el fruto

de su sudor a Buenos Aires para que esta provincia haga caminos de hierro, vista a su ejército de guante blanco, le arme de fusiles rayados y le emplee en nombre de la civilización, contra los argentinos que tienen la osadía de reclamar lo que les pertenece”. Seguimos estando en 1862.

Podemos consentir en que solo su furia combatiente puede legalizar esta generalización maniquea, pero en la batalla de porteños y provincianos su razonamiento no admite complejidades, ni la aparición de contradicciones en el seno de ambos bloques. Su formación idealista le exige esta identidad sin reparos, ni erosiones para cada sector. Lo necesita por la despiadada violencia de la lucha por el poder y solo así y por razones agregadas de una didáctica académica, puede ser convenida como eficaz esa amplitud en la afirmación ejercitada para interpretar la empiria que se medía y escuchaba.

Pero no por mucho más allá; y menos sin alertar sobre el convencimiento de contradicciones, aunque fuesen menores, para cada uno de esos componentes históricos de la realidad. Sin complejidad no se explica la realidad y menos puede escribirse con pulcritud la teoría para transformarla.

Vale a pesar de todo la obstinación militante alberdiana. Ella le conduce a indicarnos que “convertido en propiedad de Buenos Aires el puerto, la aduana y la capital de las provincias, la Nación no tiene medio de construir su gobierno general. Su simple voto apenas puede producir una autoridad nominal, un mero título, un gobierno sin poder” (Alberdi, 1900e, pp. 37-39, 75, 79, 245 y 250). El poder estará en los poseedores de tales medios, que no son otros que los integrantes de la oligarquía porteña, en alianza con el capitalismo británico, según su propia comprobación denunciada.

¿Quiénes eran verdaderamente? O eran el Estado, o estaban naciendo a su amparo. Eran las clases que contribuyeron a crear el Estado; desde él apresuraron la consolidación del capitalismo colonial. Luego

aprendieron prácticamente, las ventajas de las combinaciones que facilitaban la interactuación de capitales y Estado. Lo hicieron de tal forma, que gobierno y capitalistas incipientes, ganaderos, comerciantes, tenderos, saladeristas, interrelacionaron sus menesteres hasta confundir sus papeles en la creación del poder.

Como Alberdi lo muestra tantas veces, esa confusión de protagonismo sirvió excelentemente para desempeñar ambas labores, la de gobierno o capitales, sin que se note diferencias, ni temporales ni individuales. El ejercicio de una o de otra tarea solo dependía de circunstancias frecuentemente banales, o al menos no definitorias. Solo que el gobierno era la oportunidad elegida para consagrar oficial y públicamente la porción del poder que paulatinamente se iba formalizando en cada campo. Los hombres no eran los responsables de esa creación del poder, solo servían para oficializarlo.

Con esta misión es que debe estudiarse el esclarecimiento que hace Alberdi de la composición y de las actividades de la oligarquía porteña, que ha sido muchas veces considerada, como su contribución más lúcida a la interpretación histórica del proceso civilizatorio y organizacional del país. Más que las *Bases*.

Es bueno siempre tener presente que hace tal contribución sin abandonar su fino filosofismo liberal, al que le agrega en este caso como en ningún otro momento una levantada e indiscutida vocación para el progreso de la patria y esto sí, a cualquier precio.

Cuando veamos su preferencia por producir personalizaciones en este descorrimiento del velo de nuestra realidad histórica, particularmente con Mitre, Sarmiento, Alsina, Urquiza, de la Riestra, Vélez, etc., es imprescindible recordar que tal postura, no anula su aprehensión del conocimiento de los sucesos históricos desde una visión de las relaciones sociales que el capitalismo nacional incipiente y su dependencia con el nuevo colonialismo británico ordenan con intensidad por encima de esos personalismos de turno.

También debe contabilizarse como producto de su convicción, la conceptualización de las posiciones gubernamentales como la avanzada más eficaz para la frontera del capitalismo en formación y como el interlocutor más leal y apropiado, que encontró en estas playas el capitalismo en expansión a quien se convocaba.

Es por eso que puede escuchar, en el medio de su crítica casi lacerante sobre la actuación de Bartolomé Mitre, porque además con Mitre criticaba en profundidad a la oligarquía porteña, una claridad prístina sobre la verdadera historia. Detengamos nuestro interés un momento de esta verdad alberdiana Hay dos modos de escribir, o también de hacer la historia: “una, en que no se ven sino los hombres, que son el brazo o instrumento de una ley o fuerza natural de progreso, y los toma a ellos mismos como causa motora de los hechos históricos; otra, que va hasta la investigación de esas leyes o fuerzas o intereses en que reside la verdadera causa que produce los hechos”. Alberdi hablará de Mitre, pero está buscando la raíz del deterioro histórico, que las fuerzas o intereses que el mitrismo incluye y representa produjeron por sí o por indicación cómplice de los intereses extraños que también lograron su protagonismo.

Ahora lo podrá explicar con nombres propios, reflexionando, como para sí mismo, al señalar el error teórico básico de Mitre. Ha percibido que la explicación de Mitre para “toda la revolución argentina” pasa “por los hombres de Buenos Aires y sus ideas, y no ve la acción de las cosas que gobiernan a esos mismo hombres que, pareciendo gobernar, obedecen y siguen. Lejos de ser los autores de la revolución, es ésta la autora de ellos”.

Su indagación política está buscando la intensidad verídica de los hechos y no consiente en quedarse en la simpleza y superficialidad de la explicación histórica por medio de la voluntad de los seres humanos.

La metodología de experimentación, esta que pregunta por el peso de los acontecimientos, por “la acción de las cosas” le permite comprender

el origen de la revolución, la causa de la transformación sudamericana del comienzo del siglo XIX. “Las causas de la revolución no eran otras que las causas generales y de la decadencia y extenuación del poder español en América y del de España en su propio territorio”.

