

JUAN BAUTISTA ALBERDI (1810-1884) Y LA CUESTION DE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

1. EL CONTENIDO HISTORICO CULTURAL DE LA CUESTION DE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

La cuestión de la filosofía latinoamericana se entiende hoy como una pregunta que interroga por las posibilidades y límites de una filosofía que, por estar esencialmente determinada por la realidad histórico-cultural de América Latina, pueda entenderse como filosofía específicamente latinoamericana. Esta cuestión interroga, pues, no por la filosofía *en y/o sobre* América, sino por una filosofía que piense desde y para América Latina. O sea que se pregunta por una filosofía autóctona que, teniendo sus raíces en la cultura latinoamericana, sepa dar cuenta de la peculiar diferencia del subcontinente. Así entendida, plantea la pregunta por la filosofía latinoamericana sin embargo un problema que aquí apenas si puede ser apuntado en su gran complejidad. Nos referimos al difícil problema de la contextualización e inculturación de la filosofía en general. En el marco del presente artículo no podemos detenernos en el examen de este problema. Mas una breve y concreta indicación sobre él se hace indispensable porque este problema representa el trasfondo a partir del cual puede obtenerse la adecuada localización histórico-cultural de la pregunta por la filosofía latinoamericana.

En cuanto que el adjetivo «latinoamericano» empleado en la cuestión que aquí nos ocupa, no significa una mera localización geográfica del pensar, sino que designa más bien una realidad geopolítica y geocultural que determina al pensar en su reflexión de manera significativa, se hace evidente que la pregunta por la filosofía latinoamericana hace referencia directa al problema de la contextualización e inculturación de la filosofía y que puede, por consiguiente, ser planteada en estos términos: ¿Cómo se ha contextualizado la filosofía en América Latina? ¿Existe una filosofía inculturada en América Latina? Si nuestra pregunta, como creemos, puede ser formulada realmente en esos términos, se impone entonces reconocer que la pregunta por la filosofía latinoamericana conlleva implícita en sí misma la pregunta por América Latina o, más exactamente, la pregunta por la cultura latinoamericana. Pues la «latinoamericanidad», esto es, el grado de contextualización e inculturación de la filosofía en América Latina, se puede determinar con exactitud sólo cuando se sepa qué es o qué se entiende por

América Latina. De esta suerte la determinación de América Latina y de su cultura en concreto aparece como la condición que hace posible que la filosofía latinoamericana pueda definirse como tal.

Sobre el transfondo de esta problemática conviene resaltar ahora lo siguiente. La pregunta por la filosofía latinoamericana nos remite a la cultura latinoamericana en el sentido del contexto mayor en el que ella se plantea y a partir del cual debe ser comprendida. Por su parte este contexto mayor se nos presenta, sin embargo, como un fenómeno profundamente problemático y controvertible. En efecto, pues, como se sabe, la cultura latinoamericana es todo menos algo cuya existencia real se de por supuesto. Para confirmarlo, basta con pasar revista a la historia del desarrollo espiritual del continente; una historia en la que la polémica sobre la existencia de una cultura latinoamericana parece retomarse y recomenzar siempre de nuevo. Y es que, aunque suene un tanto paradójico, el debate sobre la cultura latinoamericana es parte esencial de la tradición cultural de América Latina; y constituye incluso un momento central en su toma de conciencia cultural. Casi todos los pensadores latinoamericanos han abordado y tomado posición de una u otra forma ante esta cuestión capital¹. Por esto se tiene frecuentemente la impresión de que la polémica sobre la cultura latinoamericana constituye algo así como la piedra de toque para la inteligencia americana. Lo cual, por otra parte, resulta absolutamente comprensible. Pues, visto desde una perspectiva filosófica, lo que realmente se debate en el fondo de esta cuestión es nada menos que el problema de la dignidad ontológica y antropológica de América. Con ello se dice, además, que en el fondo del debate en torno a la filosofía latinoamericana late una cuestión cuya problemática se remonta hasta los inicios de la conquista y colonización de América. Como es sabido, una de las consecuencias más dolorosas del descubrimiento fue, para los indígenas, la duda sobre su humanidad y el consiguiente desprecio de sus culturas.

Entendida como debate en torno a la dignidad ontológica y antropológica de América, la polémica sobre la cultura latinoamericana empalma, tanto histórica como teóricamente, con la controversia europea del siglo xvi acerca del sentido y valor de América; o sea, con aquella polémica en la que los hombres y las culturas de América se convierten en problema, porque son diferentes y su diferencia es objeto de escándalo, ya que no se la reconoce en cuanto tal, sino que se la descalifica, se la rebaja y degrada hasta el extremo de declararla inhumana. Así, pues, la amarga experiencia de la negación de la humanidad del indio y de la degradación de América a tierra de bárbaros y paganos se halla también latente en el trasfondo de la polémica sobre la cultura latinoamericana. Más aún, esta experiencia trágica es de central importancia para la cuestión que aquí nos ocupa. Y la razón es clara: a ella se remonta el hecho decisivo de que en la polémica sobre la cultura latinoamericana no se discuta solo el destino de la América confi-

1 Sobre este punto puede verse nuestro artículo: 'Modos de pensar la realidad de América y el ser-americano', *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* X (1983) 247-84.

gurada por el espíritu europeo. En juego está aquí también el destino histórico de la América indígena.

Desde la perspectiva esbozada se comprende que el carácter problemático de la cultura latinoamericana es reflejo de un conflicto intercultural. La cultura latinoamericana se presenta problemática porque refleja en sí la relación conflictiva entre la herencia cultural indígena y la europea. Su problematicidad es el reflejo de un conflicto vivido como antagonismo y que constituye por ello mismo el símbolo de su escisión cultural. Ahora bien, sobre la base de este conflicto intercultural, la pregunta que se presenta como realmente central en el debate sobre la cultura latinoamericana es la siguiente: ¿Desde dónde hay que definir la cultura latinoamericana? ¿Cuál es el punto de referencia esencial para determinar la dignidad ontológica y antropológica de América Latina?