Se trataba del proceso de debilitamiento sostenido por el capitalismo colonial español, que Alberdi ubica con exactitud en el estado de su tesoro y recursos, en vías de agotamiento por la decadencia del poderío imperial de España. Otros imperios impulsan su hegemonía; esas eran las causas de la “acción de las cosas”.

Lo tratará con cierto desprecio político a Mitre, un desprecio que el liberalismo del puerto, como Mitre mismo, nunca le perdonaron, ni aun en el postrer instante de su muerte, o en el momento que el país pensaba en su memoria y aceptaba la implantación de su monumento. Dice que la mitad del libro de Mitre, la *Historia de Belgrano*, “es historia hipotética, o en pretérito condicional de subjuntivo; historia de lo que hubiera sucedido si no sucede lo que sucedió, sin que falten documentos auténticos probatorios de eso que no sucedió porque sucedió otra cosa”.

Pero puede ser mucho más profunda su crítica personal para con Mitre o para con Sarmiento. Así los caracteriza cuando repara en que se dicen demócratas, hombres del pueblo, pero detestan a los caudillos porque deben su poder a la voluntad popular. Sus espinas serán muy dolorosas, porque es capaz de decir que ni Mitre, ni Sarmiento tienen partido, ni son demócratas, ni republicanos.

No se detiene; pone en juego toda su capacidad crítica. Dirá que no son ni aristócratas, ni monárquicos, “sino bastardos de todos los sistemas de gobierno. Son egoístas y nada más. Su partido es su persona, su política, la industria que les da el pan”. Pero no concluye; continúa: “Como el comerciante, pero sin la lealtad del comerciante, están por todo sistema, con tal que les rinda ganancias. La política es cosa seria para ellos en calidad de industria que hace vivir, como la agricultura. Si son políticos de buena fe, es en el sentido de negociantes de buena fe. No

trampean, sino que venden lealmente el país y la libertad”. Ha hablado fotografiando a Mitre y Sarmiento, pero su dolor, su profunda desesperanza, tiene que ver con la clase a quien representan, tiene que ver con la oligarquía porteña que los contiene y a quien sirven para servirse del país, en esa tremenda actitud de vender “lealmente el país”. Con ella invocan su relación indisoluble con el capitalismo metropolitano del que fueron sus servidores. A ellos se lo vendieron...

Para explicarlo no ahorrará palabras, ni dureza. Sabe porque lo ha experimentado con paciencia y método científico, “que todos los intereses europeos hoy existentes en el Plata se hallan vinculados a Buenos Aires”. Esa vinculación se establece con los capitales y el gobierno, porque también en ese sentido los intereses no tienen exigencias de actitudes públicas o privadas

Va a señalarlo sin ligerezas, diciéndonos que tales intereses radicados en Buenos Aires por la fuerza de la vieja legislación monopolista, luchan hoy por ser solos y “trabajan como en otro tiempo hacía el comercio español en Buenos Aires, por impedir que las provincias hagan su tráfico con Europa por otro puerto que no sea Buenos Aires”.

En ese ámbito porteño, allí frente al puerto, están todas las casas europeas y Alberdi sabe que a ellas “van todas las consignaciones” y desde ellas “reciben consignaciones todos los negociantes de Europa que tienen comercio con el Plata”. Este es el corazón de las fuerzas interactuantes que Alberdi está poniendo al descubierto. En ellas se depositan las verdades históricas que Mitre, Sarmiento, Alsina llaman eufemísticamente, “las fuerzas espirituales de la Nación. En ellas reside el mecanismo íntimo de aquello que aprecie la patria. He ahí, [dice concluyendo], el por qué se ven gentes en Europa que simpatizan con Buenos Aires y la causa de sus monopolios, que ellos explotan y defienden, naturalmente”.

No puede frenar su claridad descriptiva, porque exige el conocimiento pleno de esa oligarquía convertida en vendedora de la patria. La vuel-

ve a llamar “el poder real y efectivo de naturaleza general”, lejos de sus personalizaciones docentes para entregar al argumento la fiera que exige la tragedia. Ese poder real y efectivo “quedó existiendo en Buenos Aires, ciudad capital, puerto aduana, tesoro, tesorería, crédito, banco oficial, mercado exterior de toda la Nación”.

Esta larga enunciación era necesaria para que se entendiera que no mezquinaba ámbitos para descubrir los lugares de la entrega. Para producir esa venta, era exigible poseer algún lugar de tal poder; y Alberdi enseñaba sin trampas ni palabras huecas, que la oligarquía porteña se había quedado con ese poder, el que “estaba y está todavía, en esas cosas que en todas partes lo constituyen esencialmente” (Alberdi, 1974b, pp. 30, 61, 64, 205, 283 y 293).

En *Peregrinación de Luz del Día*, novela extraña, áspera en su gracia y tristísima en su ironía, como la caracteriza en 1944 José María Rosa, se asiste al dramatismo de la pirueta desgarradora de la oligarquía porteña como esencia práctica de la filosofía liberal.

No hace mucho esfuerzo para ocultar a los personajes de carne y hueso que responden a sus criaturas noveladas y que llama Tartufo, Basilio y Gil Blas. Son las personificaciones grotescas y dolorosas de Sarmiento, Mitre y Alsina, como representación genuina de la oligarquía porteña.

No reniega Alberdi, en este libro que concluye en Londres en febrero de 1871, del credo del liberalismo, que por el contrario renovará en unas páginas de antología filosófica liberal, en la conferencia que mágicamente compone su personaje de etérea creación, que llama Luz del Día. Esa página parece su catecismo final e inamovible, estructurado desde la misma etérea convicción de la espiritual e inasible región de las ideas o de la creación mágica de las religiones.

Este es el diálogo conmovedor que se establece en el seno del libro. Desde la pureza del más fino e incorruptible liberalismo se batalla contra los ejecutores prácticos del mismo, contra los Sarmientos, los Mitre y los Alsinas, que cumplen con las elecciones indicadas por las metró-

polis, aunque parezcan servir sus propias especulaciones y apetencias.

Ellas han puesto en práctica con ritmo propio de estas tierras el esquema smithiano, ubicándolo en el límite reducido de Buenos Aires. Eran gobierno por eso y para eso y Alberdi los descubre en sus desviaciones individuales.

Aquí está la sangrienta y particularmente trágica paradoja histórica que Alberdi no superará, a pesar de la entereza con la que arriba hasta el conocimiento de la verdad.

Sin embargo no percibe que la patología que muestra la oligarquía porteña es el efecto de una causalidad que él mismo acompaña. El liberalismo económico y político que la expansión capitalista alentaba, era la potencialidad integral de la causalidad histórica de la crisis, el atraso y el dolor que se expresaba en los actos resultantes de esa oligarquía del puerto de Buenos Aires. Ni Mitre, ni Sarmiento, ni Alsina, ni los Anchorena, de Alvear, Urquiza o Vélez eran los protagonistas ciertos e insustituibles.

Ellos expresaban la signología y la sintomatología de la globalidad incluida en las relaciones sociales y políticas que desencadenaba este modo de producción generado por el capitalismo colonialista de Su Majestad Británica, en el Río de la Plata.

Alberdi hizo una localización en torno al poder político en ejercicio que resultaba apropiada y práctica. Entendía así con certeza la coyuntura inmediata y hasta comenzaba a ver, a tocar, las líneas de la dependencia. Históricamente comienza con su prédica sobre este particular, un relato de intensidades desconocidas hasta el momento.

Contemos con un atrevimiento mayor. Escuchemos esta afirmación de *Luz del Día* que involucra parte de esas intensidades. Está referida al corrosivo cinismo de Tartufo, el Sarmiento que ejerce el poder en esos tiempos.

Allí le dicen a Luz del Día que las estadísticas son la mentira elevada al rango de las ciencias exactas y su uso presupuestario un arma inevi-

table para el manejo del crédito... Así nuestro presupuesto jamás deja de presentar sobrantes... ¡pero acompañados de déficit...! Este es el juego mágico de las estadísticas, porque entonces ese déficit exige empréstitos, que nunca serán aplicados para cubrir esos déficits, sino supuestos trabajos de pública utilidad...

Llegaremos al fondo de la situación social que genera esta mentira pública y allí se asentará el descubrimiento histórico del atrevimiento alberdiano: “Nuestras cuentas públicas demuestran con cifras aritméticas la inversión legal del último centavo de la renta, que la realidad demuestra disipada entre diez explotadores de la patria” (Alberdi, 1947, p. 57).

Ese es el discurso del nuevo relato que quiere sepultar al discurso oficial que siempre logra explicación de superficie para sus presupuestos que resumen la trampa histórica. El de Alberdi ha salido en busca de los explotadores de la patria, esos que la oligarquía porteña diseñó como sus socios; como ella misma. Interactúan para el cumplimiento con sus mandantes británicos y escriben su historia dependiente.

Alberdi pone en evidencia relaciones y consecuencias. Descubría a la oligarquía porteña en su génesis de entrega y disipación de nuestras esperanzas. Invadía una tierra misteriosa que había evitado ser examinada y en ella aparecía el pecado indicado. Su filosofismo idealista y liberal no le concedió el otro paso. Ocultó la razón causal básica, porque desde su fe, en el progreso civilizatorio del capitalismo inglés, del liberalismo económico y comercial no podía abarcarse la ciega capacidad de esas fuerzas para sostener nuestra, al parecer, condenada maldición bíblica y racial hacia la dependencia.

Puede ser útil ahora escuchar el desarrollo culminante de su teoría sobre la política y el poder.

Ningún observador se equivocaría, si piensa que es muy difícil encontrar una página de Alberdi que no tenga referencias de alguna forma y contenido con la política y por lo tanto con el discernimiento del

poder. Ya se ha podido comprobar en el análisis de su pensamiento que a partir de sus obras se ha ido practicando en las páginas precedentes.

Esta afirmación, para con la persistencia de la política y del poder en toda su vida, le otorga además a Alberdi el ineludible mérito de observarlos como el fundador teórico de la ciencia política en nuestra tierra. Sus esfuerzos sobre este particular se pueden seguir fácilmente desde el *Fragmento Preliminar* del 37, hasta sus ideas del discurso en la colación de grados en la Universidad de Buenos Aires, sobre el final de su vida.

Sin embargo este no es el momento apropiado para realizar el seguimiento semiológico o descriptivo de la elaboración intelectual del enfoque político alberdiano. Se trata en cambio de hallar el núcleo esencial de su construcción teórica para su teoría del poder y de la política.

Puede ser una metodología adecuada, ocuparse para esa búsqueda nuclear de seguirle los pasos en algunos de sus *Escritos Póstumos* especiales, particularmente en su tomo primero, por dos razones predominantes: una, porque es necesario convenir en que ha sido confundida la posición de Alberdi en estos trabajos póstumos, por una buena parte de sus críticos y creemos conveniente ensayar algunas correcciones pertinentes sobre estas equivocaciones.

La otra, porque estos *Escritos Póstumos* elegidos para nuestro desarrollo conceptual, corresponden en su generalidad a la década del setenta y constituyen sin dudas los trabajos de plena maduración creadora de Alberdi. Con estos estudios se formaliza para nuestro medio, en esos años, el curso teórico de la comprensión y abarcamiento de la política como estudio sistemático, con perfiles decididamente científicos.

Partamos en el recuerdo y solo como referencia a no perder en la memoria, que en su juventud en el *Fragmento* había pensado que “la ciencia que busca la más adecuada forma de organización social sobre un pie perfecto de derecho es *la política*”. Alberdi expresaba a los veintisiete años de edad, que “la política es el arte de realizar el derecho” y que del seno de la sociedad civil debía salir “otra *sociedad política* formada por

individuos capaces de concurrir a la formación de un fondo común de inteligencia y fuerza, al doble fin de declarar y sancionar el derecho. Tal origen y fin primordial del Estado”.