Esta pregunta fundamental —y tal es el aspecto que nos interesa resaltar de cara al propósito del presente apartado— se convierte para los latinoamericanos en un verdadero dilema; un dilema que conduce a posiciones extremadamente opuestas. Por una parte se plantea, en efecto, la alternativa de la América indígena como punto de referencia absoluto para la comprensión de la identidad espiritual latinoamericana. Según esta posición corresponde a Indoamérica —negada, oprimida, pero pujante aún en su densidad cultural— ser el suelo, el foco para una cultura latinoamericana auténtica. Por otra parte, sin embargo, se expresa el convencimiento de que la América nativa, como ha dicho Hegel, ha sucumbido ante el empuje del espíritu europeo². Y se concluye, también con Hegel, que: «Was in Amerika geschieht, geht von Europa aus... Was bis jetzt sich hier ereignet, ist nur der Widerhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit»³. Desde esta perspectiva la cultura latinoamericana sólo puede ser comprendida y definida desde la actividad del espíritu europeo.

Estas dos posiciones fundamentales no deben ser entendidas sin embargo como un reflejo meramente pasivo del conflicto intercultural entre la América indígena y la América europea. No cabe duda de que estas posiciones reflejan dicho conflicto; y de tal manera, por cierto, que en ellas queda documentada la articulación consciente de la escisión espiritual de América. Mas, para nosotros, su especial importancia no radica en ello. Mayor importancia, al menos en el presente contexto, le concedemos al hecho de que en ellas las dos dimensiones que se ofrecen como puntos de referencia para fijar la «latinoamericanidad», se convierten en puntos de partida, es decir, en «supuestos» a partir de los cuales el conflicto intercultural se tematiza necesariamente en el sentido de un antagonismo insuperable. De aquí, además, que el debate en torno a la cultura latinoamericana no discurra sin una cierta nota trágica. Pues indiferentemente de que el latinoamericano tome partido por una u otra de esas posiciones fundamentales, está condenado de hecho a renegar de un capítulo de su propia historia. Las fatales con-

2 Cf. G. W. F. Hegel, 'Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte', *Werke in zwanzig Bänden*, tomo 12 (Frankfurt 1970) p. 108.

3 *Ibid.*, pp. 109-14.

secuencias de este dilema llevarían a la búsqueda de la alternativa que se conoce con el nombre solemne de «mestizaje cultural latinoamericano». Con ello se ha dado, ciertamente, un gran paso en el planteamiento correcto del problema cultural de América Latina. Con todo, sin embargo, esta alternativa no ha sido elaborada todavía de una manera coherente y las elaboraciones existentes del mestizaje cultural americano siguen siendo altamente conflictivas, ya que apuntan a la integración del indígena en la dominante europea, y no a la fomentación de su autonomía solidaria. Pero volvamos a nuestro tema.

Para nosotros es de suma importancia resaltar tanto las dos posiciones fundamentales apuntadas así como su consiguiente tematización del conflicto intercultural en términos de un antagonismo radical, porque con ello nos acercamos al marco histórico-cultural en el que hacia 1840, en la Argentina, la pregunta por la cultura latinoamericana se va a concretizar en la alternativa fatal de «civilización o barbarie». Y este es justamente el contexto histórico-cultural en el que Juan Bautista Alberdi va a plantear la cuestión de la filosofía americana. Como ayuda y orientación para una mejor comprensión de este contexto séanos permitido hacer unas breves indicaciones sobre los siguientes aspectos:

1) La alternativa «civilización o barbarie» la elabora expresamente Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), cuya obra principal *Facundo* señala ya en su subtítulo (*Facundo, o Civilización y Barbarie*) la polarización del problema. Sarmiento, quien considera que la civilización es europea y sólo europea, es uno de los representantes cimeros de la posición europeísta. Por ello su disyuntiva «civilización o barbarie» es de hecho una opción por Europa como idea para la reconstrucción de América. Y conviene tener en cuenta que la Europa que se propone como modelo para la organización de la realidad americana, no es la Europa ibérica, sino la Europa franco-anglosajona.

2) De donde se desprende además que la disyuntiva «civilización o barbarie» no designa solamente el antagonismo entre la América indígena y la europea. Bajo la influencia de la ilustración francesa e inglesa Sarmiento ve también en la herencia cultural hispana un elemento de atraso y de barbarie. O sea que el enfrentamiento conflictivo resumido en la fórmula dicotómica «civilización o barbarie» quiere reflejar la lucha entre la América que busca su renovación en el espíritu del iluminismo franco-anglosajón y la otra América, que ahora no es ya únicamente la América indígena, sino también la América mestiza, herencia directa de la colonia.

3) Como expresión directa del influjo de la ilustración francesa e inglesa en la América del siglo XIX la opción por la civilización —tal como la entiende Sarmiento— se concretiza en un programa político, social y cultural cuya meta central radica en la completa europeización de América Latina.

A la luz de estos aspectos se ve que Alberdi plantea la pregunta por la filosofía americana en un contexto histórico-cultural que se destaca por la radicalización del debate en torno a la cultura y al destino de América. Esta radicalización, que se articula explícitamente en la

disyuntiva «civilización o barbarie», es la consecuencia inmediata de lo que se ha llamado la segunda invasión cultural del continente, a saber, la penetración dominante y prepotente de los ideales de la ilustración europea, especialmente francesa e inglesa⁴. Resumiendo, pues, podemos decir que el contexto en el que se plantea la cuestión de la filosofía americana, es un contexto determinado por la prevalencia de la idea de tomar a Europa, y concretamente a Francia y a Inglaterra, como estrella polar para fijar la dirección del desarrollo de América. Y esto vale especialmente para la Argentina de entonces, donde la opción por Europa corresponde a un deseo de imitación buscada y consciente. El ser propio, la historia propia se niegan porque se quiere ser *como los europeos*. Con especial claridad se constata este giro hacia un proyecto de ser imitador en el planteamiento de fondo de la «joven generación»; o sea en aquella generación de intelectuales argentinos a la que pertenece. Recordemos que su lema rezaba: «Ser europeos en América», como le hace decir José Mármol (1818-1871) al protagonista de su novela *Amalia*⁵.

En base a las observaciones precedentes sobre el contexto histórico-cultural en el que se plantea la pregunta por la filosofía americana, podemos dar un paso más y abordar de forma directa nuestro tema. De lo que se trata ahora es, pues, de investigar el sentido que Alberdi da a su pregunta por la filosofía americana en el contexto indicado. Dicho con otras palabras: nuestro propósito consiste ahora en sacar a la luz los presupuestos implícitos en la filosofía que Alberdi concibe como americana, es decir, como filosofía aplicada a las realidades y necesidades de los países americanos. Esta será la cuestión que abordaremos en el apartado siguiente, intentando ilustrar cómo Alberdi concibe la autocomprensión y el carácter, el método y la función social de la filosofía americana. Con ello intentamos, además, establecer las bases que nos permiten luego, en un tercer apartado, cuestionar la autenticidad de la idea de Alberdi de una filosofía americana a fin de ver si su proyecto rompe o no con la tendencia europeizante propia de su generación.

2. LA PREGUNTA POR LA FILOSOFIA AMERICANA SEGUN JUAN BAUTISTA ALBERDI

Aunque Alberdi, jurista de formación, no era un filósofo en el sentido estricto de la palabra⁶, no cabe duda de que ocupa un puesto importante en la historia de la filosofía en América Latina; y en la discusión sobre la existencia de una filosofía americana juega incluso un papel de primera importancia. La razón es sencilla: Alberdi es el primer

4 Cf. J. C. Scannone, 'Influjo de Gaudium et Spes en la problemática de la evangelización de la cultura en América Latina - Evangelización, liberación y cultura popular', *Stromata* 1, 2 (1984) p. 94.

5 Sobre la «nueva generación» argentina puede consultarse: Dorothea Schmidt-Mathy, *Die literarische Opposition zu Juan Manuel de Rosas* (Frankfurt 1982).

6 Cf. L. Farré - C. A. Lértora, *La filosofía en la Argentina* (Buenos Aires 1981) p. 47.

intelectual latinoamericano que emplea los problemáticos conceptos de «filosofía nacional» y «filosofía americana». Con Alberdi se intenta, pues, por primera vez, unir el quehacer filosófico con la realidad histórica de América Latina. Y a esto hay que añadir todavía que su intento apunta a una vinculación tan profunda e inmediata, que el concepto resultante de «filosofía americana» quiere designar una filosofía determinada en su carácter y función por la realidad americana. Este intento marca, por otra parte, el comienzo expreso del debate en torno a la filosofía americana. Pero ni este debate ni el papel de Alberdi en él nos han de ocupar ahora. En el contexto del presente trabajo debemos concentrar nuestra atención en la concepción de la filosofía americana elaborada por Alberdi. Nuestra cuestión aquí es, por tanto, la siguiente: ¿Qué entendió Alberdi por «filosofía americana»?

Punto de partida obligado para la respuesta a esta pregunta es, indudablemente, la tesis doctoral de Alberdi, publicada en 1837 con el título: *Fragmento preliminar al estudio del derecho*. En este trabajo de juventud formula Alberdi por primera vez la exigencia o necesidad de elaborar una filosofía nacional o americana. Sintomático del planteamiento de Alberdi en esta obra es sin embargo el hecho de que aboga por una filosofía americana sobre la base y a partir del historicismo romántico europeo. Esto explica que entienda la filosofía, a un mismo tiempo, como ciencia de la razón universal que permanece siempre igual en sus principios fundamentales y también como ciencia de la razón histórica, esto es, de las manifestaciones en que se concretiza en forma diversa la razón eterna. Por plantear el problema desde el horizonte intelectual del historicismo romántico se explica, igualmente, que Alberdi no entienda su intento de formar una filosofía nacional o americana en el sentido de una negación de la universalidad de la filosofía. Es cierto que, en cuanto expresión de la conciencia nacional de un pueblo, la filosofía nacional debe marcar el momento en que una comunidad nacional se encuentra a sí misma como tal y toma conciencia de su peculiar forma de vida. Así, pues, la filosofía nacional señala, ciertamente, el momento de emancipación nacional. Pero ella no se confunde con ningún nacionalismo o regionalismo filosófico, pues lo nacional no se contrapone a lo universal; ni se intenta tampoco hacer de las condiciones y necesidades nacionales razones para separar el desarrollo de la conciencia nacional del proceso general que va describiendo la humanidad. En cuanto que concretiza la universalidad de la razón en la historia, la filosofía nacional se entiende más bien como una encarnación histórica de la razón; una encarnación que no solamente no niega la razón universal, sino que incluso la supone como su condición de posibilidad. Esta común pertenencia y relación íntima entre la filosofía nacional y razón universal la expresa Alberdi con frase inequívoca: «...ensanchar la razón universal, es crear la filosofía nacional y, por tanto, la emancipación nacional»⁷.

7 J. B. Alberdi, 'Fragmento preliminar al estudio del derecho', citado en Diego F. Pró, «Americanismo y europeísmo en Alberdi y Groussac», *Nuevo Mundo* 1 (1973) p. 190.

En un sentido general puede decirse, por tanto, que la filosofía nacional cuya necesidad Alberdi reconoce y plantea en 1837, no representa ni está concebida como una alternativa a la filosofía universal. Su particularidad nacional se obtiene en base a la aplicación de los principios universales de la razón. Así la elaboración de la filosofía nacional es una tarea que no se cumple contra sino al interior de la razón universal y en perspectivas, como subraya Alberdi, de lograr su ampliación y concretización en la historia real de los pueblos. Por esto, además, dicho sea de paso, el proyecto inicial de Alberdi no conlleva en modo alguno la exigencia de romper con la tradición filosófica europea.

Pero si Alberdi, en su esbozo de 1837, intenta plantear la necesidad de una filosofía americana en armonía con la filosofía universal, ya cinco años más tarde se nota sin embargo un giro esencial en su planteamiento. En la introducción al curso de filosofía contemporánea, dictado en Montevideo en 1842, radicaliza Alberdi en efecto su proyecto inicial acentuando con claridad la razón histórica, configurada por las condiciones y necesidades nacionales. Con razón ha podido observar Diego F. Pró: «Aquí su historicismo se muestra todavía más rotundo que en sus páginas anteriores. Hasta niega la existencia de la filosofía universal. Sólo existen las filosofías particulares»⁸.