Su capacidad creadora estaba ligada a su conocimiento del derecho, impulsada por una convicción iluminista, idealista, con tintes ineludibles de influencias hegelianas.

Todo esto le permitía afirmar que “la soberanía del pueblo no es 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 legítimo, sobre la tierra”.

Su racionalismo idealista le otorgaba a esa razón, el único origen posible de todo poder legítimo. Lo va a reafirmar un año después, en diciembre de 1838, ya en el exilio montevideano, explicando que la voluntad de los hombres como en los pueblos no es razón, no es derecho, no es ley. Ese principio *de la gana* en materia política es viejo, atrasado, sin crédito.

Desde que Benjamín Constant sustituyó a esta noción incompleta de voluntad general, la noción sabia y completa de la *razón general*, refiere convencido Alberdi, “ha sido muestra de ignorancia, de atraso, el decir que la libertad de los hombres o de los pueblos consiste en el pleno y absoluto ejercicio de la voluntad. La voluntad es impotente: no legisla, no establece, no preside nada. La voluntad está subordinada a la razón, a la verdad; y la razón y la verdad son más en todas partes” (Alberdi, 1900d, p. 44). En la razón reside la esencia de la política para este joven Alberdi.

En los *Escritos Económicos*, treinta y tres años después, indicará que “los hombres y los pueblos se gobiernan por los intereses que sirven a su existencia, no por ideas; las ideas cubren intereses siempre”.

En su búsqueda por la génesis del poder nos dirá que “no ha habido hombre de Estado o de gobierno en ninguna época, ni país del mundo que no nava reconocido que la riqueza es el poder y la libertad, porque ella es el equivalente de todo lo que hace vivir, gozar conservarse al

hombre”. Todos ellos supieron que no se organiza nada en materia de gobierno, o de Estado, cuando no se dan los intereses económicos como bases y fundamentos del edificio del Estado.

Es esta referencia al individuo, en el seno de su teoría económica del poder la que debe ser observada con preferencia, a efectos de reparar en la misma toda la especulación teórica sobre el poder que pueda atribuírsele a Alberdi.

Allí mismo enseña que “cuando el hombre se transformó en manantial de la riqueza, como la tierra, por el trabajo productor de que se hizo capaz, el hombre fue libre en la medida de su capacidad de producir y enriquecer” para agregar que “fueron los tiempos en que empezó a existir la democracia o el poder popular, con su razón de ser que era la riqueza desparramada”.

Quiere aun abarcar dos instancias más, el goce de la tierra y el capital o la riqueza acumulada por el ahorro, incluyendo así dos categorías que parecen querer superar a la variable del trabajo, como la esencia smithiana de la riqueza.

Escuchémoslo con atención: “Cuando a esa causa de poder diseminado en la generalidad, se agregó la división y participación del goce de la tierra, la libertad o el poder de la generalidad de los individuos se duplicó, porque cada hombre fue o pudo ser dos veces más rico, como productor industrial y territorial”.

Así concibe Alberdi el comienzo de los tiempos modernos y a esos dos elementos de producción de la riqueza, la tierra y el trabajo, “se agregó otro nacido de ellos mismos, que fue el capital o la riqueza acumulada por el ahorro. Animado de tres instrumentos, la tierra, el trabajo industrial y el capital, el hombre común fue o pudo ser tres veces más libre, porque fue tres veces más rico y pudiente”.

Como se ve sin dificultades las instancias agregadas, no se las trata como otra cosa que como condiciones indisolublemente ligadas al individuo en sí de tal manera que el hombre, el individuo se mantiene como

el gran ejecutor de la evolución que generan los tiempos modernos.

Esta teoría del poder económico alberdiana, es una especulación antropológica para el poder y como tal no puede ser asignada, ni pertenece en manera alguna, a un enfoque político-filosófico materialista y menos como materialista económico en los límites marxistas de dicha interpretación, como equivocadamente le han asignado numerosos críticos a este pensamiento de Alberdi.

Es cierto que su discurso ha sufrido un cambio importante con sus anteriores postulaciones. Razonemos aun sobre estas clarificaciones más directas: “el poder de los poderes es la plata [...], por lo cual los intereses económicos son intereses políticos [...] Todo poder público reside en el poder de esos intereses que es de vida o muerte para sus pueblos y, por lo tanto, más fuerte que el poder de los gobiernos”.

También lo ratifica en 1873, en otro de sus *Escritos Póstumos*, en el tomo VIII, observando que “el país está gobernado por el poder de los intereses económicos, que es el poder de los poderes, conocido por otro nombre con el de poder de la riqueza”.

Se percibe aquí la búsqueda del respaldo en la prédica de Adam Smith, en el entendimiento germinal de la riqueza de las naciones y entonces colocará su convicción individualista e idealista clarificando su coherencia histórica aunque utilice como discurso preferencial la energía de las cosas y el poder de la riqueza.

Hará una asignación típicamente liberal para no desviar su esencial derrotero, diciéndonos que “la causa, el origen de la riqueza humana es el hombre mismo; es decir, las facultades humanas que distinguen su ser; tales como la inteligencia, cuya aplicación a la producción de lo que es útil a la vida constituye el trabajo, la libertad de trabajar, resultado práctico de la libertad de pensar, de obrar, de vivir; la prudencia o el ahorro de lo que hoy sobre para suplir a lo que faltare mañana, y el buen juicio en los gastos, es decir en vista siempre de producir la riqueza futura”.

Puede expresarlo mucho más claro: “La riqueza no reside en el suelo ni el clima. Su terreno, es el hombre mismo. Ella vive en su naturaleza, rica en facultades productivas de lo que sirve para satisfacer las necesidades de su ser privilegiado. Así el hombre, es la mina, el manantial, el venero de su propia riqueza” (Alberdi, 1900d, pp. 581, 586 y 587)

En la metáfora alberdiana se ubica la definición antropológica de la riqueza y en consecuencia del poder, y ello lo mantiene fiel a la esencia de su conceptualización idealista y liberal que a veces aparece para algunos intérpretes, como ensombrecidas por estas manifestaciones económicas y materialistas de la superficie del discurso.