A la base de la introducción al curso de 1842 hay, pues, una radicalización de la perspectiva historicista que puede despertar, ciertamente, la sospecha de que Alberdi entiende ahora la negación de la universalidad de la razón o de la filosofía como condición indispensable para la elaboración de una filosofía americana. Y hay un pasaje en este escrito, conocido con el título *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea*, que parece confirmar plenamente dicha sospecha. El pasaje dice: «No hay, pues, una filosofía universal porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía particular, que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas de los problemas del espíritu humano»⁹. Esta cita muestra, ciertamente, que en 1842 Alberdi corrige el rumbo de su planteamiento inicial. Mas esta corrección, este giro, no puede ser interpretado sin más en el sentido de una negación global de la universalidad de la filosofía. Las cosas no son tan fáciles. Hay mucho que diferenciar en este punto. Por esto nos detendremos a continuación en el análisis detallado de este texto tan importante de Alberdi.

En primer lugar conviene volver al pasaje que acabamos de citar. Es claro que en ese pasaje Alberdi fija el punto de partida de su nueva posición. Pues bien, en él nos dice Alberdi, aparentemente en forma inequívoca, que no hay filosofía universal. Pero ¿cómo hay que entender esta afirmación? ¿Qué se dice realmente en ella?

⁸ Diego F. Pró, 'Americanismo y europeísmo en Alberdi y Groussac', *Nuevo Mundo* 1 (1973) p. 191.

⁹ J. B. Alberdi, *Ideas para un curso de filosofía contemporánea* (México 1978) p. 6.

Una primera aproximación a la verdadera intención de Alberdi en esa frase la podemos obtener analizando las razones aducidas para fundamentarla o explicarla. Reparemos en el hecho de que en esas razones que da Alberdi, la imposibilidad de una filosofía universal se remonta a la circunstancia de que no puede haber una solución atemporal, de validez universal, para los problemas que conlleva el desarrollo de la humanidad. En este contexto, tal es la conclusión que se impone sacar, el concepto «filosofía universal» no hace referencia a la filosofía en tanto que ciencia de la razón y sus principios, sino que se refiere más bien a aquellos sistemas filosóficos que, por considerarse a sí mismos como la consumación de la filosofía, pretenden haber resuelto los problemas de la humanidad de una vez por todas, es decir, con validez obligatoria para todos los tiempos y pueblos. Desde esta perspectiva resulta evidente que Alberdi acentúa la relación entre filosofía y tiempo o, mejor dicho, el vínculo de la filosofía con la época en la que nace y en la que tiene que dar cuenta de sí y de su tiempo. De donde se desprende que Alberdi tenga que entender la necesidad y validez de la filosofía en estrecha relación con los problemas concretos de la época correspondiente. La necesidad de la filosofía es así históricamente relativa. Dicho en otros términos: la necesidad de la filosofía es la necesidad de su época; y por eso sus soluciones llevan siempre el sello de la época.

A la luz de lo anterior podemos precisar ahora el sentido de la afirmación de Alberdi sobre la filosofía universal. Queda claro, en efecto, que la filosofía universal se niega, pero se niega sólo en cuanto que por filosofía universal se está significando aquí una filosofía que pretende flotar sobre el tiempo o escapar a la necesidad del tiempo. En resumen, pues, la frase: «no hay una filosofía universal», quiere decir que no hay construcciones filosóficas atemporales.

Que nuestra interpretación tiene un carácter inmanente y que corresponde a la verdadera intención de Alberdi, se puede confirmar en base a otros pasajes del texto de 1842 en los que el mismo Alberdi aclara el sentido que debe concederse aquí a la expresión «filosofía universal», usando como sinónimos de este término conceptos tales como «filosofía definitiva»¹⁰ o también «filosofía completa»¹¹. Estas expresiones señalan con mayor claridad todavía que la intención de Alberdi es realmente la de prevenir contra toda sistematización filosófica que pretenda presentarse como la solución perfecta y definitiva de las cuestiones de la humanidad.

Para fundamentar nuestra interpretación también podemos recurrir a otros pasajes del texto de Alberdi, donde el pensador argentino afirma la universalidad de la filosofía. Así, por ejemplo, se nos dice: «La filosofía no se nacionaliza por la naturaleza de sus objetos, procedimientos, medios y fines. La naturaleza de esos objetos, procedimientos, etc., es la misma en todas partes. ¿Qué se hace en todas partes cuando se filosofa? Se observa, se concibe, se razona, se induce, se concluye. En

10 Ibid., p. 10.

11 Ibid., p. 10.

este sentido, pues, no hay más que una filosofía»¹². Y en otro pasaje, igualmente instructivo, se habla de la filosofía como «una en sus elementos fundamentales»¹³. Es obvio que estas citas confirman nuestra interpretación, pues muestran claramente que Alberdi aún en su escrito de 1842 sigue sosteniendo la unidad y universalidad del quehacer filosófico. Por tanto, su decidido rechazo de la universalidad de la filosofía en la frase citada más arriba sólo cabe entenderlo en el sentido que hemos indicado.

Pero si Alberdi no niega en principio la universalidad de la filosofía, ¿cuál es entonces —se nos preguntará— la diferencia con relación a la postura defendida en 1837? La diferencia consiste, a nuestro modo de ver, en que por la radicalización del planteamiento historicista el contenido real de la universalidad en filosofía se ve reducido a un mínimo. Nótese que en el texto de 1842 Alberdi reduce la unidad y universalidad de la filosofía al mínimo de la argumentación racional. Universal es en filosofía sola y exclusivamente el principio de la razón como criterio absoluto para buscar la verdad y las soluciones de los problemas del género humano. O más brevemente dicho: en filosofía es universal sólo el recurso a la razón. La pregunta de cómo y hacia qué metas se concretiza el recurso a la razón, constituye, sin embargo, una cuestión que no admite una respuesta universalmente válida. Para Alberdi, por tanto, —y aquí se muestra otra consecuencia de la radicalización de la perspectiva historicista— el criterio universal de la razón debe ser aplicado y definido siempre desde el horizonte de la necesidad histórica de la época en que se vive. Además, esta determinación temporal de la razón no se entiende ya en términos de una ampliación concretizadora de la misma. O sea que ahora la razón determinada por las necesidades de la época no designa un mero capítulo de la historia general de la razón, sino más bien la expresión históricamente autónoma por la que se atestigua la independencia intelectual en el uso y la aplicación de la razón. De suerte que la universalidad de la razón no se niega, pero sí que pierde la importancia que antes se le concedía.