Pero esto es solo la superficialidad de sus expresiones. No hace falta mucha sagacidad para comprender el mecanismo íntimo de estos cambios alberdianos. Ha modificado la esencia del poder, de la virtud y la razón ha pasado a los intereses, y la riqueza. La trayectoria pasa del hegelismo al smithianismo, pero en ninguno de los puntos del rumbo emprendido cambia el protagonista. Esto es lo que no puede obviarse, si no se quiere caer en una equivocación histórica, que cambie totalmente el enfoque crítico de Alberdi.

Sucede que ha dejado al hombre como individuo en el centro de su búsqueda para el ejercicio político del poder. Ya se trate de virtudes espirituales o posesiones materiales, el hombre es la esencia de la doctrina. Ese esencialismo de Hegel, Weber, Smith o Alberdi es siempre la ratificación del idealismo en filosofía y del liberalismo en política.

Pueden encontrarse mayores testimonios de esta ubicación política-filosófica en otros *Escritos Póstumos* de Alberdi, de la misma década del setenta, por ejemplo en su Tomo X. Allí dejará dicho en 1872 que “la economía política es la ciencia de la libertad por excelencia, pues la libertad no es más que *el poder* de cada hombre y el poder de cada hombre no está en el fusil sino en su capacidad de producir, en el bolsillo, en su fortuna, en lo que tiene y puede”.

Pero también es bien cierto que este anclaje antropológico para su teoría del poder, no le impidió caracterizar a nuestra oligarquía porteña y a los personalizados vericuetos del poder práctico en el país. Lo hizo múltiples veces y no le dificultó el reconocimiento con nombres y apellidos de los que ejercitaban el poder.

Así esta desprejuiciada avanzada en la visualización del ejercicio cotidiano del poder no le permitió a pesar de todo, llegar al fondo de la cuestión y con ello deterioró el desarrollo acabado y transformador de su teoría política y de su concepción sobre el poder. Eso mismo limitó en grado superlativo su contribución a la auténtica revolución nacional que estuvo en condiciones históricas de enumerar.

Simplifiquemos y dando paso a nuestro dolor testimonial sobre estos aspectos de las frustraciones de independencia de la patria, computemos el valor casi inédito de sus apreciaciones de 1878, en ese mismo tomo X de los *Escritos Póstumos*. Allí está dicho que “si hay un país donde está probado que la riqueza es el poder, ese es la República Argentina”. Los más ricos hacendados, agrega, comerciantes y propietarios son los más pudientes o poderosos. Ellos son la aristocracia del país; ellos son el poder real y el gobierno verdadero, que ellos delegan y dan cuando no quieren ejercerlo. Son los grandes electores. Si el poder es la fortuna, los aspirantes al poder, es decir, los patriotas de oficio y profesión, hacen bien en no buscar otra cosa que la riqueza, como meollo y sustancia del poder que ambiciona y como manantial de goces y comodidades que solo con la riqueza se obtienen” (Alberdi, 1900b, p. 371 y 683).

Sin embargo con alguna frecuencia volverá a percibir relámpagos de intuitiva concepción que hasta pueden llegar a desconocer o relativizar esas mediaciones liberales smithianas que aparecen como la regla fundamental de su sistema ideológico.

Miremos esto por ejemplo. También es de 1878 y allí dice que “las cosas son más fuertes que los hombres. Las cosas son las causas que explican forman y gobiernan a los hombres. Ellas solas tienen carácter,

fisonomía, poder. Ellas hablan y obran por intermedio de los hombres, que tienen buen cuidado de atribuirse, como propia, la dirección y tendencia que ellas reciben del medio que les toca obrar”.

O esto otro de marcado tono contradictorio con la visión idealista antropológica. Es de 1879 y allí expresa: “El poder así constituido en las cosas, en los intereses, en el suelo y su modo de ser geográfico, lejos de cambiar al simple dictado de los hombres, ha reformado y dominado, como era de esperar, a sus mismos reformadores nominales y teóricos, los ha tomado a su servicio y, si alguna vez han sido poderosos y fuertes, no lo han sido como instrumentos del poder radicado en las cosas y los intereses, del cual eran ellas el efecto, no la causa; los hijos, no los padres”.

O unas pocas páginas más allá señala que la masa de intereses nacionales es una máquina de gobierno que produce presidentes para toda la Nación, “en su calidad de poder de los poderes, como es la riqueza. Los presidentes son decretados, no elegidos. Los intereses gobernantes forman el verdadero poder electoral” (pp. 599 y 742).

Este es el Alberdi incomparable, aun en su contradicción. Su análisis de la cotidianidad política, de la coyuntura, alejado de sus andamiajes ideológicos dependientes, tiene explosiones nacionales que no se habían detectado con facilidad antes en nuestra historia política. El registro de estos hallazgos lo convierte en un político científico auténtico, de eximia importancia, aun cuando por desgracia, sean pocas en sus últimos años de madurez, las oportunidades en que logre despejar las limitaciones liberales, que nunca separó definitivamente.

Escuchemos el final, o uno de los verbos postreros. Corresponde a la esencia de su discurso en la Colación de Grados en Derecho, de la Universidad de Buenos Aires. En 1880, poco antes de emprender el exilio final. Allí se dice que “el egoísmo bien entendido de los ciudadanos, solo es un vicio por el egoísmo de los gobiernos que personifican a los Estados. En realidad el afán del propio engrandecimiento, es el afán virtuoso

de la propia grandeza del individuo, como factor fundamental que es del orden social, de la familia de la propiedad, del hogar, poder y bienestar de cada hombre” o esto otro: “Se puede decir con verdad que la sociedad de nuestros días debe al individualismo los progresos de su civilización”, a esto y basta; “la libertad individual que es la capital libertad del hombre, es la obrera principal e inmediata de todos sus progresos, de todas sus mejoras, de todas las conquistas de la civilización, en todas y cada una de las Naciones” (Alberdi, 1886d, pp. 161, 171 y 182).