Se ve, pues, que Alberdi coloca ahora la razón histórica en el primer plano; es decir, la razón normada por la situación histórica es lo que realmente interesa destacar en su nuevo planteamiento. Esta es la razón que encarna la emancipación mental, porque ella no es otra cosa que la reflexión de una comunidad nacional sobre y a partir de sus peculiares condiciones y necesidades. Lo verdaderamente decisivo para la constitución y el desarrollo de la razón histórica es, pues, como subraya el mismo Alberdi, la «nacionalidad»¹⁴. En efecto, la nacionalidad representa la condición fundamental de la posibilidad de que un pueblo o una nación sea capaz de orientar la razón desde sí y hacia sus propias finalidades históricas. Aquí radica, por lo demás, la idea básica del argumento de Alberdi contra todo intento de responder de

12 Ibid., p. 13.

13 Ibid., p. 12.

14 Ibid., p. 12.

una manera definitivamente válida a la cuestión de la realización de la razón en la historia.

Asentado el principio de la nacionalidad como criterio para la constitución y el progreso de la razón histórica, Alberdi ha encontrado el punto de referencia determinante para la elaboración de una filosofía americana. Americana será entonces aquella filosofía que brote directamente de la peculiaridad nacional de los pueblos de América. Filosofía americana es la que responde y corresponde a la nacionalidad americana, expresada en sus necesidades históricas. Alberdi establece este principio en frase programática: «Nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestras necesidades»¹⁵. El esbozo de Alberdi no contempla, por tanto, una filosofía *sobre* América y sus problemas, sino una filosofía que haga de los problemas y necesidades de las naciones americanas el criterio último para su propia autodefinición como filosofía. Una filosofía semejante sería, justamente, «filosofía americana»; una filosofía calificada en su propia reflexión como visión americana de la realidad americana. En este sentido concibe Alberdi la filosofía americana como una filosofía particular, cuya peculiaridad no funda ciertamente ninguna «razón americana», pero sí que manifiesta la autonomía americana en el ejercicio y aplicación de la razón.

La idea de la nacionalidad como fundamento para la realización histórica de la razón y de la filosofía implica, por tanto, la interpretación de la realidad americana en términos de una hipoteca para el quehacer filosófico. Hemos visto, en efecto, cómo la filosofía ha de asumir los problemas y necesidades de los países americanos, reconocerse en ellos y ocuparse en la solución de los mismos. En América, pues, la filosofía ha de ser definida a partir de la situación histórica. Tal es, en resumen, el núcleo de la argumentación de Alberdi. Pero constatando esto, nos asalta de inmediato una pregunta: ¿Cómo define Alberdi esa situación americana que tiene que determinar a su vez a la filosofía en América? La importancia central de esta pregunta es evidente. Pues, constituyendo la situación histórica de América una hipoteca para el quehacer filosófico, es claro que la definición del carácter y de la función de la filosofía en América dependerá de la comprensión que se tenga de la situación americana. Antes de seguir analizando la concepción de la filosofía americana en Alberdi parece, pues, oportuno preguntarse por su visión de América y tratar de especificar cuáles eran para él los problemas y necesidades que se planteaban prioritariamente en América. Así podremos ver con facilidad el marco general en el que debe ser inscrita la reflexión filosófica según Alberdi.

En el escrito de 1842 Alberdi no deja duda alguna de que en el centro de su comprensión de la situación americana se hallan los valores programáticos desde los que él quiere entender la realidad americana. América ha alcanzado su independencia política de España, pero con ello no se ha zanjado todavía la cuestión vital del destino histórico de los pueblos americanos. En realidad, la tarea fundamental está aún por hacer, a saber, la de reorganizar social y políticamente las naciones

¹⁵ Ibid., p. 12.

americanas en base a estructuras que aseguren su progreso. Por esto esta tarea pendiente se puede resumir, según Alberdi, en esta pregunta: ¿Cómo hacer de América un continente civilizado y avanzado? Y puesto que esta cuestión se plantea justo porque en la realidad americana pervive todavía el espíritu retrógrado de la colonia, Alberdi no vacilará en afirmar que la realidad histórica de América impone la urgencia y necesidad de combatir la herencia colonial con un programa político-económico capaz de superar los residuos de la colonia y de encaminar las naciones americanas hacia el progreso, la civilización y la democracia. Progreso y civilización son absolutamente prioritarios en América. Más aún, según Alberdi, ése es *el* problema que se plantea a las naciones de América: «Civilizarnos, mejorarnos, perfeccionarnos, según nuestras necesidades y nuestros medios: he aquí nuestros destinos nacionales que se resumen en esta fórmula: — Progreso...»¹⁶.

Con mayor exactitud todavía formula Alberdi su visión de los problemas que afectan a las naciones de América en otro pasaje, donde enumera los problemas prioritarios resultantes de la situación histórica de su tiempo. En ese pasaje nos dice: «¿Cuáles son los problemas que la América está llamada a establecer y resolver en estos momentos? Son los de la libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político; son los de la organización pública más adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre, en el suelo americano»¹⁷.

El pasaje que acabamos de aducir, es, naturalmente, de importancia esencial para la explicación ulterior de la concepción de la filosofía americana en Alberdi. En efecto, pues en dicho pasaje encontramos resumida su visión de la situación histórica americana. Con lo cual se nos facilita al mismo tiempo el horizonte de comprensión a partir del cual se define el quehacer filosófico en América. De esta suerte podemos dar ahora un paso más y continuar el estudio de la concepción de la filosofía americana en Alberdi, investigando cómo se refleja e influye en ella su visión de la realidad americana.