Alberdi concluía. Solo, amargado y sin esperanzas, elige nuevamente el exilio. Ahora la elección, decidía su lugar para morir. Iba a suceder en Francia, el jueves 19 de junio de 1884, a las 11.30 horas.

Bibliografía Teoría Política y Salud. Tomo 1

- Academia de Ciencias de la U.R.S.S. (1976). *Fundamentos de Filosofía Marxista-leninista*. Tomo I. Editorial Cartago.
- Alberdi, J. B. (1837). *Fragmento preliminar al estudio del derecho*. Imprenta de la libertad (1ª edición).
- (1886a). *Obras Completas*. Tomo I. La Tribuna Nacional.
- (1886b). *Obras Completas*. Tomo II. La Tribuna Nacional.
- (1886c). *Obras Completas*. Tomo III. La Tribuna Nacional.
- (1886d). *Obras Completas*. Tomo VIII. La Tribuna Nacional.
- (1895). *Escritos Póstumos*. Tomo I. Imprenta Europea.
- (1898). *Escritos Póstumos. Ensayos sobre la sociedad de los hombres y las cosas de Sud-América*. Tomo VII. Imprenta Monkes.
- (1898a). *Escritos Póstumos*. Tomo VI. Imprenta Monkes.
- (1900a). *Escritos Póstumos. Memoria y Documentos*. Tomo XV. Imprenta J. B. Alberdi.
- (1900b). *Escritos Póstumos*. Tomo X. Imprenta Cruz hermanos.
- (1900c). *Escritos Póstumos*. Tomo XI. Imprenta Cruz hermanos.

- (1900d). *Escritos Póstumos*. Tomo XIII. Imprenta J. B. Alberdi.
- (1900e). *Escritos Póstumos*. Tomo IX. Imprenta Cruz hermanos.
- (1916). *Cartas Quillotanas*. La Cultura Argentina.
- (1920a). *Obras selectas*. Tomo III. Impresiones y recuerdos. Librería La Facultad.
- (1920b). *Obras selectas*. Tomo XVII. Escritos políticos. Librería La Facultad.
- (1923). *Derecho Público Provincial Argentino*. L. J. Rosso.
- (1924a). *Mi vida privada*, en *Obras Selectas*. Bibliografías y Autobiografías, Tomo IV. Librería La Facultad.
- (1924b). *Obras selectas. Biografía y Autobiografía. Don Esteban Echeverría*. Librería La Facultad.
- (1947). *Peregrinación de Luz del Día*. Editorial Choele-Choel.
- (1964). *La Revolución del Ochenta*. Plus Ultra.
- (1974a). *Memoria sobre la conveniencia y objetos de un Congreso General Americano*. Granica Editor
- (1974b). *Grandes y pequeños hombres del Plata*. Plus Ultra
- (1979). *Sistema Económico y Rentístico de la Confederación Argentina*. Escuela de educación Económica y Filosofía de la Libertad.
- (1984). *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Eudeba.
- Alberini, C. (1966). *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad de La Plata.
- Alcorta, D. (1902). *Lecciones de Filosofía*. Anales de la Biblioteca, tomo II.
- Althusser, L. (1971). *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI.
- (1974). *Para leer el capital*. Siglo XXI.
- Anderson, P. (1985). *Teoría política e historia*. Siglo XXI.
- Aristóteles (1978). *La Política*. Espasa-Calpe.

- Aron, R. (1967). Introducción. En M. Weber, *El Político y el científico*. Alianza.
- Astrada, C. (1948). Vico y Descartes. En J. Cúccaro, *Vico y Herder: ensayos conmemorativos del segundo centenario de la muerte de Vico y del nacimiento de Herder*. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía.
- (1957). *El Marxismo y las Escatologías*. Juárez Editor.
- Benítez Zenteno, R. (1973). *Las clases sociales en América Latina*. Siglo XXI.
- Barthes, R. (1987). *El susurro del lenguaje*. Paidós.
- Béjar, M. D. (1984). *Buenos Aires y la Aduana, 1809-1862*. Centro Editor de América Latina.
- Biessonov, B.N. (1982). *El Antimarxismo bajo la bandera del Neomarxismo*. Fundamentos.
- Bobbio, N. (1985). *Estudios de historia de la filosofía*. Debate.
- Borges, J. L. (1974). *Obras Completas*. Emecé Editores.
- Bourgeois, B. (1972). *El pensamiento político de Hegel*. Amorrortu.
- Bunge, M. (1978). *Causalidad. El principio de causalidad en la ciencia Moderna*. Eudeba.
- Cámara de Diputados de la Nación (1873). *Diario de Sesiones*
- Cané, M. (1878). *Protección a la industria*. Imprenta El Nacional.
- Castoriadis, C. (1979). *La experiencia del movimiento obrero. Volumen 2. Proletariado y organización*. Tusquets.
- (1988). *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Gedisa.
- (2007). *La Institución Imaginaria de la Sociedad*. Tusquets.
- Colletti, L. (1982). *La superación de la ideología*. Cátedra.
- Cousin, V. (1847). *Curso de Filosofía. Sobre el fundamento de las ideas absolutas de lo verdadero, lo bello y lo bueno*. Imprenta Repulles.
- (1947). *Necesidad de la Filosofía*. Colección Austral.

- Chávez, F. (1977). *Historicismo e iluminismo en la cultura Argentina*. Editora del País.
- (6 de noviembre de 1977). Mariano Fraguero y su pensamiento nacional. Tiempo de Córdoba.
- Chiaromonte, J. C. (1971). *Nacionalismo y liberalismo económicos en Argentina*. Ediciones Solar.
- De Alvear, E. (1869). *Cartas a la dirección. Variedades*. Revista de Buenos Aires tomo XXI. Imprenta de Mayo.
- Deutsch, K. W. (1976). *Política y gobierno*. Fondo de Cultura Económica.
- Doll, R. (1939). *Acerca de una política nacional*. Editorial Difusión.
- (1975). *Hacia la liberación y Acerca de una política nacional*. Ediciones Dictio.
- Duverger, M. (1980). *Sociología de la Política*. Editorial Aivl.
- Engels, F. (1962). Proteccionismo y Librecombio. En C. Marx y F. Engels, *Escritos Económicos Varios*. Editorial Grijalbo.
- Feijoo, B. C. (1986). *Constitución y Revolución*. Tomo I. Hyspamérica.
- Feinmann, J. P. (1982). *Filosofía y Nación*. Legasa.
- Ferré, P. (1921). *Memorias del Brigadier General Pedro Ferré*. Ediciones Coni.
- Fraguero, M. (1930). *Cuestiones argentinas*. El Ateneo.
- (1954). *Organización del Crédito*. Editorial Raigal.
- Fraguero, M.; Del Carril, S. M. y Zuviría, F. (1853). *Proyecto de Estatuto para la Organización de la Hacienda y el Crédito Público*. Imprenta del Estado.
- Giddens, A. (1979). *La estructura de clases en las sociedades avanzadas*. Alianza.
- Goldsmith, M. M. (1988). *Thomas Hobbes o la política como ciencia*. Fondo de Cultura Económica.
- González, H. (16 de abril de 1989). La ilustración ambivalente. *Nuevo Sur*.
- Gorbachov, M. (1987). *Perestroika*. Emecé.

- Groussac, P. (1902). *Anales de la Biblioteca*. Tomo II. Anales de la biblioteca.
- Habermas, J. (1986). *La reconstrucción del materialismo histórico*. Taurus.
- (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I. Taurus.
- (1988). *La lógica de las ciencias sociales*. Tecnos
- Hegel, G. W. (1959). *Introducción a la Historia de la Filosofía*. Aguilar.
- (1975). *Filosofía del derecho*. UNAM.
- (1982). *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*. Alianza.
- Heller, H. (1985). *Teoría del Estado*. Fondo de Cultura Económica.
- Herder, J. G. (1959). *Ideas para una filosofía de la Historia de la Humanidad*. Losada.
- Heredia, A. (1876). *El sistema proteccionista* [Tesis de Jurisprudencia]. Universidad de Buenos Aires. Tomo 33. Imprenta del Porvenir.
- Hernández Arregui, J. J. (1960). *La formación de la conciencia nacional*. Ediciones Hachea.
- Hirsch, A. (1978). *Las pasiones y los intereses*. Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, Th. (1983). *Leviatán*. Sarpe.
- Lechner, N. (1982). Especificando la política. *Crítica y Utopía* (8).
- López, V. F. (1871). *Revista del Río de la Plata*. Tomo I. Imprenta de Mayo.
- (1896). *Autobiografía*. Imprenta Coni.
- Lukacs, G. (1950). *El asalto a la razón*. Fondo de Cultura Económica.
- Liotard, J. F. (1987). *La Post-modernidad*. Gedisa.
- Mariluz Urquijo, J. M. (1969). *Estado e industria, 1810-1862*. Ediciones Macchi.
- Mayer, J. M. (1963). *Alberdi y su tiempo*. Eudeba.
- Mayer, J. y Martínez, E. (1953). *Cartas Inéditas a J. M. Gutiérrez y a Félix Frías*. Editorial Luz del día.
- Maquiavelo, N. (1984). *El Príncipe*. Busman.

- Marx, C. (1962a). Los proteccionistas, los librecambistas y la clase obrera. En C. Marx y F. Engels, *Escritos Económicos Varios*. Editorial Grijalbo.
- (1962b). Discurso sobre el problema del librecambio. En C. Marx y F. Engels, *Escritos Económicos Varios*. Editorial Grijalbo.
- (1971). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Cartago.
- (1973a). *El Capital*. Tomo I. Fondo de Cultura Económica.
- (1973b). *El Capital*. Tomo III. Fondo de Cultura Económica.
- (1973c). *El Capital*. Tomo II. Fondo de Cultura Económica.
- (1973d). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 1857-1858*. Volumen I. Siglo XXI.
- (1973e). *Miseria de la filosofía*. Cartago.
- (1975). *Contribución a la Crítica de la economía política*. Ediciones Estudio.
- (1982). *Crítica del derecho del estado de Hegel*, en *Escritos de Juventud*, Fondo de Cultura Económica.
- (1982a). *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. En *Escritos de Juventud*, Fondo de Cultura Económica.
- (1982b). *Sobre la cuestión judía*. En *Escritos de Juventud*, Fondo de Cultura Económica.
- (1982c). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. En *Escritos de Juventud*, Fondo de Cultura Económica.
- (1985). *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*. SARPE.
- Marx, C. y Engels, F. (1938). *La Ideología alemana*. Ediciones Vita Nuova.
- Marx, C. y Engels, F. (1973). *Correspondencia*. Editorial Cartago.
- Marx-Aveling, E. (1982). Carta al Padre. En C. Marx, *Escritos de juventud*. Fondo de Cultura Económica.
- Molnar, Th. (1 de diciembre de 1988). Hobbes o la física de la política, *La Nueva Provincia*.
- Mouffe, Ch. (1986). Clase Obrera, hegemonía y socialismo. En Julio Bastida Martín del Campo (coord.). *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*. Siglo XXI.