Del análisis de la situación americana hecho por Alberdi se desprende, en primer lugar, una consecuencia general, pero decisiva para su concepción de la filosofía, a saber, que la filosofía en América tiene que regirse por una realidad histórica cuyos problemas fundamentales son de naturaleza político-social. O sea que la filosofía, si quiere ser americana, tiene que considerar esos problemas como sus cuestiones esenciales, regirse por ellos y procurar contribuir a la solución efectiva de los mismos. Y puesto que, como se ha visto, esos problemas son sobre todo problemas de índole político-social, esto quiere decir que la filosofía americana ha de ser una filosofía práctica, de orientación esencialmente social y política: «...la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto»¹⁸. Con lo cual se indica al mismo

16 Ibid., p. 13.

17 Ibid., p. 12.

18 Ibid., p. 12.

tiempo el carácter de la filosofía americana: «En América no es admisible la filosofía en otro carácter»¹⁹.

La segunda consecuencia hace al método de la filosofía americana. Siguiendo su definición de la filosofía americana como filosofía práctica Alberdi sostiene que dicha filosofía ha de distinguirse por su modo positivo de proceder, es decir, por su manera de acomodarse a la realidad existente. Este método, que quiere indicar una radical vuelta a la realidad, debe de garantizar la constitución de la filosofía americana en cuanto filosofía realista; una filosofía realista cuya peculiaridad metodológica ha de consistir justamente en ser «filosofía aplicada a los intereses sociales, políticos, religiosos y morales de estos países»²⁰. Por ser «filosofía aplicada» rechaza, además, la filosofía americana todo planteamiento metodológico puramente abstracto, metafísico, especulativo. En el contexto de las prioridades prácticas de América se rechaza la especulación pura por estéril e inadecuada. Los problemas de las naciones americanas reclaman soluciones prácticas, y no construcciones abstractas. Y esas soluciones se pueden lograr sólo en base a la consecuente aplicación del «proceder positivo». Por esto el rechazo de la abstracción y metafísica puras debe constituir un rasgo permanente del método de la filosofía americana. En forma programática dice Alberdi a este respecto: «La abstracción pura, la metafísica en sí, no echará raíces en América»²¹.

La tercera consecuencia que cabe mentar aquí hace a la clasificación de la filosofía americana propuesta por Alberdi. A la luz de su comprensión de los problemas y necesidades de las naciones americanas limita Alberdi al campo de la reflexión filosófica a las siguientes materias: derecho público, política, literatura, moral, religión e historia. De acuerdo con esto correspondería a la filosofía americana clasificarse o especializarse como sigue: «la filosofía política, la filosofía de nuestra industria y riqueza, la filosofía de nuestra literatura, la filosofía de nuestra religión y nuestra historia»²². Se nota que dicha clasificación concuerda plenamente con la concepción del carácter y método de la filosofía americana, que nos ha propuesto Alberdi. Pues en ella se muestra de manera ejemplar la dirección práctica y positiva que debe de distinguir a la filosofía americana tanto en su carácter como en su método, al excluir de su campo de investigación toda preocupación de naturaleza puramente especulativa.

La visión de Alberdi sobre la realidad americana repercute, por último, en su modo de entender la función que ha de desempeñar la filosofía americana. Esta última consecuencia de su visión de América está, al igual que la anterior, en la línea de la constitución práctico-positiva de la filosofía americana. En realidad, Alberdi entiende la función de la filosofía americana como un complemento natural de su carácter práctico, social y político. Por esto se nos precisa que su función no puede ser otra que la de contribuir al desarrollo de la dinámica del progreso

19 Ibid., p. 11.

20 Ibid., p. 9.

21 Ibid., p. 11.

22 Ibid., pp. 10-11.

y de la civilización en los países de América. ¿Cómo? Pues apropiándose los principios fundamentales del espíritu liberal-republicano —«libertad, igualdad, asociación»²³— y preparando las condiciones ideológicas para su realización en América²⁴. Por esta razón no vacila Alberdi en postular que la filosofía americana debe ser «republicana en su espíritu y destinos»²⁵. Conviene señalar, aunque sea de paso, que aquí se pone de manifiesto que la posición política de Alberdi es el liberalismo del siglo XIX.

Las consideraciones precedentes han mostrado cómo la visión de Alberdi sobre los problemas y necesidades de América repercute directamente en su concepción del carácter y del método, de la clasificación y función de la filosofía americana. Con lo cual hemos ilustrado su concepción de la filosofía americana en sus distintos y complementarios aspectos. Resumiendo podemos decir que hemos logrado captar el sentido de aquella frase decisiva, ya citada, en la que Alberdi establecía: «nuestra filosofía ha de salir de nuestras necesidades». Por ello sabemos ahora no solamente que las necesidades de América deben de determinar la filosofía en América, sino que sabemos además cómo la determinan y por qué la determinan de esa forma y no de otra. Recordemos que hemos explicado la concepción de la filosofía americana en Alberdi justo a la luz de su comprensión de los problemas y necesidades de las naciones de América.

Por otra parte pensamos que el análisis ofrecido en este apartado nos facilita la base necesaria para emprender la tarea que habíamos reservado para el punto tercero de nuestro trabajo, a saber, el cuestionamiento crítico del esbozo de Alberdi.

3. PARA UNA CRITICA DE LA CONCEPCION DE LA FILOSOFIA AMERICANA EN ALBERDI

Como ya señalábamos en el primer apartado, Alberdi plantea la pregunta por la filosofía americana en un contexto histórico-cultural que se caracteriza por la polarización del debate sobre la cultura latinoamericana en los opuestos de «civilización y barbarie». También dijimos allí que la opción por la civilización que hace en ese contexto una buena parte de la inteligencia americana, se remonta al influjo dominante de la ilustración francesa e inglesa en la América del siglo XIX. Por eso se confundió frecuentemente la opción por civilización con la opción por europeizar a la América del sur, es decir, por configurarla según ideales franceses e ingleses. Tal es, a grandes rasgos, el contexto en el que Alberdi plantea la cuestión de la filosofía americana; un contexto, por tanto, en el que la tendencia europeísta ocupa una posición predominante, como se evidencia sobre todo en el ideario de la generación intelectual argentina a la que Alberdi pertenece.

²³ Ibid., p. 14.

²⁴ Cf. Carlos A. Ossadón Buljevic, 'La concepción de una filosofía americana en Alberdi', *Cuadernos Hispanoamericanos* 349 (1979) pp. 137-38.

²⁵ J. B. Alberdi, *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*, p. 12.

Si hemos querido empezar este apartado reconstruyendo brevemente el fondo esencial del contexto histórico-cultural de la pregunta por la filosofía americana, ello se debe a que es justamente a la luz de dicho contexto donde mejor resulta el sentido de nuestro cuestionamiento crítico, pues lo que realmente nos preocupa aquí es saber si el esbozo de Alberdi representa una ruptura con la tendencia europeizante propia de su generación o no. O sea que nuestro cuestionamiento crítico se concentra en lo que podríamos llamar el problema de la autenticidad latinoamericana del esbozo de Alberdi. Nos interrogamos, pues por la «latinoamericanidad» de la filosofía americana esbozada por Alberdi. Pero ¿es que se puede poner en duda el carácter americano de la filosofía americana de Alberdi? ¿Su mismo nombre no nos indica ya que se trata de una filosofía específicamente americana? Contestar con la afirmativa sería un grave malentendido. Veamos.

Indudablemente el hecho de que Alberdi hable de «filosofía americana» puede llevar a pensar que su planteamiento esboza una filosofía específicamente latinoamericana. La designación de «filosofía americana» resume, ciertamente, el intento de Alberdi por vincular el quehacer filosófico con la realidad histórica de América. Con todo, sin embargo, el nombre «filosofía americana» no debería de confundirnos ni inducirnos a error, es decir, no debería ocultarnos que la autenticidad latinoamericana de su planteamiento es altamente dudosa. He aquí las razones que nos llevan a cuestionar el carácter latinoamericano de su «filosofía americana»:

1. Es cierto que el concepto «filosofía americana» designa en Alberdi la determinación o definición de la filosofía a partir de la realidad histórica de América. Pero igualmente cierto es que Alberdi no dispone de una visión realmente autóctona de América. Su comprensión de la realidad americana se inscribe más bien, y de manera casi total, en el horizonte espiritual de la perspectiva europeizante de su generación. Por esto Alberdi opta por una América hecha a semejanza de la civilización europea en la vertiente franco-anglosajona. De suerte que nos encontramos en su planteamiento con este curioso fenómeno: la situación latinoamericana que debe determinar y garantizar el carácter latinoamericano de la «filosofía americana», aparece definida y comprendida desde un prisma ajeno, el europeo. De donde se sigue, pues, que la visión de Alberdi sobre América, más que asegurar el carácter auténticamente americano de su «filosofía americana», lo que hace es introducir en ella un elemento permanente de enajenación.

2. La «filosofía americana» de Alberdi es una filosofía extranjerizante, y ello no sólo porque está puesta al servicio exclusivo de la dinámica del progreso y civilización europeos en América. Hay que constatar, además, que su «filosofía americana» no tiene raíces americanas, que no brota de la cultura de los pueblos de América ni en referencia o relación con su tradición espiritual. Ya hemos indicado que está determinada por una interpretación europeizante de la realidad americana. Y ahora tenemos que añadir que se trata, en verdad, de una filosofía que no solamente está al servicio de ideales ajenos, sino que es además de origen ajeno. Su origen, en efecto, no es América, sino

Europa y, más concretamente, Francia. Pero dejemos que sea el mismo Alberdi quien nos explicita la procedencia de su «filosofía americana».

En el texto de 1842 hay una pregunta que guía el proyecto de Alberdi o, mejor dicho, que constituye el hilo conductor en su búsqueda de una filosofía para América. Esta pregunta reza: «¿Qué filosofía es la que puede convenir a nuestra juventud?»²⁶. Orientándose en esta pregunta Alberdi busca, pues, la filosofía que mejor pueda convenir al futuro de América; la que sea más útil, más adecuada para hacer frente a los problemas americanos. Y en consecuencia con su visión europeísta no la busca recurriendo a la propia tradición intelectual, sino que, de espaldas a ella, se dirige a Europa para pedirle la filosofía que América necesita. En su opinión esa filosofía no puede ser otra que la filosofía europea del siglo XIX en su vertiente francesa. Así, pues, los padres de la «filosofía americana» de Alberdi son Lamennais, Tocqueville, Jouffroy, Lerroux, Carnot, Lerminier, etc. De la adaptación de sus ideas saldrá, por tanto, la filosofía que mejor conviene a los pueblos de América.

Por su importancia para este punto central de nuestra crítica no podemos pasar por alto la razón aducida por Alberdi para justificar su elección de la filosofía francesa del siglo XIX. Ahí se manifiesta que Alberdi prefiere la filosofía francesa no sólo porque la considera eminentemente práctica, sino también —y sobre todo— porque está convencido del parentesco entre el espíritu francés y el americano. He aquí el pasaje decisivo: «El pueblo de Europa que por las formas de su inteligencia y de su carácter está destinado a presidir la educación en estos países es sin contradicción la Francia: el mediodía mismo de la Europa le pertenece bajo este aspecto; y nosotros también meridionales de origen y de situación pertenecemos de derecho a su iniciativa inteligente»²⁷.

3. A la luz de la opción por la filosofía francesa se ve que la «filosofía americana» de Alberdi es, en el fondo, el producto de la aplicación de la filosofía europea o francesa a la situación americana. «...la América practica la que piensa la Europa»²⁸, escribe Alberdi en otro lugar de su texto de 1842 para expresar la idea de que la «filosofía americana» debe distinguirse justamente por la selección y adaptación de lo pensado en Europa. Ciertamente sería una exageración de mala fé, si se pretendiese deducir de esa frase que Alberdi le prohíbe pensar a la «filosofía americana». Pero si esa frase, como creemos, debe subrayar el hecho de que la «filosofía americana» es exclusiva o esencialmente «filosofía de aplicación»²⁹, entonces hay que preguntarse si con ello no se están limitando demasiado las posibilidades de desarrollo de la filosofía en América.