- Nicol, E. (1941). Introducción. En A. Smith. *Teoría de los sentimientos morales*. El Colegio de México.
- Oliver, J. P. (1977). *El verdadero Alberdi*. Biblioteca Dictio.
- Orgaz, R. (1937). *Alberdi y el historicismo*. Imprenta Rossi.
- Panettieri, J. (1983). *Proteccionismo, liberalismo y desarrollo industrial*. Centro editor de América Latina.
- (1986). *Historia de un país periférico*. Centro Editor de América Latina.
- Paramio, L. (1986). Feminismo y socialismo: Raíces de una relación infeliz. En J. Labastida Martín del Campo (coord.). *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*. Siglo XXI.
- Parsons, T. (1968). *La estructura de la acción social. Tomo II*. Guadarrama.
- Pasquinelli, C. (1983). Politicidad y autonomía de la sociedad civil. En VVAA, *Discutir el Estado*, Folios Ediciones.
- (1986). Movimiento feminista. Nuevos sujetos y crisis del marxismo. En Julio Labastida Martín del Campo (Coord.). *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*. Siglo XXI.
- Peña, M. (1973). *Alberdi, Sarmiento, el '90*. Ediciones Fichas.
- Popper, K. R. (1983). *Conjeturas y Refutaciones*. Paidós.
- (1987). *La miseria del historicismo*. Alianza.
- Poulanzas, N. (1982). *Poder político y clases sociales en el estado socialista*. Siglo XXI.
- (1983). *Fascismo y dictadura*. Siglo XXI.
- Poviña, A. (1948). Vico y Herder. En J. Cúccaro, *Vico y Herder: ensayos conmemorativos del segundo centenario de la muerte de Vico y del nacimiento de Herder*. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía.
- Rosas, J. M. de (1900). Carta de la Hacienda de Figueroa, en J. B. Alberdi, *Escritos Póstumos*, Tomo XIII. Imprenta J. B. Alberdi.
- Sábato, H. (1989). *Capitalismo y Ganadería en Buenos Aires*. Sudamericana.

- Sastre, M. (1958). Ojeada filosófica sobre el estado presente y la suerte futura de la Nación Argentina. En F. Weinberg, *El Salón Literario*. Hachette.
- Scalabrini Ortiz, R. (1975). *Historia de los Ferrocarriles Argentinos*. Plus Ultra.
- Smith, A. (1806). *Investigación de la Naturaleza y Causas de la Riqueza de las Naciones*. Oficina de la Viuda e Hijos de Santander.
- (1941). *Teoría de los Sentimientos Morales*. El Colegio de México.
- (1983). *La Riqueza de las Naciones*. Tomo 1. Ediciones Orbis.
- Therborn, G. (1976). *Ciencia, clase y sociedad*. Siglo XXI.
- Touraine, A. (1982). *El postsocialismo*. Planeta.
- (13 diciembre 1987). Las izquierdas esperan un tren que ya pasó. *Clarín*, Reportajes.
- Treves, R. (1948). *Notas para la historia de la filosofía jurídica en la Argentina*. En J. Cúccaro, *Vico y Herder: ensayos conmemorativos del segundo centenario de la muerte de Vico y del nacimiento de Herder*. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía.
- Vico, G. (1964). *Principios de una Ciencia Nueva*. Aguilar.
- Weber, M. (1944). *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- (1978). *Sociología de la Religión*. La Pléyade.
- (1979). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Península.
- (1981). *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Premia Editora.
- (1987). *Estructura del poder*. Leviatán.
- (1985). *Política y Ciencia*. Leviatán.
- Weinberg, F. (1958). *El Salón Literario*. Hachette.

Índice

Ensayo Preliminar

Floreal Ferrara: la conformación de un pensamiento teórico-político

Apuntes de una vida entrelazada entre el sanitarismo

y la política9

Juan Godoy y Roberto Berrozpe

Breve esbozo biográfico de un hombre atravesado por la salud

y la política..... 11

Itinerario intelectual: revisionismo histórico, dependencia y

sanitarismo 14

La construcción de un pensamiento teórico-político..... 18

Reflexiones finales29

Bibliografía 33

Llegando a Maquiavelo41

Y entonces... El príncipe43

Profundizando la Interpretación.....48

...pero debió irrumpir el Estado.....	51
<i>Thomas Hobbes</i>	
... entonces aquí, el Estado.....	53
.... y fue necesario trasladar el poder.....	56
Sin más trámite, Hegel.....	63
De todas formas..., la Razón.....	68
El Hegel de la política; o la política de Hegel.....	73
Todo lleva al Estado	75
Lo racional es la propiedad	78
La sociedad civil y la sociedad política.....	85
Complejo e Inevitable encuentro con Carlos Marx.....	97
Sigamos a su Historia política.....	103
Volvamos al encuentro de Marx.....	112
Culminación, crítica y crisis	124
Región de las fuerzas productivas	145
Región de las Clases Sociales	156
Más allá de las clases sociales.....	182
Región del determinismo histórico.....	191
Un corto recorrido por las esencias	197
Max Weber: construyendo el poder	209
Introduciéndonos en la Racionalidad.....	217
Religión y capitalismo.....	227
Poder y Dominación	240
Otro paso de rosca: la legitimidad	249
Arribemos a la burocracia.....	259
Regionalización del poder: las clases sociales.....	278
Teoría y práctica de la política: el Estado	287

Alberdi: poder y política	299
Hacia la conquista de la filosofía	303
El abordaje del historicismo	310
Volviendo a algunas fuentes.....	318
Ahora abarquemos al historicismo	340
Un profesor en Glasgow: Adam Smith	345
Una teoría de la Riqueza.....	356
Rastreando las claves de los signos.....	368
El terreno esencial de las claves	385
Otros pasos hacia las claves de los signos.....	411
Nuevas claves hacia los signos de la patria.....	431
La ley para el orden y la riqueza	472
Con los medios a costas	484
Servir primero a la libertad, después a la nación	502
Proteccionismo y librecambio	531
Otra historia con proteccionistas	556
El poder y la política.....	573
Bibliografía Teoría Política y Salud. Tomo 1	299

OBRA FLOREAL FERRARA

1. Teoría social y salud (1985)

2. Teoría política y salud – Tomo I (1992)

3. Teoría Política y Salud – Tomo II (1993).

4. Teoría Política y Salud – Tomo III (1995)

5. Corrupción y salud – Tomo I (1998)

6. Corrupción y Salud – Tomo II (1998)

7. Teoría de la verdad y salud, 2009

8. Teoría del antagonismo y salud, inédito