Las razones aducidas, pensamos, justifican suficientemente nuestra sospecha y nuestra crítica, a saber, que el esbozo de una filosofía americana realizado por Alberdi no representa una ruptura con la ten-

²⁶ Ibid., p. 13.

²⁷ Ibid., p. 7.

²⁸ Ibid., p. 11.

²⁹ Ibid., p. 9.

dencia europeísta dominante en su generación. Su «filosofía americana» no designa, en consecuencia, una filosofía autóctona y verdaderamente propia de América. Por esto su esbozo ha de ser entendido más bien como una contribución a la transplantación de la filosofía europea en América, y no tanto como un esfuerzo por lograr una inculturación radical de la filosofía en la tradición cultural americana.

Nuestra crítica no apunta, naturalmente, a disminuir ni la importancia de Alberdi en la historia intelectual de América ni la permanente significación de su esbozo de una filosofía americana en el debate posterior en torno a la autenticidad de la filosofía en el subcontinente. La intención de nuestra crítica consiste únicamente en señalar las limitaciones de su esbozo; limitaciones que, para nosotros, son la consecuencia directa del europeísmo de Alberdi. Por esto nos permitimos insistir en este aspecto.

No cabe duda de que el programa de elaborar una «filosofía americana» responde en Alberdi a la preocupación por imprimir un nuevo sello a la reflexión filosófica en el continente, por provocar un cambio de marcha confrontando el quehacer filosófico con las necesidades concretas de nuestros pueblos. Y a nadie se le ocurrirá cuestionar su mérito en este punto. No obstante la honestidad intelectual nos impone reconocer que su visión europeísta de la realidad americana limitó en parte esencial los alcances de su proyecto. Pues esa realidad americana en la que la filosofía debe buscar sus grandes temas y problemas, no refleja en Alberdi la verdad de la realidad de América en su complejidad toda. No olvidemos, en efecto, que esa realidad que Alberdi entiende como americana, es una realidad de la que están excluidas la América indígena y la América mestiza. El mundo cultural del indígena y del mestizo no son parte de la América de Alberdi. Ese mundo que en la visión del pensador argentino representa una especie de contrafuerza y de freno para la dinámica de la civilización y del progreso, no cuenta ni debe contar en la empresa de la nueva reorganización sociopolítica de América. Para llevar a cabo esa tarea Alberdi apuesta por Europa, es decir, por la Europa franco-anglosajona. En vano se buscará, pues, un acceso real al mundo cultural autóctono de América en el proyecto de una «filosofía americana» elaborado por Alberdi. Y tal es, para nosotros, la limitación fundamental de su planteamiento. Pues, preguntamos, ¿cómo se puede contextualizar e inculturar la filosofía en un sentido auténtico si la cultura propia se desprecia o si se reniega de ella porque se la considera un signo de barbarie?

Para fundamentar nuestra crítica, cuyo punto nuclear es el europeísmo de Alberdi, queremos resaltar todavía un hecho. Diez años después de su escrito sobre la «filosofía americana», es decir, en 1852, publicó Alberdi su obra fundamental que se conoce con este título: *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Pues bien, en esta obra la visión europeizante de Alberdi cobra rasgos casi racistas. En un pasaje, por ejemplo, se constata lo siguiente: «En América todo lo que no es europeo es bárbaro: no hay más división que ésta: 1.º, el indígena, es decir, el salvaje; 2.º, el europeo, es decir, nosotros los que hemos nacido en América y hablamos español, los que

creemos en Jesucristo y no en Pillán (dios de los indígenas)»³⁰. Y en otro pasaje se llega incluso a relativizar este antagonismo entre indígenas y europeos en América, porque se confiesa que el indígena ha perdido ya todos sus derechos, toda su vitalidad: «...el salvaje está vencido: en América no tiene dominio ni señorío. Nosotros, europeos de raza y de civilización, somos los dueños de América»³¹.

Estas citas no necesitan comentario. La posición europeísta de Alberdi es clara y decidida. Así que, y esto es lo que nos interesaba destacar con estas citas, a la luz del claro europeísmo de la obra fundamental de Alberdi se evidencia la falta de autenticidad, de verdadero sentido cultural americano que caracteriza a su esbozo para una «filosofía americana». En realidad, a la luz del europeísmo de su obra principal no se hace cuestionable sólo el sentido americano de su «filosofía americana». Tan definitivo suena su europeísmo aquí que se pregunta uno si Alberdi puede ser situado en la línea de aquella tradición intelectual americana que con su reflexión sobre la diferencia de América marcó el rumbo para buscar una auténtica autonomía cultural americana. En nuestra opinión, y sabiendo que Alberdi revisó y mitigó parcialmente su europeísmo en la polémica con Sarmiento (1852-1853)³², el pensador argentino no está en la línea de esa tradición intelectual auténticamente emancipadora en la que se inscriben, por ejemplo, Andrés Bello y José Martí con sus repetidas llamadas de atención sobre el peligro de caer en la imitación de Europa. Por esto queremos cerrar este trabajo arriesgando la molesta conclusión de que la «filosofía americana» de Alberdi no debe ser encuadrada dentro de la tradición cultural emancipadora del continente, o sea, dentro de la tradición americanista liberadora que sirve hoy de marco de referencia para el intento de ejercer la filosofía de forma que anuncie el final de la época en que la filosofía se pensaba y articulaba exclusivamente en un sentido eurocéntrico³³.

RAUL FORNET-BETANCOURT

30 J. B. Alberdi, 'Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina', *Pensamiento Positivista Latinoamericano* (Biblioteca Ayacucho, Caracas 1980) p. 80.

31 *Ibid.*, p. 81.

32 Cf. Graciela Mantaras, 'La polémica entre Sarmiento y Alberdi', *Cuadernos Hispanoamericanos* 320-21 (1977) 428-45.

33 Cf. Raúl Fornet-Betancourt, 'Zur Geschichte und Entwicklung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung', *Concordia Revista internacional de filosofía* 6 (1984) 78-98.